

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"

Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale

XXX Ciclo

Ecologia, Sovranità e “Saperi” Indigeni sull’isola di O’ahu, Hawaii.

Il ruolo del *kuleana* nel dar forma alla responsabilità ambientale e sociale per il passato, il presente e il futuro nell’era dell’Antropocene.

Borgnino Emanuela

798749

Tutore: Prof. Adriano Favole

Supervisor: Prof. Alexander Mawyer

Coordinatore : Prof.ssa Alice Bellagamba

ANNO ACCADEMICO 2018/2019

Indice

<i>Hō'ōia'ī'o 'ana</i> - Ringraziamenti.....	4
Premessa.....	8
Introduzione: “ <i>We are places</i> ”	12
PARTE I - NATURA.....	19
1. <i>Waiwai</i> : ecologia del benessere.....	19
2. Natura e Ambiente: termini in balia di correnti storico culturali.....	29
2.1 “Natura” e “ambiente” nel linguaggio odierno.....	30
2.2 La critica al concetto di Natura nell’antropologia contemporanea.....	31
2.3 Vivere senza Natura.....	34
PARTE II – CONTESTO E METODOLOGIA.....	37
3. Nativo, Indigeno, Aborigeno: come si è modificata la costruzione dell’identità <i>kānaka maoli</i>	37
3.1 Indigenismo e diritto internazionale.....	39
3.2 Essere indigeno alle Hawaii, una questione di prospettive storico-politiche.....	44
3.3 “ <i>What kind of Hawaiian are you?</i> ”	48
4. Metodologia e Analisi antropologica.....	51
4.1 Approccio allo studio della socializzazione della natura.....	52
4.2 Metodologia e “ <i>Place Based Ethic</i> ”	56
4.3 Partecipazione Creativa	61
4.4 Dalla teoria alla pratica.....	64
PARTE III - GENESI.....	68
5. La genesi di “ <i>Ka Pae 'Aina O Hawai'i Nei</i> ”: contesto mito-ecologico	68
5.1 Il popolamento delle Hawaii: un punto di vista “insulocentrico”	74
5.2 <i>Wayfinders</i> : Oceania, Polinesia, Hawaii.....	78
6. Monarchie, esploratori e conquiste.....	87
6.1 Hawaii, un arcipelago in trasformazione: <i>'āina ka wai</i>	89
6.1.1 Fase I: espansione umana (860-1400)	92
6.1.2 Fase II: sviluppo agricolo (1400-1600).....	92
6.1.3 Fase III: agricoltura intensiva (1600-1800).....	93
6.2 Hawaii, un archipelago in trasformazione: <i>maka'āinana, ali'i ka mō'i</i>	95
6.3 Hawaii, un arcipelago in trasformazione: gli esploratori.....	98
6.4 Situazione politica e cambiamenti socio-culturali all’arrivo di Cook.....	106
7. <i>'Āina metamorphosis</i>	111

7.1 Divisioni territoriali: <i>ahupua'a</i>	114
7.2 Abbandono del sistema dei <i>Kapu</i> e delle campagne.....	118
7.3 La Magna Carta hawaiana.....	121
7.4 “ <i>Ea</i> ”: la sovranità della terra.....	123
7.5 Il grande Māhele (1848) & Kuleana Act: l’introduzione della proprietà privata.....	127
8. La codificazione del rapporto con la terra: proprietà e diritti	136
8.1 La politica estera del Regno delle Hawaii: le ambasciate nel mondo.....	137
8.2 Mutamenti economici: il contesto storico-ecologico.....	139
8.3 La fine della dinastia Kamehameha.....	142
8.4 1887: La Costituzione della Baionetta.....	144
8.5 “Coup d’etat” gennaio 1893	146
8.6 Cent’anni di occupazione: il tradimento dell’ <i>aloha</i>	155
8.7 Il Territorio delle Hawaii 1898-1959	159
8.8 Lo Stato delle Hawaii (1959 – ad oggi)	161
8.9 1993 “le scuse”	163
PARTE IV – RESPONSABILITÀ STORICA.....	166
9. Ri-orientamento temporale: “responsabilità storica”	166
9.1 ‘Iolani Palace and Ground.....	171
9.2 “ <i>This is our Palace</i> ”	176
9.3 La nascita di Hui Aloha ‘Aina o ka lei Maile Ali’i.....	181
9.4 L’eredità di Hui Aloha ‘Aina o ka lei Maile Ali’i.....	187
9.5 <i>Space Re-claiming</i> come pratica di riconnessione	193
10. Passati Improbabili: Hawaiian Youth Abroad Program.....	199
10.1 Relazioni diplomatiche tra il Regno delle Hawaii e il Regno d’Italia.....	201
10.2 Il viaggio di Kalākaua.....	206
10.3 Improbabili connessioni: Honolulu-Torino.....	211
10.4 Le ribellioni del 1889 e del 1895	215
10.5 Etnografia come pratica di <i>kuleana</i> : “la storia di James Kāneholo Booth”	221
PARTE V – RESPONSABILITÀ AMBIENTALE.....	230
11. Ri-orientamento spaziale: “responsabilità ambientale”	230
11.1 <i>Mākua ahupu’ua, Wai’anae moku ‘āina, O’ahu moku</i>	231
11.2 Mākua: un’introduzione tra “saperi” nativi e scienze del territorio.....	233
11.3 Mākua nella mitologia hawaiana	237
11.4 Mākua: <i>is alive, everything is alive, we are all relatives</i>	245
11.5 Community in action: “ <i>Makua calls for help</i> ”	247

11.6 Un presente ingarbugliato	249
12. <i>Kuleana</i> per Mākua.....	256
12.1 Accessi Culturali: pratiche di riconnessione	258
12.2 Identificazione da parte dell’esercito.....	260
12.3 Briefing per la sicurezza	263
12.3.1 Abbigliamento	264
12.3.2 Uso e consumo di ‘ <i>awa</i>	265
12.3.3 Utilizzo delle vetture per il trasporto degli anziani.....	266
12.4 Presentazione della propria genealogia e breve introduzione della storia di Mākua	268
12.5 Protocollo di accesso alla valle: <i>Kapu</i>	269
12.6 Visita a Mākua heiau	271
12.7 Visita ai siti archeologici.....	278
12.7.1 Arance e proiettili: la mercificazione dell’ <i>aloha</i>	283
12.8 <i>Kūkākūkā</i> : debriefing sulla comunicazione con la valle	286
12.8.1 <i>Hō‘ailona and hō‘ike</i> “segni e rivelazioni”: feeling not just looking.....	287
13. <i>‘ike ‘Āina</i> : il “sapere della e sulla terra”	293
13.1 La mappatura di Mākua: da <i>mauna</i> (montagne) a <i>makai</i> (mare)	295
13.2 <i>Kuleana</i> vuol dire “praticare”	299
 PARTE VI – RESPONSABILITÀ POLITICA.....	 303
14. Ri-orientamento in agency: “responsabilità politica”	303
14.1 La complessa situazione delle rivendicazioni politiche hawaiane: “indigenità” contro nazionalità.....	304
14.2 Futuri immaginati: “ <i>de-occupation’s dreamscape realities</i> ”	308
14.3 Forme di sovranità: un punto di vista nativo.....	313
15. La Responsabilità nell’epoca dell’Antropocene: “ <i>We are protectors not protestors</i> ”	317
15.1 “ <i>To island the world</i> ”: il ruolo dei limiti.....	322
15.2 “Saperi” Indigeni e Antropocene.....	326
15.3 “Saperi” Indigeni e Cambiamenti Climatici: “ <i>Tutu is coming home</i> ”	329
16. “Ecologia” kanaka maoli.....	332
16.1 <i>Mālama</i> , un atto di partecipazione attiva all’ambiente	334
16.2 “La profezia del <i>Aloha</i> ”: memoria e <i>kuleana</i> , una coppia inseparabile	337
CONCLUSIONI: Politiche della natura.....	340
Bibliografia.....	360
Appendice fotografica: “126 anni di occupazione”	378

Hō'ōia'i'o 'ana, ringraziamenti

Vorrei ringraziare, *to mahalo*, i luoghi che mi hanno permesso di raccontare le loro storie, *mo'olelo*. Luoghi che mi hanno orientato attraverso percorsi terrestri e rotte marine, luoghi che mi hanno accolta e scacciata, luoghi che mi hanno accudito e riorientato. Senza di loro, oggi non saprei chi sono.

Vorrei ringraziare, *to mahalo*, i luoghi che mi hanno permesso di raccontare le loro storie, *mo'olelo*. Luoghi che mi hanno orientato attraverso percorsi terrestri e rotte marine, luoghi che mi hanno accolta e scacciata, luoghi che mi hanno accudito e riorientato. Senza di loro, oggi non saprei chi sono.

Mahalo a O'ahu, a Waimanalo, a Mākuā, allo 'Iolani Palace, a Kahala, a Mānoa, a Kaniakapupu, a Nu'uānu, a Honolulu, a Makaha, a Wai'ānae, a Hawai'i, a Kona, al Mauna Kea, a Hilo, a Kamuela, e ai molti altri luoghi che rimangono con me, per avermi insegnato a vivere su un'isola. Grazie alle colline di Superga, a Pino Torinese, al bosco del Gran Vaj, al Po, al Campus Luigi Einaudi, alla Dora Riparia e a Torino per avermi lasciata andare e riaccolta.

Desidero ringraziare, *to mahalo*, quel collettivo non umano che è entrato in relazione con me, trasformando la mia biologia e collaborando al lavoro etnografico in innumerevoli situazioni.

Mahalo al mare e ai suoi innumerevoli abitanti visibili e invisibili, alle *honu* (tartarughe) compagne sempre presenti, all'aria e ai respiri condivisi, e a tutte le presenze che popolano l'atmosfera, le farfalle, i *manu* (gli uccelli) che visitavano il nostro *lanai* (veranda), agli arcobaleni, alle piogge, ai venti che tante volte ci hanno colto di sorpresa, alle spore che trasportando i profumi dei fiori e delle piante ci hanno spesso guidato. Alla *'aina* (terra) e a quel collettivo eterogeneo che traccia cammini e sentieri: gli alberi, i fiori, le rocce, i licheni, i ruscelli e *mo'o*.

Desidero onorare e ricordare gli antenati, *kupuna*, che con i loro insegnamenti seminati nel cuore, nella pancia e nella mente di molti hanno saputo farmi giungere la loro voce.

Mahalo a Auntie Pilahi Pahi, a Auntie Leandra Rodriguez, a Uncle Richard Kekuni Blaisdell, a Robert William Kalanihiapo Wilcox, a James Kāneholo Booth, a Robert Napu'uako Boyd, a Mrs Abigail Kuaihelani Campbell e Mrs. Emma 'A'ima Nāwahī. Grazie a Teresina Clerici, Mario Borgnino, Catterina Mainero, Francesco Alberti e al Capitano Cesare Celso Moreno. Un particolare ringraziamento va a Ugo Fabietti che prima di partire per il lavoro sul campo mi invitò ad indagare l'uso dei *kapu*, aveva già intuito un aspetto importante della ricerca.

Un ringraziamento particolare a coloro senza i quali questo lavoro non sarebbe stato possibile, a coloro i quali hanno dedicato tempo alle mie domande e alla mia ignoranza, a coloro che si sono prodigati per aiutarci nei momenti difficili trovandoci una casa, un'auto, a coloro i quali passavano da casa portandoci sempre cibo, frutta, dolci e qualsiasi cosa avessero da condividere, a coloro i quali si sono occupati di me e della mia famiglia come se fosse stata la loro, a coloro che ci hanno accolto nella loro casa e nei loro luoghi.

Mahalo a Kumu Ramsay Mahailani Taum che con il suo invito ci ha aperto l'isola di O'ahu non come visitatori ma come ospiti ed è stato la nostra imbarcazione insegnandoci a vivere in un'isola e nel mondo, a lui dobbiamo la decisione di aver cambiato la nostra vita riconoscendo le nostre responsabilità; a Shaunagh Guinness Robbins per averci affidato un luogo meraviglioso da chiamare casa, a Auntie Liz, Auntie Betty e Auntie Keahu le nostre tre fate madrine sempre presenti e sempre attente; a Stephen Dusterdick cugino, compagno di mille avventure e ospite delle nostre permanenze su Hawai'i insieme a

Judith Flanders che ci ha ospitato ed accolto. Un ringraziamento particolare a Aunty Jane per la frutta ed aver accettato il ruolo di *tutu* putativa per la piccola Noa.

Mahalo a Alexander Mawyer dell'Università delle Hawaii, Pacific Island Studies, per la sua guida, la sua presenza, la sua curiosità intellettuale, la sua disponibilità a condividere le sue esperienze e al suo impegno nei miei confronti, e ai suoi consigli indispensabili per immaginare l'indice di questa tesi, senza il suo supporto questo lavoro non sarebbe stato possibile.

Mahalo a Aunty Lynette Cruz senza la quale questa ricerca non avrebbe trovato la sua bussola e a tutti i membri di Hui Aloha Aina o Ka Lei Maile Ali'i, siete stati una famiglia e una rete di sicurezza non c'è lingua, se non quella del cuore, per esprimere la gratitudine che ho nei vostri confronti, avete accolto e vi siete presi cura della mia famiglia dal primo giorno. Gli insegnamenti che appreso grazie alle azioni quotidiane di riconnessione con l'ambiente e al recupero della memoria storica che hanno influenzato, e continuano a influenzare la mia quotidianità, verranno custodite e tramandate alla generazione futura.

Mahalo a Uncle Sparky Rodriguez, Uncle Vincent Dodge, Ileana Ruelas e Aunty Kamehaikana e a tutti i membri di Mālama Mākua per avermi permesso di partecipare agli accessi per più di un anno, per averci ospitato e sfamato, per aver condiviso con noi le loro storie e per averci insegnato il vero significato di "commitment"

Mahalo a Keanu Sai per aver disorientato, messo in dubbio e distrutto la prima versione di questo lavoro di ricerca e per avermi indicato la direzione per riorientarmi nella storia passata e quella presente, a Kina Sai per la dolcezza e le attenzioni verso la nostra piccola *keiki*, a Donovan Preza per avermi con pazienza spiegato le sfaccettature e le sfumature del Mahele con competenza e capacità, a Lorenz Gonshor per aver iniziato a battere la via che anch'io ho seguito e per i consigli d'archivio, a Niklaus Schweizer per le conversazioni la grande erudizione e la gentilezza con la quale mi ha oralmente tradotto la biografia di Wilikoki, a Hardy Spoehr per la sua passione nel rintracciare le vite e il lascito degli studenti del Study Abroad Programm di Kalakawa e per aver condiviso con me tutto ciò che aveva scoperto, a Ron Williams Jr. uno storico e uno studioso sempre disponibile il cui lavoro ed etica mi sono da esempio e stimolo.

Mahalo a Uncle Ku Chin per il suo impegno, il suo sapere e la sua voglia di condividere ed insegnare. Le camminate con lui sono state contemporaneamente terrificanti, per le continue domande sui nomi e le proprietà delle piante e incredibilmente ricche di apprendimento e conoscenze, non potrò mai ringraziarlo abbastanza.

Mahalo a Luciano Minerbi dell'Università delle Hawaii, Urban Studies, per gli incontri e le chiacchiere nel suo studio, per la guida, il supporto, la correzione delle bozze dei capitoli, la disponibilità sempre unita a grande erudizione e gentilezza; e a Daniela Minerbi, che ci ha fatto sentire a casa lontano da casa, le cene, i discorsi e le giornate passate insieme ci hanno riscaldato il cuore.

Mahalo a Manulani Aluli Meyer, Noelani Goodyear-Ka'ōpua, Noenoe Silva e Candice Fujikane, intellettuali, ricercatrici, mentori e *mana wahine*.

Mahalo a Vilisoni e Jeanette Hereniko per averci ospitato, per aver creduto in me e per avermi sempre spinto a ragionare, sentire e elaborare in modo creativo il mio lavoro.

Mahalo a Kippen de Alba Chu e a tutti i suoi collaboratori per la sua disponibilità e per il lavoro che sta svolgendo allo 'Iolani Palace

Mahalo al gruppo di arte marziale Lua Halau o Kahiewalu per avermi accettata come membro, per avermi picchiata settimanalmente, essersi allenati con me e essere sempre stati disposti a rispondere alle mie innumerevoli domande.

Mahalo al Doctor Ward, pediatra eccezionale mia ancora di salvezza.

Mahalo alla comunità del tempio shintoista di Honolulu Izumo Taisha e in particolare a Jun.

Grazie ad Adriano Favole senza il quale questa tesi non avrebbe avuto vita, la sua guida, il suo supporto morale ed intellettuale, le sue riflessioni e i suoi stimoli analitici sono i beni più preziosi che possiedo oggi, la sua pazienza nella correzione dei capitoli e il suo esempio in qualità di ricercatore, padre ed intellettuale è inestimabile.

Grazie a Francesco Remotti per il suggerimento di utilizzare il concetto di partecipazione e per la disponibilità al confronto.

Grazie a Lara Giordana per aver con pazienza letto e corretto alcuni capitoli, per la sua amicizia e esserci per confrontare idee, prospettive e teorie senza mai annoiarsi, i suoi consigli sono stati preziosi per la stesura di questa tesi. Grazie a Gaia Cottino per l'amicizia nata da un sorriso, per l'aiuto morale negli anni del dottorato e per gli stimoli e le riflessioni che hanno segnato questo lavoro. Grazie a Paola Schierano, Marta Gentilucci, Elisabetta dall'O e Giuseppe Grimaldi per l'amicizia e il sostegno reciproco.

Grazie a Yukai Ebisuno e Raffaella Mantegazza per aver condiviso un percorso di crescita e realizzato insieme il documentario He Hawai'i Hau.

Grazie all'Isola che non c'è e alla passione di Anna Fiorone che mi ha temporaneamente sostituito concedendomi quella libertà di cui avevo bisogno.

Grazie ai miei suoceri Imelda e Luciano senza il loro aiuto e la loro assidua presenza non sarei riuscita a scrivere questa tesi.

Grazie a mio fratello Matteo e a Greta per esserci e per seguire un cammino comune, grazie di essersi occupati della piccola Noa permettendomi di scrivere, scrivere e scrivere.

Grazie ai miei genitori Susy e Marcello che non hanno mai smesso di credere nei miei sogni anche nei momenti più bui e che con la loro presenza ed incoraggiamento hanno permesso di dedicarmi alla scrittura.

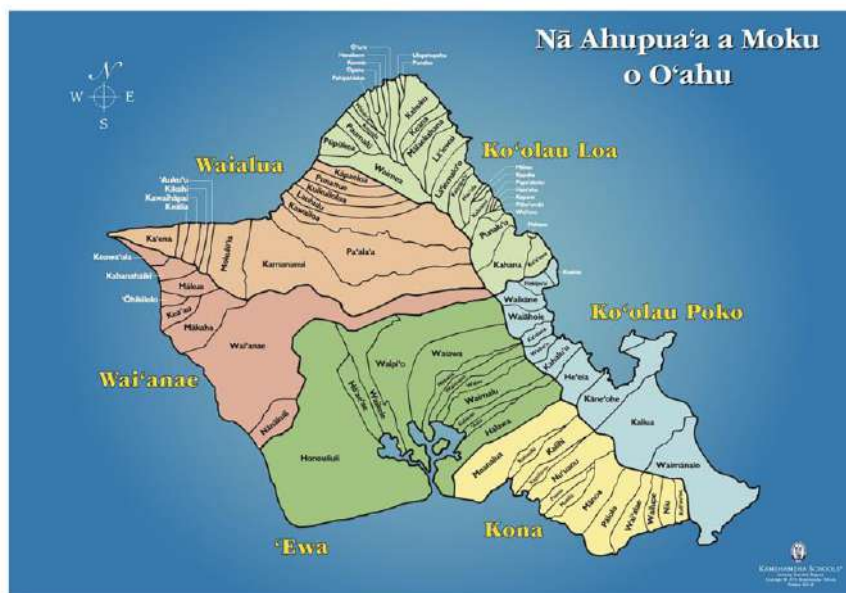
Grazie a Fabio e Noa, rispettivamente compagno di vita e ragione di vita, senza di lui non sarebbe stato possibile per me inseguire questo sogno, senza di lei non ci sarebbe stato un sogno da inseguire.

A Noa Susime Lilikoi

Premessa

Questa breve, ma essenziale, premessa è una guida per orientare il lettore sul percorso e le modalità seguite per analizzare l'elemento centrale della ricerca: il concetto di kuleana hawaiano e le sue molteplici sfaccettature.

Il lavoro sul campo si è svolto principalmente sull'isola di O'ahu nell'arcipelago delle Hawaii con due trasferimenti per interviste e sopralluoghi sull'isola di Hawai'i. L'isola di O'ahu è suddivisa in sei "distretti" chiamati moku, in hawaiano: Kona, Ko'olau Loa, Ko'olau Poko, Wahiawa, Wai'anae e 'Ewa. Il campo si è svolto principalmente nel distretto di Kona e quello di Wai'anae, concentrandosi rispettivamente sul Palazzo 'Iolani e i suoi giardini e sulla valle di Mākuā, un contesto, quindi, urbano e uno rurale. Per tutto il periodo della ricerca, 15 mesi, ho collaborato, partecipato e intrattenuto rapporti con due associazioni native attive nei due rispettivi distretti: Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i e Mālama Mākuā, costituite principalmente da nativi Kanaka Maoli e da alcuni hawaiani non nativi.



Imm: The Aloha 'Āina Project, Kamehameha School

Sin dall'introduzione intitolata: We are places si palesa lo spiccato interesse "topocentrico" di questo lavoro di ricerca, interessato a trovare una modalità per far parlare i luoghi attraverso le storie orali, la mitologia e le pratiche nate dall'interazione con gli abitanti umani e non umani. L'obiettivo è quello di sottolineare come gli esseri interagiscano grazie ai continui scambi relazionali con i luoghi che abitano o dai quali provengono; un approccio a cui, nel testo, ci si riferisce con il termine eco-etnografia. La prima parte dell'indagine, intitolata Natura, si confronta con un termine scomodo, ma al contempo centrale, dell'elaborazione culturale del concetto di ambiente. L'analisi dell'utilizzo o dell'assenza del termine Natura viene affrontata con una prima indagine dell'ecologia nativa Kanaka Maoli attraverso una prospettiva incentrata sul benessere come "bene ambientale" e in seconda battuta attraverso un

percorso etimologico e storico che si conclude con l'utilizzo contemporaneo del termine. Il tema "Natura" rimane centrale nei capitoli successivi che presentano le sue criticità nel panorama antropologico odierno avviando un dialogo con alcuni dei principali autori che si sono occupati della "Natura": Philippe Descola, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Eduardo Kohn. L'ultimo capitolo si sofferma sulla costruzione del concetto di "Natura" nel contesto hawaiano, analizzando la fitta rete di relazioni che riconoscono una genealogia e una soggettività ad ogni elemento costitutivo di un luogo, creando quel *sense of place*, di cui si è accennato nell'introduzione.

La seconda parte della ricerca - La cassetta degli attrezzi - è mirata alla contestualizzazione la situazione nativa hawaiana attraverso l'analisi dell'utilizzo e dei diversi significati dei termini: "nativo", "indigeno" e "aborigeno" e a fornire una spiegazione della metodologia utilizzata durante la ricerca sul campo. Il primo capitolo si concentra sulle definizioni con un approccio comparativo tra i significati attribuiti al termine "indigeno" dalle agenzie internazionali e dalla tradizione kanaka maoli; largo spazio è lasciato alla critica del termine e alle prospettive storico-politiche legate alle ricadute sociali del suo utilizzo nel contesto hawaiano. Il secondo capitolo si concentra sull'aspetto metodologico della ricerca tracciando il percorso che è stato scelto per avvicinarsi allo studio della socializzazione della natura attraverso quelle che Descola chiama "ecologie delle pratiche", delle antropologie, dei modi di tracciare relazioni di continuità e discontinuità con l'ambiente. Si affronta in questo contesto anche la delicata questione etica del lavoro sul campo scegliendo di affidarsi al Protocollo di Otago e i Kūlana Noi'i (Standard di Ricerca), due approvate linee guida per fare ricerca nei contesti oceaniani. La scelta di seguire questi due approcci permette sia di rispettare questioni etiche spesso di non facile gestione in uno studio antropologico, sia di allinearsi agli standard di ricerca basati sulla cultura hawaiana. L'obiettivo è seguire delle buone pratiche di ricerca, che forniscano indicazioni precise per instaurare un dialogo aperto e articolato che tenga conto delle aspettative e degli obiettivi finali del ricercatore e delle comunità coinvolte. Successivamente viene presentato un approfondimento degli strumenti di ricerca utilizzati tra cui: interviste semi-strutturate, etnografia multisensoriale, talk-stories (dialoghi informali non strutturati) e ri-mappatura del campo; concentrandosi principalmente sulla descrizione e l'uso della Partecipazione Creativa che ha permesso di coniugare veicoli concettuali della teoria antropologica che concetti sviluppati nel rapporto con i soggetti sociali permettendo al campo di trasformarsi in uno spazio di co-concettualizzazione.

La terza parte della ricerca - Genesi - è interamente dedicata alla storia dell'arcipelago dalla sua creazione alla storia contemporanea; questo vasto arco temporale è analizzato prestando attenzione alla dinamica ambiente-essere umano. La nascita dell'arcipelago viene narrata attraverso un approccio comparativo tra la geologia/vulcanologia e la mitologia nativa, il popolamento delle isole è affrontato da un punto di vista insulocentrico evidenziando in primis il popolamento pre-umano, per poi passare, solo successivamente, al racconto delle migrazioni umane dei Wayfinders. Inseguito, viene ripercorsa la storia della trasformazione dell'arcipelago per mano umana e l'antropizzazione del territorio attraverso

lo sviluppo agricolo e le culture intensive che fanno da sfondo alla trasformazione della società fino all'incontro con i primi esploratori. I cambiamenti portati dall'incontro con batteri, specie invasive ed europei vengono largamente analizzati nei capitoli successivi soffermandosi sui cambiamenti politici e socioculturali che a loro volta modificarono nuovamente l'ambiente isolano. Questi cambiamenti vengono analizzati attraverso la terminologia utilizzata per indicare le varie divisioni territoriali che preannunciano il passaggio dalla proprietà collettiva ad una forma ibrida di proprietà privata come viene definita da Kamanamaikalani Beamer e Donovan Preza. La codificazione del rapporto con la terra diventa un elemento fondamentale per indagare i cambiamenti economici e l'impatto di quest'ultimi sulla politica estera hawaiana sulla quale ci si concentra nella parte finale di questa terza sezione. Di particolare interesse si è rivelato il lavoro negli archivi di stato hawaiani a Honolulu, che ha portato alla luce inediti documenti storici sui rapporti tra il Regno d'Italia e il Regno delle Hawaii; Regno che usurpato e occupato diventa l'attore centrale dell'ultimo capitolo che attraversa la storia moderna delle Hawaii dal colpo di stato nel 1893, alla forte opposizione nativa all'annessione e ai difficili rapporti tra sudditi del ex-Regno delle Hawaii e gli Stati Uniti fino ai giorni nostri.

Il corpo centrale della tesi dialoga con la tripartizione proposta da Bruno Latour sul disorientamento degli esseri umani in questa nuova epoca chiamata Antropocene: disorientamento spaziale, temporale e in agency. La quarta parte della tesi viene per questo intitolata Responsabilità Storica e si concentra sul concetto di ri-orientamento temporale espresso dalle pratiche di space re-claiming nei confronti dello 'Iolani Palace e dei suoi giardini da parte dell'associazione nativa Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i. Il secondo capitolo è dedicato all'etnografia come pratica di kuleana e alle improbabili connessioni nate dal recupero negli archivi di stato hawaiani di documenti sulle relazioni diplomatiche tra il Regno delle Hawaii e il Regno d'Italia, in particolare viene dato risalto al programma di studi in Italia del Re Kalākaua e alle storie di due studenti hawaiani vissuti rispettivamente a Torino e Napoli.

La quinta parte del lavoro di ricerca, Responsabilità ambientale analizza il concetto di ri-orientamento spaziale espresso dalle pratiche di riconnessione con la valle di Mākua portate avanti dall'associazione locale Mālama Mākua. Dopo un'approfondita contestualizzazione mitologico, storico e geografica viene introdotta l'associazione Mālama Mākua e la lotta legale per la tutela della valle. Con il capitolo Kuleana per Makua inizia il resoconto etnografico degli accessi culturali nella valle, delle pratiche di riconnessione e delle criticità di un campo complesso e densamente popolato di attanti (Latour).

La sesta e ultima parte intitolata Responsabilità Politica si confronta con il ri-orientamento in agency analizzando la complessa situazione politica attraverso l'analisi di due movimenti di sovranità e sui futuri immaginati dai nativi in merito a forme di autonomia o d'indipendenza per il lahui (nazione nativa hawaiana). I capitoli conclusivi sono dedicati ad una riflessione antropologica sui "saperi" nativi in relazione alle tematiche legate all'Antropocene, ai limiti, alla crisi ambientale e ai cambi climatici. Nella fase conclusiva del lavoro di ricerca si propone un ripensamento sul concetto di responsabilità vs.

rispetto per l'ambiente in un dialogo serrato tra Saperi nativi, svolta ontologica e Diritti della Natura per infine proporre una teoria della partecipazione quale strumento per ripensare il rapporto tra esseri umani e ambiente incentrata sul concetto di responsabilità nei confronti dell'ambiente.

Introduzione: “*We are places*”

“*We are places, we come from places and those places are in us*¹”

(Siamo luoghi, veniamo da luoghi e questi luoghi sono in noi).

Parlando di culture e di popoli, spesso si fa riferimento ai luoghi dai quali queste provengono e abitano. Keith Basso, un antropologo e linguista, nell'introduzione di “*Wisdom sits in Places*” afferma: «*Places served humankind as durable symbols of distant events and as indispensable aids for remembering and imagining them, and this convenient arrangement is with us still today*» (Basso, 1996:7). Quando si parla di luoghi, nel nostro immaginario, la dimensione storica sembra passare in secondo piano, mentre si presta maggiore attenzione all'ambiente naturale. Un luogo interessa per particolari caratteristiche morfologiche o per le bellezze naturali, tuttavia i luoghi non sono solo spazi della natura, ma siti in cui la storia “si fa spazio”. Questo è uno dei principali motivi per cui ho dedicato molto “spazio” alla storia del territorio hawaiano, pur non essendo, questa, una tesi di antropologia storica. Sono stati i soggetti etnografici, durante la ricerca sul campo, a sottolineare quanto il recupero, lo studio e la riappropriazione della storia del territorio hawaiano fossero fondamentali per comprendere le dinamiche ecologiche e politiche di mio interesse. La dilatazione storica è quindi pensata in senso dialogico con i dati etnografici, anzi, è propedeutica alla comprensione delle dinamiche socio-culturali e politiche. Parlare di storia e di memoria intrecciate ai luoghi, per analizzare le tematiche centrali della ricerca - ecologia, “saperi” nativi e sovranità - è stata un'esigenza nata dal campo. La storia dice molte cose; è stato il recupero della memoria storica degli interlocutori ad enfatizzare: I) il ruolo dei luoghi, II) la relazione tra gli esseri umani e lo spazio e III) il concetto di *kuleana* (responsabilità), fondante dell'etica Kanaka Maoli e legame costitutivo tra gli elementi del paesaggio.

Alexander Mawyer nel testo “*Senses of Space*” spiega che lo spazio è sempre stato un elemento d'interesse per gli antropologi e, soprattutto negli ultimi anni, si è assistito a un'esplosione di lavori ispirati alle metafore spaziali, al concetto di spazialità nel linguaggio e nella cultura (Basso 1996, Hanks 1990; Keating 1998), alla localizzazione spaziale e alla delocalizzazione culturale, in un'epoca di cambiamenti geologici locali, regionali e globali (Appadurai 1990; Augé 1992; Giddens 1990; Harvey 1990). Tutti questi lavori “suggest that space has been one of the discipline's most productive margins with relevance to fieldwork and analysis both of cultural particulars and the human condition at large” (A. Mawyer, R. Feinberg, 2014: 243). Tuttavia, cosa intendiamo per luogo o “place”? Se cerchiamo sul Oxford Dictionary il termine “place” in inglese troviamo:

A particular position, point, or area in space; a location.

1.1 A particular area on a larger surface.

¹ Estratto da intervista sul campo, Waimanalo, marzo 2017.

1.2 A building or area used for a specified purpose or activity.

1.3 (informal) A person's home.

Il termine inglese *place* rimanda a più scenari: una particolare area geografica, una costruzione, un luogo specifico, la propria casa; tutte queste possibili traduzioni hanno in comune un aspetto, quello di definire l'ubicazione o localizzazione. Insito nel termine "place" vi è un meccanismo di geolocalizzazione che agisce su più livelli e dimensioni, spaziale, culturale, relazionale e spirituale. I luoghi sono, secondo la maggior parte delle culture indigene, abitati prima dagli spiriti e poi da tutti gli altri esseri; queste entità, con particolari caratteristiche a seconda delle diverse culture, vivono in uno spazio condiviso, ma in una pluralità di tempi, fungendo da legame generazionale per il collettivo umano e non. I luoghi, inoltre, sono costruzioni culturali che instaurano inevitabili relazioni basate sulla posizione, la collocazione e la disposizione degli elementi che li costituiscono. La diatopia, ossia il rapporto con un luogo, sagoma e caratterizza le relazioni che si vengono a creare tra gli elementi di un paesaggio, i quali concorrono a costruire un determinato spazio culturale. Questi elementi possono essere umani e non, viventi e non e, pur condividendo lo stesso luogo, possono vivere in tempi storici diversi. Un "luogo" non permette delle relazioni sincroniche tra piani metafisici, ma spinge verso la diacronia, in quanto la continuità spaziale dialogando con quella temporale permette la convivenza di piani storici distanti nello stesso luogo. Inoltre, ogni elemento dell'ambiente ha una sua individualità che si perde, spesso, nell'osservazione dell'ecosistema nel suo insieme: ogni elemento ha anche una sua storia, una pietra ha una storia, un albero ha una storia e anche l'ossigeno ha una storia, l'ambiente è un addensato di storie. Tra queste storie alcune sono visibili altre invisibili, ma sono tutte storie che gli esseri umani, in molte culture, hanno sentito il dovere di raccontare, tramandare e tutelare; poiché la cura di queste storie garantisce la continuità dell'identità culturale. Basso continua affermando: «If place-making is a way of constructing the past, a venerable means of *doing* human history, it is also a way of constructing social traditions and, in the process, personal and social identities. We *are*, in a sense, the place-worlds we imagine» (Basso:7). "Noi siamo i mondi-luoghi che immaginiamo", dice Basso. Se è così, allora, le pietre che alle Hawaii raccontano la propria genealogia e le storie vissute hanno un peso storico, non solo un peso materiale, ma un peso invisibile che tuttavia agisce efficacemente nella relazione con gli esseri umani che frequentano un medesimo luogo. La logica kanaka maoli riconosce alle pietre un'intenzionalità che permette di annoverarle tra i viventi, questo permette alle formazioni rocciose di relazionarsi con gli umani innescando dei comportamenti di risposta, visibili e documentabili, da parte degli esseri umani; questi comportamenti si trasformano in quelle pratiche di riconnessione e recupero della "memoria storica" di cui parla Basso, come vedremo nei capitoli più etnografici dove il rapporto con le pietre viene analizzato nel dettaglio.

Kumu Ramsay Mahealani Taum è stato il primo Kanaka Maoli che ho avuto occasione di conoscere, ed è stato colui che ha permesso a questa ricerca di approdare alle Hawaii e mettermi radici, è stato ed è ancora un *wayfinder* tra culture, un *kumu lua* (maestro di arte marziale hawaiana), un traduttore, un

oratore, un informatore, un insegnante e un mentore per molti Kanaka Maoli. Proprio Kumu Taum, durante un'intervista sul campo, mi spiega cosa voglia dire far parte di un luogo. «Prior to her passing, her transition, in 1985, Aunty Pilahi Paki² expressed a prediction that Hawaii would serve an important role in the future as the World would turn to her, to Hawaii, for healing, and that healing would come through the aloha spirit. She then expressed a deep concern for the future of aloha. [...] Aunty Pilahi was sitting in a little room at her children property; one day, when I was there, I look on the floor and there were all these rocks, lying all around the place, and I said: "Aunty what is this?" She picks one (rock) up, she put it on her lap and she says: "This is my *pōhaku lolo*, my brain rock", and when you look at it, it looks just like a brain and she goes: "This is my brain rock, this is my agricultural rock, that one is my hydrogen rock, that is my thermodynamic rock" and she starts saying that each rock is an encyclopedia. Encyclopedia is where the all the knowledge and the wisdom is. "So, any information I need, I get from these rocks. Your ancestors had the ability to get the memory, because the memory is in the *āina*. Who are you?

Ramsay: *He Hawai'i au.*

Pilahi: What does that mean?

Ramsay: I am Hawaii.

Pilahi: Where is the memory?

Ramsay: Hawaii.

Pilahi: Where is the memory?

Ramsay: Hawaii.

Pilahi: *He Hawai'i au.* So, if the memory is in the *āina*, where is the memory? In you. You just have to remember".

To remember, to know what you know, thou you think you don't. And that was the lesson, bringing the memory back up. Everything you need to know, you know; you just need to ask; and need the key, the map to figure that out. In the meantime, remember, the memory is there, (in the *āina*). If we damage that (the *āina*), we forget. We lose the memory. Caring for the place is about caring for you, what we do to it, we do it to ourselves, and therefore it is in our best interest to *mālama*, to *aloha*, to care for the place, because when you damage it you damage yourself, you damage your descendances. This isn't about environmental protection, is about familial. This is taking care of your family. Because environmental protection is still doing something outside of you. That is a Western concept. Therefore, your stewardship responsibility here (in Hawaii) is tied to kinship, kinship comes first. What we have

² Aunty Pilahi Paki (1919-1985) è stata una poetessa e filosofa nativa hawaiana che ha scritto ampiamente sul vero significato del aloha (amore, compassione, gentilezza) ed è stata la mentore ed insegnante di Kumu Taum.

here is ownership of the stewardship because of your kinship. So, *we are this place*. That is where you belong. »

L'estratto d'intervista riportato è un breve trattato di filosofia, etica ed ecologia hawaiana. Secondo Kumu Taum i nativi hawaiani si riconoscono nel territorio hawaiano "*we are this place*" (siamo questo luogo) perché vi è una relazione di parentela con il territorio. Non è un caso che nella mitologia hawaiana l'essere umano condivida lo stesso lignaggio della pianta del taro³, il tubero è il fratello maggiore e deforme dell'essere umano con il quale condivide la stessa genealogia. Gli elementi naturali come la terra, il vento, la pioggia e le creature che abitano l'arcipelago sono considerati antenati primordiali degli esseri umani, i parenti più anziani dei Kanaka Maoli. (Kame'eleihiwa, 1992; Kanahale, 1986). Il rapporto di parentela con il territorio definisce e caratterizza anche la relazione con l'ambiente; tutelare l'ambiente non è più una questione di conservazione delle risorse, ma di rapporti familiari. Kumu Taum, richiamandosi al concetto di proprietà privata occidentale afferma: «*What we have here is ownership of the stewardship because of your kinship*», il rapporto che si può osservare alle Hawaii tra esseri umani e ambiente è la consapevolezza della comune parentela che diventa fonte di titolarità per amministrare il territorio. Secondo questa visione nativa, la responsabilità nei confronti dell'ambiente è legata ai legami genealogici e alla parentela. L'idea di conservazione ambientale, è un'espressione politica della visione statunitense della tutela del territorio, che non esprime un rapporto attivo e dialogico con l'ecosistema, ma è espressione di una società che riconosce una natura silente ed esterna, oggetto dei propri desideri.

Tutti i popoli indigeni hanno sviluppato una relazione con l'ambiente, in quanto First Peoples, i primi ad interagire con un ecosistema e a dover inevitabilmente negoziare una posizione in esso. Mary Mailelauli'i Oneha, spiega⁴: "The idea of land as inextricably linked to culture, society, the human body and spirit is a pervasive expression of continuity for all indigenous peoples on the planet. Indigenous peoples are inhabitants of a landscape that inhabits them" (Oneha, 2001: 301). I popoli indigeni sono, quindi, abitanti di un paesaggio che li abita a sua volta; questo assunto è il medesimo a cui fa riferimento Kumu Taum quando riporta le parole del suo mentore, zia Pilahi: "I tuoi antenati avevano la capacità di recuperare la memoria (storica), perché la memoria si trova nel *'āina* (territorio/ambiente). Tu chi sei? *Ha Hawaii'i au*. Io sono Hawaii. Dov'è la memoria? Hawaii. *Ha Hawaii'i au*. Quindi, se la memoria si trova nel *'āina*, dov'è la memoria? In te. Devi solo ricordare⁵". La terra e per esteso l'ambiente costituito dal territorio insulare, il mare e l'aria sono i custodi della memoria e quindi della storia. *He Hawaii au*, "io sono Hawaii", frase che ho più volte sentito pronunciare, non è metaforica, ma letterale o, usando una terminologia oggi molto in voga in antropologia, "ontologica"; il singolo è parte costituente

³ Colocasia esculenta, una pianta della famiglia delle Araceae, diffusa nelle zone tropicali di tutti i continenti, alimento base della dieta delle popolazioni del Pacifico.

⁴ Mary Frances Mailelauli'i Oneha, *Ka mauli o ka 'ōina a he mauli kānaka: an ethnographic study from an Hawaiian sense of place*, in *Pacific Health Dialog*, vol. 8, n.2, 2001, pp.299-311.

⁵ Intervista Ramsay Mahealani Taum, Kahala, febbraio 2018 (traduzione dell'autrice).

dell'arcipelago denominato Hawaii e può affermare di esserlo, non di rappresentarlo, in quanto elemento attivo di una rete di relazioni tra le parti che costruisce, costituisce e materialmente esprime il territorio hawaiano nella sua concretezza. "Io sono Hawaii" non è un'espressione evocativa, ma è un'affermazione concreta con un'efficacia specifica, che prende il nome di *kuleana*, ovvero la responsabilità che questa relazione implica.

Avremo modo di analizzare il termine *kuleana* e le sue articolazioni nelle pratiche di riconnessione e rivendicazione storico/ecologico/territoriali; tuttavia, il termine *kuleana* che spesso viene tradotto come "responsabilità", ma che porta con sé anche il significato di "diritto", "privilegio" e "dovere", nasce proprio dallo sviluppo e dall'evoluzione della relazione tra essere umano e territorio. «When a relationship is disrespected and not nurtured a loss of *mana* and *pono* (equilibrio/armonia) occurs. Restoring *mana* and *pono* means caring, nurturing and respecting our *kuleana*» (Oneha: 309). «In neglecting our *kuleana* to *mālama* this 'āina, we ultimately neglect our *kuleana* to the future generation of our *lāhui*. Our time of reconnection and renewal is upon us» (Peralto, 2014: 241). Il *kuleana* riflette la responsabilità verso sé stessi, gli altri, gli elementi naturali e la comunità, significa per esteso anche essere in relazione con un luogo, vivere le tradizioni, conoscere le caratteristiche (risorse naturali, clima, ecc.) e trasmettere questo sapere alle generazioni future. Il *kuleana* è parte integrante dell'essere di un luogo; portare avanti il proprio *kuleana* significa mantenere e nutrire in modo simultaneo la relazione con il passato e con il presente attraverso le interazioni con un luogo. Allontanarsi, non occuparsi di questo rapporto reciproco ha delle conseguenze sulla salute del territorio e dell'individuo.

Ka maui o ka 'āina a he maui kanaka (The life of the land is the life of the people)

Quello appena riportato è un 'ōlelo no'eau, un proverbio o detto poetico comunemente usato quando si parla hawaiano; un modo di dire che ricorda come il benessere collettivo e individuale sia legato al benessere dell'ambiente. Secondo Kumu Taum, se l'ambiente e il territorio vengono danneggiati e compromessi il prezzo da pagare è la perdita della memoria. Questo il motivo per cui i Kānaka Maoli si prendono cura dei luoghi, non per un atteggiamento altruista verso il benessere della natura: prendersi cura dei luoghi vuol dire assicurare la propria sopravvivenza storica e culturale, significa investire sulla cura della propria cultura. «Between places and people occurs a sharing of being: places carry the energies of people, history, and cultural significance; in turn people carry the energy of places as some part of their being» (Memmot e Long, 2002: 43). «To the Hawaiian mind, this sense of place is inseparable from self-identity and self-esteem» (Andrade, 2014: 9). Il territorio, sostengono molti autori nativi, è l'elemento chiave nell'interazione delle influenze emiche ed etiche che sagomano l'idea d'identità hawaiana contemporanea. Non è quindi un caso che alla base delle ontologie giuridiche indigene, che hanno codificato per secoli il rapporto tra collettivo umano e ambiente, vi sia il principio dell'interconnessione; lo dimostrano le frasi scelte dai movimenti di protesta nativi per la tutela delle proprie "risorse" in questo periodo. "We are the river the river is us" frase utilizzata dalla Standing Rock

Sioux Tribe nel Nord Dakota per proteggere le acque del fiume Missouri e fermare la costruzione del Dakota Access Pipeline; stessa frase utilizzata dalla tribù Maori Whanganui per la tutela del fiume Whanganui in Nuova Zelanda. “*We are Mauna Kea*” frase utilizzata dagli attivisti nativi Kānaka Maoli per l’opposizione alla costruzione del TMT International Observatory sul Mauna Kea sull’isola di Hawai’i; “*e Hawaii au*”, io sono Hawaii, frase utilizzata dai movimenti di sovranità per la tutela del territorio hawaiano dall’espansione statunitense. L’interconnessione, alla base delle ontologie giuridiche native, non mira ad un equilibrio armonico, ma al rispetto delle responsabilità (*kuleana*) e al mantenimento del ruolo (*kulana*) di ciascun elemento che costituisce il territorio. Quest’interconnessione è impressa inevitabilmente nel territorio secondo Kana’iaupuni e Malone: «Place is intertwined with identity and self-determination of today’s Native Hawaiians in complex and intimate ways. [...] Yet, place, in all of its multiple levers of meaning, is one light that many Hawaiians share in their spiritual way-finding to Hawaiian identity, one that is greatly significant to their existence as a people and culture, both past and present» (Kana’iaupuni e Malone; 2006: 282)

Secondo Kumu Ramsay: “Our ancestral wisdom is important and relevant today, in the XXI century, as it was to our ancestor in the XVI century. And I believe her (Aunty Pilahi) message to me and to the rest of the world was there we are all indigenous to some places, not the political indigenous definition, but *we are places, we come from places and those places are in us*. The common place we are all from in Papa Honua, Earth, and when we look at Earth as an island, surrounded by a sea of space, that means we are all islanders. As islanders travelling on this canoe in space we all got to work together, we need all hands in *turbulences*.” Nel 2019, scopriamo che, forse, la predizione della Zia Pilahi si sta avverando; oggi la terra è in “*tumulto*” a causa delle scelte ecologiche degli esseri umani; la proposta di battezzare Antropocene quest’epoca nasce proprio dalla consapevolezza che la specie umana abbia assunto il ruolo di potenza geo-storica. Bruno Latour, uno degli autori che si è maggiormente interessato a pensare l’Antropocene, scrive: «A partire da oggi, la Terra ha una nuova scossa: non perché si sposta e si muove nella sua instancabile, saggia orbita, non perché sta cambiando, dalle sue placche profonde al suo incarto di aria, ma perché si sta trasformando a causa del nostro fare. La natura è stata un punto di riferimento per le leggi antiche e le scienze moderne in quanto priva di soggetto: l’oggettività nella sua accezione legale, emanata da uno spazio senza uomo, che non dipende da noi e da cui eravamo dipendenti de jure e de facto. Eppure, d’ora in poi dipenderà così tanto da noi se starà tremando e se persino noi saremo preoccupati di questa sua deviazione dal suo solito equilibrio. Stiamo disturbando la Terra e la stiamo facendo *tremare*! Ora ha nuovamente un soggetto» (Latour, 2014:3).

A questa presunta “nuova” soggettività alla quale, secondo Bruno Latour, bisogna riconoscere agency, l’etica ecologica Kanaka Maoli risponde con un richiamo alla responsabilità (*kuleana*) per il proprio *landscape*. Ognuno ha l’opportunità di riconnettersi ai luoghi, non importa che si viva in una foresta o una città; l’invito, che secondo Kumu Taum la cultura hawaiana sta facendo al resto del mondo, è quello di trasformarsi nei luoghi a cui si appartiene, in cui si abita e che si frequentano. “Make the place that

you are at, wherever you are, be the place that you belong. How do you do that? *You feed it, and let it feed you.* Shift the thinking from taking to giving, receiving and giving; and in that reciprocity of giving and receiving it acknowledges you, and remembers you and you remember it, and when your DNA goes into the ground the descendances that follow, will say this is where I belong.” L’espressione “*we are places*” si basa sulla reciprocità; instaurare un rapporto con un luogo avvia una dinamica del “dare e ricevere”/“riconoscere e ricordare”; in questa dinamica la responsabilità si circoscrive, si specifica e si manifesta in pratiche ecologico-culturali per il mantenimento del benessere reciproco. Se vediamo il pianeta Terra, chiamato in hawaiano, Papa Honua, come un’isola circondata da un mare spaziale, siamo tutti isolani, e come tali sappiamo che viaggiando su una canoa (nello spazio) abbiamo bisogno di lavorare insieme, ognuno nel suo posto o “luogo” per superare le *turbolenze* di cui ci parlano Latour e Kumu Ramsay.

PARTE I - NATURA

1. *Waiwai*: ecologia del benessere

*E 'ike ka hoku o ka nalu, o hoku' ula, o hoku lei*⁶

“Guarda le stelle delle onde, la stella rossa, la corona di stelle.”

La storia delle Hawaii⁷ come quella di gran parte dell'Oceania inizia con le grandi navigazioni dei *Pacific wayfinders*. Una storia di partenze, di navigazioni, di arrivi, di ritorni, di scomparse, di osservazione di tutti quegli elementi da cui dipendeva la propria sopravvivenza. Oggi le teorie più accreditate sul popolamento dell'Oceania, si basano non più su supposizioni, ma su dati empirici, reperti archeologici ed esperimenti di viaggi su canoe a bilanciere tradizionali. A questi dati si unisce un sapere condiviso nato dalla generosità di chi ancora custodiva le antiche tecniche di navigazione e dal coraggio di chi è andato a ricercarle allo scopo di riportare la tradizione della navigazione senza strumenti di nuovo in vita. Le spiagge del Pacifico sono state testimoni di uomini e donne, navigatori, seduti sulla sabbia o appoggiati ad una palma con lo sguardo all'orizzonte intenti ad osservare l'oceano, le nuvole, i venti, gli uccelli, le onde, le stelle e numerosi altri dettagli, alla ricerca del momento migliore per abbandonare una casa conosciuta nella speranza di trovarne una sconosciuta da costruire. La citazione ad inizio paragrafo richiama, infatti, il rapporto tra navigatori e il manto celeste; indicando come le stelle al tramonto e all'alba vicine all'orizzonte, forniscano indizi sulla rotta navale. L'orientamento nel contesto oceaniano sagoma la percezione della realtà arricchendo di significati culturali l'ambiente geografico ed atmosferico, come è stato evidenziato da numerosi lavori (Basso 1996; Keating 1998; Mawyer & Feinberg 2014). Senza cadere nel tranello del determinismo geografico è tuttavia fondamentale ricollegarsi alla navigazione per comprendere l'organizzazione spaziale e sociale della società hawaiana. Alexander Mawyer, richiamandosi ai lavori dello studioso e attivista George Kanahale, nel contesto culturale hawaiano, sottolinea come l'orientamento spaziale contribuisca a creare un “*sense of place*” fondamentale nella quotidianità nativa contemporanea (Mawyer 2014: 277). «No genealogical chant was possible without mention of personal geography; no myth could be conceived without reference to a place of some kind; no family could have any standing in the community unless it had a place; no place of any significance, even the smallest, went without a name; and no history could have been made or preserved without reference, directly or indirectly, to a place» (1993:175–176). È nel rapporto con i “luoghi” e nell'abitare un mondo monopolizzato dall'oceano e uno radicato alla terra che i Kānaka Maoli

⁶ Estratto da un canto nella storia di Paka'a e Kuapaka'a

⁷ Nella trascrizione dell'ortografia di toponimi delle isole hawaiane, uso la consonante occlusiva gutturale. – 'okina ('); mentre, in riferimento all'arcipelago nel suo complesso o in aggettivi, conservo la versione anglicizzata Hawaii, ciò consente di distinguere più facilmente le Hawaii come arcipelago da Hawai'i l'isola propriamente detta. È tuttavia consuetudine nei testi riferirsi all'arcipelago come Hawai'i con la consonante okina, come anche all'isola parte del medesimo arcipelago.

sviluppano il concetto di “benessere”, termine tradotto in hawaiano con *waiwai*⁸. Di ogni parola in hawaiana vi sono numerose traduzioni legate sia ai livelli di significato, qui riportate in nota, sia all’etimologia popolare che spesso, ma non sempre, differisce da quella scientifica; tuttavia, durante le interviste sul campo e nel linguaggio comune questo termine è stato sempre utilizzato per riferirsi al concetto di “ricchezza” o “benessere”. *Waiwai* letteralmente è la doppia ripetizione del termine “acqua dolce”. Probabilmente l’acqua dolce rappresentava un elemento centrale per il sostentamento della comunità, “prendersi cura dell’acqua” – *mālama i ka wai* – era un *kuleana* “responsabilità” condivisa; ciò ha fatto sì che il termine “*waiwai*” sia inizialmente entrato nel linguaggio con il significato di “bene” e/o “proprietà”, per poi modificarsi nel tempo arrivando ad accogliere il senso più ampio di benessere e ricchezza. Riconoscere un bene ambientale come l’acqua quale fonte di benessere sfida le tradizionali nozioni occidentali; nel contesto hawaiano, probabilmente, la ricchezza di una persona o di una collettività era determinata dall’accesso all’acqua. Molti antropologi si sono interessati alle dinamiche tra strutture idriche e sistemi culturali e politici, tuttavia, come afferma Mauro Van Aken, pochi hanno dato centralità all’acqua come vettore che interconnette diverse risorse e molteplici settori economico-sociali. «Un sistema irriguo, come sistema e realtà socio-culturale, definisce e mette in relazione molteplici dimensioni. È innanzitutto una rappresentazione e organizzazione culturale di uno spazio, di un territorio, di un ambiente; in secondo luogo, veicola idee del tempo sociale: è poi connesso a sistemi politici e flussi di potere; dipende infine dai diritti di proprietà dell’acqua, relazionati alle modalità giuridiche nel definire la gestione della terra o di altre risorse ambientali connesse» (Van Aken 2012: 82). Nel contesto hawaiano l’acqua dolce fornisce la possibilità di coltivare cibo in un oceano d’acqua salata. L’acqua è, altresì, riconosciuta come fonte di vita; senza *wai*, *kalo* – il taro⁹ non avrebbe potuto essere prodotto in quantità massicce né sarebbe stato in grado di sostenere una popolazione in crescita. Vedere il benessere come un bene ambientale condiviso è la prospettiva che si privilegerà per avviare un lavoro comparativo con le tradizionali nozioni ecologiche occidentali. Le isole, ci spiega Adriano Favole (2010; 2018) sono laboratori di geo-creatività umana, dove innovazioni culturali e sociali danno risposte a bisogni locali, tuttavia come ha affermato, la biologa e scienziata sociale, Eleanor J. Sterling: “*we need to islander our planet*¹⁰”: è probabile che si guarderà sempre più alle isole per cercare, e forse trovare, risposte alle crisi economico-ambientali dei nostri tempi. Il sapere ecologico, iscritto nel rapporto bio-culturale delle popolazioni del Pacifico con l’ambiente, può contribuire agli sforzi globali

⁸ Dizionario Nā Puke Wehewehe: Goods, property, assets, valuables, value, worth, **wealth**, importance, benefit, estate, use; useful, valuable, rich, costly, financial. See kumu waiwai, waiwai ‘ole. Waiwai i hao ‘ia, booty, spoils, goods of any kind seized or appropriated. Waiwai kīko‘olā, miscellaneous valuables. Ho‘oponopono waiwai, administrator of property or of an estate. Waiwai loa‘a ma ke kolohe, ill-gotten gains. Komike waiwai, financial committee. ho‘owaiwai To enrich, bring prosperity.

⁹ Colocasia esculenta, è una pianta della famiglia delle Araceae comunemente conosciuta con il nome polinesiano di taro.

¹⁰ Appunti personali durante la 7th International Conference on Environmental Future Humans and Island Environments, University of Hawai‘i at Mānoa, 16 – 20 April 2018, Honolulu.

nel pensare le sfide ambientali; questa consapevolezza ha motivato il viaggio triennale intorno al globo della canoa Hokule'a, portavoce del messaggio: *Mālama Honua* "prendiamoci cura della Terra". Alle Hawaii, oggi, assistiamo ad un recupero dei concetti nativi di "sostenibilità" e "rapporto con la natura", tuttavia, nel mondo più a occidente e più a oriente delle Hawai'i, il concetto di benessere e ricchezza è figlio di un diverso percorso culturale incentrato sulla logica del mercato. Un mercato che oggi si è impossessato del suffisso "eco", richiamandosi al termine "ecologia" coniato nel 1866 da Ernst Haeckel¹¹ per indicare «la scienza dell'insieme dei rapporti degli organismi con il mondo circostante». Oggi il termine "eco", spogliato della sua etimologia, viene ab-usato e trasformato in prefisso sicuro e familiare malleatore di vendite, diventando un "facciamo finta che..."¹². "Facciamo finta che" il nostro acquisto non abbia nessun impatto ambientale, né in fase di produzione né di consumo o smaltimento; "facciamo finta che" eco- garantisca di preservare il pianeta. Tutte queste illusioni portano l'acquirente e il venditore a sentirsi «amici della Terra», credendo che il proprio comportamento sia meno inquinante. L'ecologia si assume l'impellente e originale incombenza di richiamare l'autocoscienza delle popolazioni del mondo (Lanternari: 2003), tuttavia l'autocoscienza non si traduce in responsabilità. "Eco" non è più la nostra casa o l'ambiente, ma uno slogan di sicuro successo, che finge di responsabilizzare quando invece scinde il rapporto con l'ambiente. Secondo Damiano Bondi "questa tendenza ad una declinazione epistemologicamente debole, ma socialmente ed eticamente forte, dell'ecologia è iniziata già nel secolo scorso, nel contesto anglosassone" (2015: 13). "Eco", oggi, è diventata una parola socialmente forte, capace di tenere insieme gruppi di consumatori in una grande illusione collettiva, che si tratti di automobili, lettieri per gatti, pizze, alberghi o preservativi.



Imm: tratte da ricerca su google immagini con soggetto "Eco".

Tuttavia, da un punto di vista scientifico l'ecologia può ancora essere definita come il discorso sull'ambiente come nella prospettiva di Tim Ingold, nella quale l'ambiente diventa la casa di tutti gli organismi viventi. Ingold, antropologo inglese, riflette su un aspetto fondamentale della vita: la sua continuità, questa prospettiva gli permette di vedere l'ambiente sempre in costruzione e mai dato o finito. Un essere umano o un animale che si sviluppa in uno determinato contesto, secondo Ingold, incorporano le forme e le abitudini dell'abitare locali. Ingold spiega che il corredo genetico animale o i piani mentali degli esseri umani devono scendere a patti con la materialità del mondo senza che la forma

¹¹ Ernest Haeckel, *Forme in evoluzione. Morfologia del vivente e psicologia cellulare*, Editore Mimesis, 2016

¹² Rimando ai metaloghi di Gregory Bateson.

possa essere semplicemente imposta, per cui l'ontogenesi non è semplicemente rivelatrice, ma anche generatrice di forma. Questo avvicina gli esseri umani agli altri animali trasformando i mondi che abitano in laboratori d'interconnessioni. Se ci appropriamo della prospettiva di Ingold, un territorio si abita. L'abitare inevitabilmente costruisce un rapporto con l'ambiente che diventa testimone dell'instaurarsi di tutta una serie di relazioni che legano un collettivo di umani e non umani che "abitano" lo stesso luogo. In questa prospettiva, il termine *'āina* in hawaiano richiama la dimensione della casa e dell'abitare di Ingold. Sul dizionario di lingua hawaiano-inglese¹³ alla voce *'āina* si legge: *Land, earth. Cf. 'ai, to eat; na, the source.* Quindi possiamo tradurre *'āina* come ciò che sfama, la fonte del cibo, *'ai* "mangiare" *na* "la fonte". *Land*, è un termine ibrido tra terra, luogo e territorio, indica un'area precisa che si abita e nel farlo si entra in un *continuum* di vita che costituisce la realtà sociale, culturale e biologica definita il proprio mondo. Sia che si tratti della propria "casa" sia della "fonte" di sussistenza (il territorio) vi è una dimensione comune, quella di prendersi cura, tutelare, occuparsi di qualcosa che garantisce e porta benessere. Questo qualcosa è un luogo che costruisce il senso del sé di un gruppo che si riconosce interconnesso a una moltitudine di esseri viventi e non (pietre, eventi atmosferici e antenati) che condividono lo stesso spazio geografico anche se non temporale. In un'intervista sul campo alla mia domanda che cosa fosse *'āina*, mi è stato risposto che è la fonte di tutto.

"First of all, we have to ask our self how did we get here? Where are we going? Let's look at what we have done and how has influence where we are. *From roots to fruits.* We have to acknowledge the source of everything, the place we are in, the *'āina*, the land. Using the practices, the knowledge, the *'ike* (knowledge) of our ancestors, we can inform and inspire. One of the value statements is *lokahi* (unity, oneness, to honor the place in front of us) and *laulima*: coming together. So *lokahi laulima!* If you don't participate you don't eat. Today we hunt and gather information, we come a long way but there are a lot of things that are within us that are in this place, this *'Āina*, that can provide us guidance for the future."¹⁴

Vi sono numerosi spunti in questo estratto d'intervista. Primo fra tutti il fatto che oggi siamo ancora cacciatori raccoglitori, l'unica differenza è che raccogliamo e cacciamo informazioni; il luogo "*place*" è custode di queste informazioni che diventano non solo utili, ma fondamentali per affrontare le sfide future. Il richiamo è quello che collega le radici ai frutti. Non ci si riferisce solo al collegamento tra diverse generazioni, ma al processo stesso del divenire, di "fare" cultura, di antropo-poiesi (Remotti 1996), di esprimersi attraverso "*practices*" che motivano e ispirano all'azione. Le azioni di tutela dell'ambiente nascono da pratiche culturali che collegano l'ecologia al territorio (*'āina*) attraverso la consapevolezza che l'essere umano sia un elemento del *landscape* nel quale operi partecipando alla costruzione di quello che definiamo ambiente. Nell'intervista viene usata l'espressione: *if you don't participate you don't eat*,

¹³ Mary Kawena Pukui & Samuel H. Elbert, *Hawaiian Dictionary*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1986.

¹⁴ Intervista a Kumu Ramsay Mailani Taum, Waimanalo, marzo 2017.

se non entri nel rapporto e non ti riconosci parte attiva del tutto, sei tagliato fuori dal processo del diventare, dell'essere; in quanto si diventa, si "è", solo in un rapporto collettivo con il luogo e gli esseri che lo popolano. Ramsay Taum ci invita dicendo: "*So lokahi laulima*" tradotto in "uniamoci ad onorare il luogo che ci permette di essere", partecipando, riconosciamo il rapporto che lega i soggetti viventi. È questo rapporto di partecipazione di un collettivo eterogeneo, che ho voluto indagare durante il lavoro sul campo, nel tentativo di analizzare le influenze delle connessioni tra gli elementi nel posizionare e pensare sè stessi. Connessioni che influenzano profondamente la cultura hawaiana e come viene presentata all'antropologo. Il tentativo è stato quello di scrivere una eco-etnografia, un'etnografia dei viventi e dei loro rapporti visibili e invisibili con l'ambiente. Attraverso questo approccio la quotidianità e i luoghi si trasformano brulicando d'interazioni nel momento in cui si questionano e ridefiniscono le categori; liberi dalle tassonomie del passato si apre il "vivente" a insetti, animali, spore, agenti atmosferici, e nel caso hawaiano a pietre e acque. Eduardo Kohn¹⁵, antropologo, riflette sull'incapacità della riflessione antropologia di focalizzarsi proprio su quest'aspetto, parte integrante di qualsiasi etnografia, e al contempo sottolinea l'importanza di questi rapporti inter-viventi per comprendere cosa significhi fare umanità¹⁶. « [...] we are not able to see the myriad ways in which people are connected to a broader world of life, or how this fundamental connection changes what it might mean to be human. And this is why expanding ethnography to search beyond the human is so important. (...) In fact, along with finitude, what we share with jaguars and other living selves – whether bacterial, floral, fungal, or animal – is the fact that how we represent the world around us is in some way or another constitutive of our being» (2013: 6).

Come rappresentiamo il mondo che ci circonda (l'ambiente) è costitutivo del nostro essere. È una prospettiva interessante; se ci avviciniamo alla rappresentazione del mondo attraverso una prospettiva che riconosce la totalità del mondo dei viventi nei loro rapporti, cosa descriveremmo? Secondo uno dei miei informatori si paleserebbe il ruolo centrale dell'aria nella relazionalità con l'ambiente. «When we (Kānaka) *honi*¹⁷ we share the same air that connect us with everything, we cannot keep it in, we cannot steel it a way, we need to always give back. We cannot keep it out! It is a relationship it is in you, you are in it. In order to build peace, we need a common ground, instead today we live in countries surrounded by borders that now define us. We have built an economy based on extraction not attraction. We forgot that what connect us is the air, the common air that we all share common to human and to animal, this is *aloha*¹⁸». La spiegazione è semplice ci siamo dimenticati di essere tutti connessi dall'aria che umani e non umani respirano, si scambiano e utilizzano, ciò ha favorito lo sviluppo di un'economia basata

¹⁵ Eduardo Kohn, *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkeley, 2013

¹⁶ "Fare umanità" è un concetto chiave del lavoro di Francesco Remotti si veda (Remotti: 1995, 2000, 2003)

¹⁷ Honi è un saluto polinesiano in cui due persone si salutano premendo il naso e inalando simultaneamente.

¹⁸ Intervista con Kumu Ramsay Mailani Taum, Kahala, aprile 2018.

sull'estrazione delle risorse (minerarie, agricole, energetiche) e non sull'attrazione, sul dialogo e la negoziazione con gli altri elementi che abitano l'ambiente e condividono la stessa atmosfera. Tutte le culture hanno da sempre utilizzato le risorse naturali, ma con le quali hanno anche spesso instaurato dialoghi costitutivi di particolari ontologie. Secondo il pensiero di Kumu Taum, citato in precedenza, lo spirito di questa connessione biologica risiede nel concetto hawaiano di *aloha*; il suo compito è condividere questo sapere con il resto del mondo, per tenere fede ad una promessa fatta ad uno dei suoi maestri indigeni, Auntie Pilahi Pahi, conosciuta come "*keeper of the secrets of Hawai'i*", la custode del sapere segreto hawaiano, una filosofa e poetessa kanaka riverita e stimata che aveva predetto che un giorno il mondo si sarebbe rivolto alle Hawaii per essere curato. Solo lo spirito del *aloha*, declinato in questo modo, potrebbe salvare il mondo.

Consapevole che non esista un concetto univoco di epistemologia hawaiana indigena, sono tuttavia convinta che molti concetti alla base delle diverse epistemologie indigene risuonino e si richiamino. Come affermano gli autori di *Making Kin with the Machines* quando affermano: «Man is neither height nor centre of creation. This belief is core to many Indigenous epistemologies. It underpins ways of knowing and speaking that acknowledge kinship networks that extend to animals and plants, wind and rocks, mountains and oceans. Indigenous communities worldwide have retained the languages and protocols that enable us to engage in dialogue with our non-human kin, creating mutually intelligible discourses across differences in material, vibrancy, and genealogy» (Lewis, Arista, Pechawis, Kite:2018). Anche le argomentazioni scientifiche hanno ridimensionato il ruolo dell'essere umano: a partire dalle teorie di Charles Darwin che ha riscritto il ruolo della specie umana nel regno vivente. Oggi, infatti, siamo consapevoli che tutti gli esseri viventi sul pianeta sono fra loro imparentati, dai mammiferi alle alghe, dai batteri alle piante, grazie all'universalità del codice genetico¹⁹ e molti altri aspetti tra cui le dinamiche del sistema nervoso. Lavori recenti stanno rivalutando quelle che vengono chiamate le "intelligenze in natura" come la comunicazione tra gli alberi e le dinamiche del sistema nervoso delle piante.

Estendere all'ambiente, alla terra – *āina*, e al mondo non-umano, il riconoscimento che è nella relazione con questo altro collettivo che l'essere umano sagoma la sua realtà è la chiave di accesso per comprendere le interazioni con il non-umano nella eco-cosmologia hawaiana. Questi rapporti con il collettivo non umano sono veicolati e governati dal "senso di responsabilità" (*kuleana*). Questa prospettiva analitica ispira la mia ricerca, che si unisce a quella produzione di sapere accademico che negli ultimi trent'anni ha cercato di mettere le basi per un nuovo paradigma interpretativo. Vine Deloria Jr., spiega come questo "senso di responsabilità" sia alla base di due atteggiamenti (*attitude*): «One attitude is the acceptance of self-discipline by humans and their communities to act responsibly toward other forms of life. The other attitude is to seek to establish communications and covenants with other

¹⁹ Tutti gli esseri viventi utilizzano lo stesso sistema per trasmettere le informazioni genetiche e leggerle attraverso la corrispondenza tra DNA e proteine.

forms of life on a mutually agreeable basis» (Vine Deloria Jr. 1999 :50–51). Il primo atteggiamento è la consapevolezza dei limiti, il secondo la comunicazione con gli altri “viventi”.

L'ipotesi che si vuole presentare in questa tesi è che sia, o dovrebbe essere, il *kuleana*, nato da questa relazionalità e partecipazione in un collettivo eterogeneo impegnato in una reciproca condivisione di visioni, a sagomare la responsabilità ecologica. Un esempio concreto in questa direzione è l'istituzione da parte del governo di Palau di un '*eco-pledge*' obbligatorio per i turisti. Palau è la prima nazione al mondo a modificare le leggi sull'immigrazione per la protezione ambientale. Dal dicembre 2017 tutti i turisti devono impegnarsi firmando sul proprio passaporto un “contratto” che li obbliga ad agire in modo ecologicamente responsabile sull'isola, per il bene dei bambini di Palau e delle future generazioni. Sul sito dedicato del governo dei Palau viene sottolineata l'importanza del coinvolgimento dei bambini nella stesura del *eco-pledge*; i bambini sono parte attiva, oggi, di questo impegno e rappresentanti domani, di quelle generazioni invisibili di fruitori dei benefici dell'iniziativa.



Imm: riporata dal sito del governo di Palau <https://palaupledge.com>

"La conservazione è al centro della nostra cultura", afferma il presidente di Palau, Tommy Remengesau. Il governo di Palau ha la responsabilità di proteggere l'80% delle acque del Paese, la più grande percentuale di territorio marino protetto di qualsiasi nazione nel mondo.

«It is our responsibility to show our guests how to respect our island home, just as it is their duty to uphold the signed pledge when visiting» (Tommy Remengesau, Presidente della Repubblica di Palau). Il "Palau Pledge" è parte di una strategia politica per la gestione dei flussi migratori e del turismo. Il "pledge" si presenta sotto forma di una tradizionale poesia a cinque strofe, questo per rivendicare il carattere autoctono dell'iniziativa, ed ha lo scopo di veicolare un forte impegno per la conservazione ambientale che viene preso sia dal governo sia dai turisti, che si troveranno impresso, in inchiostro indelebile, il "pledge" sul passaporto. Viene richiesto al visitatore di firmare il *pledge* sul proprio

passaporto, che diventa simbolo di un impegno preso con consapevolezza infatti è preceduto da un video riprodotto obbligatoriamente su tutti i voli in arrivo.

Il video inizia con un'affermazione:

"Legends help Palau preserve its past"

e prosegue con una domanda:

"But can they protect its future?"

Lo spettatore è successivamente trasportato attraverso l'arcipelago sorvolando le isole, testimone del racconto della storia del Gigante. Una creatura di grandi dimensioni con sembianze antropo-zoomorfe che un giorno visitò Palau, cibandosi di animali, frutta e facendo provviste di gusci di tartaruga. Un gruppo di bambini dopo averlo seguito, lo riprende spiegandogli che se tutti prendessero senza ritegno non esisterebbe più un paese per loro dove crescere. Il gigante inconsapevole della sua forza, chiede ai bambini cosa può fare per Palau, i bambini gli insegnano - *how to take care* - come "prendersi cura" del luogo elencando i divieti e gli obblighi presenti nel *eco-pledge*. Vi sono numerosissimi riferimenti in questo video che permettono importanti riflessioni antropologiche e ecologiche su quest'iniziativa. Il video segue il ritmo di un racconto mitologico, con un'interazione grazie alla computer grafica che permette ai bambini e al gigante d'interagire nella realtà mitologico-virtuale, tuttavia i tempi e la morale si richiamano a precetti e norme che riporta al linguaggio dei diritti e della convivenza sociale.

Il turismo è il principale settore economico di Palau²⁰ e l'ambiente è la sua massima attrazione: barriere coralline, lagune e foreste tropicali fanno da cornice a quest'arcipelago, tuttavia l'aumento della pressione umana minaccia il fragile ecosistema insulare. Il Presidente di Palau ha affermato che l'impatto del turismo di massa per Palau sarà lento, ma le conseguenze sono ben note: la scomparsa delle barriere con ripercussioni devastanti per la salute dell'oceano, l'aumento degli effetti del cambiamento climatico. Rifiuti e prodotti chimici popoleranno le spiagge e compromettono la salute dell'ambiente, le specie in via di estinzione potrebbero scomparire per sempre. Lo scenario è un film già visto, non perché tutti noi abbiamo un riferimento cinematografico in comune, ma perché è ciò che stiamo vedendo accadere al mondo intorno a noi. Tuttavia, continua il primo cittadino di Palau, apportando cambiamenti ora, la speranza è d'invertire questo processo per preservare e proteggere Palau.

È indubbio che Palau vanti importanti primati mondiali nella conservazione. Primo paese a creare un santuario per gli squali nelle sue acque nazionali, primo a vietare la pratica distruttiva della pesca a strascico, e nel 2015 instaura il Palau National Marine Sanctuary: la più grande no-take zone integralmente protetta del mondo. Tuttavia, questi primati sono stati raggiunti grazie alla ridotta dimensione territoriale, alla bassa densità demografica, a un'incostante storia coloniale e alla successiva

²⁰ Palau con la sua popolazione di circa 21.000 abitanti ha accolto circa 138.000 turisti nel 2016 fonte <https://www.worlddata.info/oceania/palau/tourism.php>

ascesa verso l'indipendenza²¹. Questo non toglie l'importanza dell'iniziativa del *eco-pledge*, che può essere vista come l'esempio di un compromesso tra la visione indigena e quella occidentale del concetto di sostenibilità.

Un concetto, quello della sostenibilità che viene rispettivamente interpretato attraverso due etiche distinte, quella del rispetto dell'ambiente e quella della responsabilità verso l'ambiente. Il rispetto, dal lat. *respēctu(m)*, propr. 'guardare indietro', quindi considerare, aver riguardo, è quel sentimento che induce a riconoscere diritti, ruolo, dignità e decoro a persone o cose e che fa astenere dal recare loro offesa. La dinamica del rispetto implica due posizioni distinte: quella di colui che riconosce il rispetto, che si pone davanti, e quella di colui a cui è riconosciuto, che si trova in una posizione subalterna. Il rispetto dell'ambiente, a cui oggi media e i movimenti per la tutela del pianeta si rifanno, non dialoga, non stabilisce rapporti reciproci con il collettivo non-umano, ma esorta alla conservazione, al riguardo delle risorse per la sopravvivenza della specie umana. Il benessere della società non dipende dal benessere del territorio, postulato che invece, è alla base del senso di *kuleana* (responsabilità) hawaiano. Il *kuleana* si fonda su un'etica per la quale ogni diritto o privilegio che gli esseri umani si riconoscono, è il frutto dell'adempimento delle proprie responsabilità nei confronti dell'ambiente. Il posizionamento dei Kānaka Maoli è chiaro, gli aborigeni hawaiani sono i fratelli minori dell'ambiente, adempiere al proprio *kuleana*, significa prendersi cura del rapporto con i parenti più anziani; questa presa di responsabilità garantisce la continuità spirituale e materiale alla società. Il posizionamento in questo caso prevede una condivisione genealogica che indica l'essere umano quale ultimo e più inesperto membro di una famiglia pre-esistente.

L'uso di una cornice di senso indigena, in questo lavoro di ricerca, mira a trovare canali di comunicazione attraverso passaggi epistemologici concreti e palpabili. Manu Aluli Meyer, epistemologa e filosofa nativa hawaiana ha esplorato nel suo lavoro le differenze tra «Hawaiian and Western way of knowing. Arguing that empiricism is culturally defined» (Meyer 2001: 145). In base ai suoi studi, la Meyer, afferma che la premessa ontologica dell'empirismo hawaiano è la concezione che il mondo sia vivo e strabordante di significati; conclusione a cui sembrano essere arrivati anche i principali autori della "svolta ontologica" Bruno Latour, Philippe Descola, Eduardo Viveiros De Castro, ma anche Anna Tsing, Tim Ingold e Marilyn Strathern. Le due strade, quella dell'epistemologia nativa e quella della svolta ontologica, si allineano ritrovandosi nel pensare, l'una, e nel ripensare, l'altra, le relazioni tra esseri umani e vari tipi di entità non umane. Viene, quindi, proposta una nuova simmetria tra umani e non umani e i dualismi, cari al pensiero filosofico nostrano, vengono sostituiti dall'emergenza di una pluralità di ontologie fluide.

²¹ La Spagna colonizza l'arcipelago nel XVIII secolo, successivamente venduto alla Germania nel 1899, viene poi occupato dal Giappone allo scoppio della prima guerra mondiale che lo governa con un mandato di controllo fino alla fine della seconda guerra mondiale, quando le isole passano agli Stati Uniti sotto l'egida delle Nazioni Unite quale parte del Territorio fiduciario delle Isole del Pacifico. Palau è stato l'ultimo territorio a rientrare nella sfera di competenza del Consiglio di Amministrazione Fiduciaria delle Nazioni Unite, diventato indipendente nel 1994. Già nel 1979 la popolazione aveva votato per l'autonomia rifiutando l'unione con gli Stati Federati della Micronesia.

Questa nuova dimensione ontologica verrà analizzata alla fine del lavoro di ricerca nel capitolo “Politiche della natura”.

2. Natura e Ambiente: termini in balia di correnti storico culturali

Quando inizio la lettura di un libro ho l'abitudine di aprirlo alla fine e leggere l'ultima frase, forse è la curiosità di sapere cosa l'autore ha voluto affidare alle ultime parole; racchiudono il senso del testo? Esprimono l'insofferenza della conclusione del lavoro di scrittura? Sono forse l'inizio di un futuro lavoro? Sono domande alle quali cerco di dare una risposta. Tuttavia, qualche anno fa aprendo un testo²² mi sono soffermata sul retro dell'ultima pagina dove era riportata questa citazione:

“Questo volume è stato realizzato nel rispetto dell'ambiente,
utilizzando carte che impiegano cellulosa proveniente
da foreste gestite in modo ecosostenibile.”

Una serie di domande è nata spontanea, che cos'è l'ambiente? Cosa significa rispettare l'ambiente gestendo una foresta in modo ecosostenibile? Le foreste rappresentano l'ambiente? Una foresta può comportarsi in modo ecosostenibile?

In questo capitolo ho sentito la necessità di fare chiarezza su alcuni termini chiave della ricerca: “ambiente” e “natura”. Esiste una definizione del mondo naturale? Se esiste, qual è la definizione data dalla nostra società e come differisce da quella del mondo nativo hawaiano?

Il concetto di Natura si è andato sempre più appoggiando a quello di Cultura, fino a diventarne inseparabile, creando quel dualismo Natura/Cultura che ancora oggi perpetua e conferma sé stesso nella sua opposizione. Tuttavia, l'antropologia ha concentrato maggiormente il suo interesse sul concetto di Cultura piuttosto che su quello di Natura, anche se non mancano lavori di antropologi che si sono confrontati con questo tema. Negli ultimi decenni, invece, numerosi autori si sono occupati della dinamica tra Natura e Cultura, riconoscendo che la Cultura non è un fatto esclusivamente umano (Tim Ingold 1992; Jeremy Narby 2005; Francesco Remotti 2011). Lévi-Strauss aveva già notato come le linee di confine tra il dominio della Natura e quello della Cultura stessero sfumando lasciando successivamente spazio all'idea che sia la Natura che la Cultura fossero dei “costrutti culturali” (Remotti) interpretati e vissuti a seconda delle prospettive scelte dalle diverse popolazioni; con la svolta ontologica assistiamo, sempre nell'abito antropologico, ad una ridefinizione del termine Natura che si moltiplica nel multinaturalismo di Eduardo Viveiros de Casto e si “agentivizza” nell'Actor Network Theory di Bruno Latour.

Il percorso storico ha indubbiamente sagomato il significato e l'uso che oggi viene fatto del termine Natura, tuttavia, non è qui mia intenzione sintetizzare un dibattito enorme intorno a questo termine, ma coglierne alcuni aspetti rilevanti per la definizione di ambiente e natura al fine d'instaurare un dialogo comparativo a partire dall'etnografia hawaiana.

²² AA.VV., Le case dell'uomo abitare il mondo, De Agostini libri S.p.A., Novara, 2016

Per questo motivo ho scelto di selezionare alcuni aspetti del concetto di Natura su cui riflettere: 1) il significato e sulla confusione tra i termini “natura” e “ambiente”, che caratterizza il linguaggio odierno; 2) l’analisi della critica al concetto di Natura nel percorso antropologico odierno, 3) la definizione del termine “natura” nel contesto hawaiano.

2.1 “Natura” e “ambiente” nel linguaggio odierno

L’enciclopedia Treccani alla voce *ambiente* cita: “L’ambiente è tutto ciò che circonda e con cui interagisce un organismo. Il concetto di a. è quindi relativo e comprende tutte le variabili o descrittori biotici e abiotici in cui un organismo vive e con cui interagisce nel corso della sua esistenza.” Nello stesso testo alla voce *natura* si legge: “natura è il sistema totale degli esseri viventi, animali e vegetali, e delle cose inanimate che presentano un ordine, realizzano dei tipi e si formano secondo leggi.”

Il termine “ambiente” viene utilizzato riconoscendo un’*agency* al soggetto che vi si relaziona e interagisce con esso, poiché ne fa parte; mentre con “natura” si fa riferimento al sistema ecologico nella sua interezza, osservato dall’esterno. Un esempio per comprendere a fondo la differenza tra questi termini è immaginare un corvo su un ramo di pino: “l’ambiente” definisce la relazione e le interazioni tra un corvo sul ramo di un pino e tutti gli altri animali che abitano la pianta, le miriadi di connessioni tra la produzione di resina e di pigne del pino e l’approvvigionamento alimentare e la protezione che fornisce agli elementi di un bosco; mentre la “natura” è lo stesso corvo sullo stesso pino visto con un binocolo in un bosco dove si trovano centinaia di altri alberi, animali e micro-organismi.

Se ci confrontiamo con altre lingue, scopriamo che questi due termini veicolano concezioni diverse e il loro utilizzo, per esempio tra italiano e inglese, presenta delle sfide interessanti. Nella Encyclopedica Britannica alla voce *environment* troviamo: “Environment, the complex of physical, chemical, and biotic factors that act upon an organism or an ecological community and ultimately determine its form and survival.” Mentre alla voce *nature* si legge: “Nature, broadly defined, refers to the physical (natural, material) world at all levels (subatomic to cosmic), especially when regarded as distinct from human beings and those things generated or substantially altered by humans. The term encompasses the universe of living organisms and their components (cells, plants, animals, fungi, taxa, etc.), inanimate entities (rocks, abiotic natural resources, etc.), ecosystems (aquatic, terrestrial, wetland, etc.), landscapes and geological formations (mountains, rivers, beaches, waterfalls, etc.), phenomena (weather, tornadoes, hurricanes, sunsets, etc.), forces and processes (laws of nature), and even the cosmos itself.”

Per quanto riguarda il concetto di “ambiente” non vi è una grande differenza: entrambi i termini, in italiano e inglese, sottolineano che sia l’ambiente a garantire la sopravvivenza della collettività che lo costituisce attraverso i rapporti e le interazioni. Se invece analizziamo il termine “natura”, notiamo subito una differenza sostanziale: *nature*, in inglese, elimina la presenza dell’essere umano

sottolineandone l'operato trasformativo riferendosi a due collettivi distinti seppur coesistenti nel sistema natura: uno di viventi (cellule, piante, animali, invertebrati) e uno di non viventi (rocce). Un elemento in comune invece, è il richiamo ad un ordine e a delle leggi che organizzano il sistema natura. Ho voluto soffermarmi su questa differenza terminologica per evidenziare come in due lingue, l'italiano e l'inglese, vi siano già delle differenze di definizioni e come queste due nozioni siano già di per sé problematiche, per sottolineare come il lavoro di traduzione della eco-cosmologia hawaiana si complichino non soltanto per la difficoltà della traduzione nelle due lingue riceventi di questo lavoro, ma soprattutto per il fatto che nella lingua hawaiana non esistano due termini per identificare la natura e l'ambiente. Infatti, nel dizionario di hawaiano – inglese Nā Puke Wehewehe, la ricerca del termine ambiente rimanda al termine – *place* – tradotto con *wahi, kahi, kaha, kauwahi*, termini che indicano il concetto di “località”, mentre se si cerca il termine “natura” la voce riportata è: “*No word for nature in the sense of outdoors.*” Questo non vuol dire che i Kānaka Maoli non si riferiscano all'ambiente e non abbiano elaborato un'elegante costruzione della natura, significa che questo processo non ha seguito le stesse tappe storico-culturali che hanno portato al dualismo nel pensiero europeo.

2.2 La critica al concetto di Natura nell'antropologia contemporanea

I tre autori, forse più rappresentativi, della “svolta ontologica” Phillippe Descola, Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro hanno proposto, ognuno per conto proprio, una “genealogia” dei dualismi tra natura e cultura, natura e società, soggetto ed oggetto, individuo e società, persone e cose, e mentale e materiale (Mancuso 2016; 98). Secondo questi autori negli ultimi vent'anni si è assistito ad una decostruzione dei dualismi che hanno segnato la storia dell'Europa e hanno influenzato le culture vittime della colonizzazione. La decostruzione dei dualismi si è velocizzata con l'aggravarsi della crisi ambientale che ha portato alla ribalta modi altri, che spesso vengono chiamati “ontologie”, per relazionarsi con l'ambiente e gestire i rapporti tra ciò che Latour definisce collettivo “umano e non umano”. Ciò ha spinto questi autori ad indagare la costruzione del concetto di Natura, Latour prevalentemente con un lavoro “genealogico” sul pensiero europeo, Descola e Viveiros de Castro in primo luogo a partire dalle loro etnografie di piccoli popoli indigeni amerindiani, e le implicazioni storico politiche che ha avuto. Phillippe Descola, in *Natura e Cultura*, scrive: «L'affermazione dei dualismi tra natura e cultura è il prodotto di una genealogia complessa che ha i suoi antecedenti nel particolare sviluppo storico del Vecchio Continente» (Descola 2014: 239), prosegue indicando quelle che, secondo lui, sono le tappe di questa genealogia. La sua analisi inizia dai grandi filosofi greci, in particolare i sofisti e i filosofi ionic i quali iniziarono a proporre cause fisiche per dare una spiegazione dei fenomeni naturali; questo seme di “coraggio” epistemologico, che permise il salto dalla sussistenza all'osservazione della natura come laboratorio, sarà successivamente concretizzato da Aristotele con “l'oggettivazione” della natura. Aristotele procede ad una meticolosa divisione e «classificazione degli esseri a seconda delle specificità fisiche che permettono di svolgere determinate funzioni, occupandosi

della Natura come somma degli esseri che presentano un origine e che sono sottomessi a delle leggi» (Descola: 90). L'immensa suddivisione di Aristotele struttura e legittima la visione della natura presa nell'osservazione di un singolo rappresentante, allontanandolo dall'universo dei rapporti che costruisce un eco-sistema. Si concentra sulle caratteristiche della coccinella, per esempio, non sulle sue abitudini alimentari o sul sottobosco dove vive, ma sul numero di puntini, sul tipo di ali, sulla specificità che fa della coccinella un essere denaturalizzato. «Decontestualizzando le entità della natura, organizzandole in una tassonomia esaustiva di tipo causale, Aristotele fa sorgere un dominio di un oggetto originale che presterà all'Occidente molti tratti della sua strana singolarità» (ibid). Descola procede individuando la seconda tappa della formazione del concetto di Natura nella teologia cristiana che consegna la Natura in *affido temporaneo* agli esseri umani. Non solo l'uomo viene creato prima delle altre creature, ma gli vengono affidati due compiti fondanti: il compito di dominare la natura e di darle nomi.

Dio li benedisse e Dio disse loro:
«Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra
soggiogatela e dominate,
sui pesci del mare
e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente,
che striscia sulla terra». (Genesi 1:28)

L'antropocentrismo ontologico presente nel cristianesimo riconosce, inoltre, all'uomo il diritto di ordinare la natura, infatti sempre nella Genesi viene affidato ad Adamo il compito di dare il nome agli animali.

Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile. (Genesi 2:20-21).

Nel pensiero di molte tradizioni il nome è un attributo mistico e potente. Nell'antica Grecia si credeva di poter controllare gli individui apprendendone il nome, in oriente l'invocazione del "vero nome" di una divinità permetteva di accedere ai suoi grandi poteri. La credenza nel potere racchiuso nei nomi è una caratteristica di molte culture, anche della spiritualità giapponese antica di stampo sciamanico, secondo la teoria del *koto-dama*, il suono di alcuni nomi evoca poteri di diverso tipo²³. La stessa capacità

²³ Emanuela Borgnino, *Lo sciamanismo giapponese*, Ed Harmattan Italia, 2005, Torino.

tassonomica umana non è limitata, poi, al distinguere animali e uccelli, ma si estende al resto del creato²⁴.

La terza tappa individuata da Descola è legata alla rivoluzione meccanicistica del XVII secolo, che segna una rottura tra la creazione divina del mondo, all'intero del quale umani e non umani hanno significato poiché parti di un disegno divino e il mondo visto come un laboratorio i cui elementi possono essere smontati, analizzati e studiati; l'autore riconosce una data significativa nel 1632 con la pubblicazione dei *Dialoghi sopra i massimi sistemi del mondo* di Cartesio da cui emerge la fisica moderna (Descola: 87). Questo momento, decisivo per la storia del rapporto tra la Natura e il mondo occidentale, ha due conseguenze significative: i) un nuovo equilibrio di potere, un illusorio senso di controllo e delimitazione sulla Natura; ii) il ruolo predominante riconosciuto alla vista e all'osservazione nel rapporto con gli elementi del mondo naturale. Questo porta a una oggettivazione della natura che come argomenta Descola «ormai muta, indolore, e impalpabile, è svuotata di ogni vita» (2014: 86). Come dice Merleau-Ponty, «non sono le idee scientifiche che hanno provocato il cambiamento dell'idea di Natura. È il cambiamento dell'idea di Natura che ha permesso queste scoperte (la rivoluzione scientifica del XVII)». (ibid)

Le tappe delineate da Philippe Descola, aiutano nell'analisi di due aspetti fondamentali del rapporto con la Natura; il primo, è come questo percorso storico abbia sagomato il significato e l'uso del termine Natura che oggi utilizziamo nel nostro vocabolario. Il secondo, come cosmologie diverse, in particolare quelle oceaniane, ma potremmo allargare il discorso a molte cosmologie indigene, abbiano elaborato filosofie e tradizioni del rapporto con il mondo naturale molto diverse.

Altri autori, sempre parte della svolta ontologica, hanno contribuito al dialogo antropologico sul concetto di Natura. Uno di questi è Bruno Latour, la cui esperienza etnografica si basa sull'osservazione dei laboratori scientifici statunitensi, ma le cui conclusioni sul concetto di Natura si allineano, seppur differendo nell'impianto teorico, con quelle di Descola. Secondo Latour la divisione tra Natura e Cultura nonché il loro nesso, come ha anche scritto Remotti, è frutto di un'invenzione (2011:51). La teoria di Latour è presentata nel testo *Non siamo mai stati moderni*, in cui "i moderni" si sarebbero concepiti come tali per separare l'ambito della Natura, di competenza "rappresentativa" della "scienza", da quello della società, di competenza "rappresentativa" della "politica", ma si sarebbero comportati in un modo che viola costantemente questo lavoro di "depurazione", permettendo così la proliferazione esponenziale di assemblaggi "ibridi" di umani e non umani (Mancuso: 109). All'interno di questi assemblaggi Latour osserva ed elabora il concetto di *agency* che si manifesta quando "qualcosa", non importa se riconducibile ad un attore umano o non umano, funziona come "mediatore" e nel farlo agire, produce effetti che in sua assenza non si sarebbero avuti. Latour riconosce implicitamente una comune

²⁴ Sarà Sant'Agostino nel De Genesi ad litteram ad affermare che l'uomo forma un genere unico in opposizione alla pluralità delle specie animali.

considerazione “semiotica” (ibid.) al collettivo umano e non umano, ricucendo, in questo modo l’illusoria separazione tra Natura e Cultura.

Ultimo, ma non meno importante, tra gli autori che hanno analizzato criticamente il concetto di Natura è l’antropologo Viveiros De Castro padre «del prospettivismo e del suo correlato teorico, il multinaturalismo» (Nubile 2018: 117). Le teorie di Viveiros De Castro nascono dall’etnografia del contesto amazzonico grazie alla quale elabora il concetto di “relazionismo universale” in cui l’intrinseca “molteplicità” del mondo è “attualizzata” in funzione dei punti di vista attivati in una relazione con l’alterità (Mancuso: 115). Secondo Viveiros de Castro: il prospettivismo è la concezione, comune a molti popoli del continente americano, secondo cui il mondo è abitato da diversi tipi di soggetti o persone, umane e non umane, che colgono la realtà da diversi punti di vista. Da quest’affermazione nasce la teoria del “multi-naturalismo”: non più una realtà unica per tutti, la Natura, che le culture vedono e interpretano ciascuna a suo modo (secondo l’impostazione relativista e “multi-culturalista” occidentale), ma diverse realtà, diverse Nature, una pluralità di mondi sui quali si affaccia un’unica forma di soggettività, comune a umani e animali. Con Viveiros De Castro si inizia a parlare di un’ontologia delle relazioni e di punti di vista tra il collettivo umano e non umano.

Sulla base di queste premesse la nuova missione dell’antropologia, afferma Viveiros de Castro, sarebbe quella di essere una teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero. Da questa posizione deriva il rifiuto di questi autori di «equiparare i modi di concepire il mondo a *worldviews*, se con questo termine ci si riferisce a “rappresentazioni” di una “Natura” in sé data, della quale solo le conoscenze della “scienza moderna” fornirebbero un’immagine “realmente” attendibile» (Viveiros de Castro 2015: 292-294 citato in Mancuso: 116).

2.3 Vivere senza Natura

La svolta ontologica può essere vista come il recupero della navigazione senza strumenti che su una canoa a doppio bilanciere, spinta dai venti della crisi ambientale, ci traghetta sulle sponde delle isole del Pacifico dove il concetto di “natura” tanto problematico, come abbiamo visto, non esisteva. Secondo Gaia Cottino: «In lingua tongana non esiste un termine per indicare la Natura. L’ambiente naturale delle isole, e del mare che le unisce, è un sistema interconnesso composto da una collettività umana e non umana, visibile e invisibile. L’ontologia locale concettualizza infatti le relazioni sociali spazialmente e definisce lo spazio socialmente. In questa topografia sociale la terra e i suoi frutti sono lo spazio e il mezzo attraverso cui le relazioni sociali si definiscono e, al contempo, la fonte di sussistenza della popolazione²⁵». Anche in lingua hawaiana, come precedentemente accennato, non esiste un termine per

²⁵ Paper dal titolo: *Sovranità alimentare tra diritti della natura e sviluppo economico: il caso del regno di Tonga*, presentato al Convegno Internazionale La Natura come Soggetto di Diritti? Sovranità, Responsabilità e Conflitti Sociali, Università di Napoli L’Orientale, 21-22 novembre 2018.

Natura, il dizionario di inglese-hawaiano di maggior riferimento²⁶ alla voce natura riporta: “No word for nature in the sense of *outdoors*”, questo solo apparente vuoto semantico si riscontra in molte società polinesiane. Se invece cerchiamo il termine ambiente (*environment*) sul medesimo dizionario troviamo due espressioni: ‘*Ano o ka nohona* (the manifestation/character of where we live) e *nā mea e ho’opuni ana* (the things that surround us). (M. K. Pukui, S. H. Elbert 1986; 437). Come si può notare non esiste un termine unico per ambiente, ma due espressioni: le caratteristiche del luogo dove viviamo e le cose che ci circondano. Alle Hawaii per riferirsi alla “natura” si utilizza il toponimo del luogo in cui ci si trova oppure a cui si fa riferimento, in quanto le caratteristiche ambientali non possono essere disgiunte dal territorio, dall’aria, dall’acqua, dagli animali, dalle piante e dagli spiriti che lo abitano compresi gli esseri umani.

«It is hard for the modern intellectually [rigid] and extroverted mind to sense the subjective relationship of genuine Hawaiians to Nature, visible and invisible. But without some comprehension of this quality of spontaneous being-one-with natural-phenomena which are persons, not things, it is impossible for an alien (be he foreigner or city-hardened native) to understand a true country-Hawaiian’s sense of dependence and obligation, his “values,” his discrimination of the real, the good, the beautiful and the true, his feeling of organic and spiritual identification with the *‘āina* (land) and *‘ohana* (kin). (Handy, Handy, Puku’i 1972: p. 233)

Questo estratto racchiude parole e concetti chiave per comprendere l’approccio alla natura della cultura kanaka maoli: relazione soggettiva, visibile e invisibile, essere uno con fenomeni considerati “persone”, dipendenza, dovere e responsabilità. La costruzione del concetto di “natura” nel contesto hawaiano è stata elaborata attraverso una fitta rete di relazioni che hanno finito per riconoscere la soggettività ad ogni elemento che costituisce un luogo, creando quel *sense of place*, di cui si è accennato nell’introduzione. L’individuo e la società si relazionano ai luoghi nella loro singolarità, potremmo dire al singolo ambiente, alla singola natura costruendo quelle che Descola chiama “ecologie delle pratiche”, delle antropologie, dei modi di tracciare relazioni di continuità e discontinuità con l’ambiente.

Nel caso specifico della cultura hawaiana il mondo naturale viene vissuto attraverso una serie di relazioni in cui l’uomo è inserito e all’interno delle quali l’uomo si ritaglia la responsabilità (*kuleana*) di prendersi cura della realtà sensibile visibile e invisibile. In questa visione è l’uomo a relazionarsi con elementi che definiremmo naturali quali animali, piante, pietre e eventi atmosferici in qualità di persone, anzi di parenti in una scala di discendenza dal più vicino al più lontano.

«The relationship is really all there is – the relationship between you and the land, you and each other, the weather, the people who have passed already²⁷». In base all’ecologia nativa, tutte le incarnazioni o espressioni della natura - comprese rocce, alberi e corpi idrici - sono animate, perciò consapevoli e capaci d’interagire tra loro e con il collettivo umano. Quest’interazione, o forse sarebbe meglio dire

²⁶ Pukui, M. K. and Elbert, S.H., *Hawaiian Dictionary*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 1986.

²⁷ Intervista a Lynette Hi’ilani, Makua, marzo 2018.

partecipazione, è il motivo per cui in hawaiano non vi è un termine equivalente a quello di natura, in quanto il collettivo non-umano composto dall'atmosfera e i suoi agenti, dall'acqua, piante, animali, spiriti e terra e quello umano si combinano nella famiglia vivente, di cui gli uomini sono i membri più giovani. La comunicazione avviene tramite quello che Eduardo Kohn chiama *sylvan thinking* (2013), "il pensiero silvestre" che si estende ben oltre l'umano, un pensiero che sfida la colonizzazione delle idee sulla relazionalità. Secondo Kohn le foreste pensano, ciò permette un'interazione con gli altri elementi dell'ecosistema terra. L'unica differenza tra la relazionalità con l'ambiente hawaiana e il pensiero di Kohn è che i Kānaka Maoli non pensano "come" una foresta, ma "con" una foresta attraverso un atto di partecipazione, un riconoscimento formale della co-essenza di esseri umani e ambiente: questa partecipazione rende il benessere dipendente dalla pratica del *mālama* (prendersi cura) di tutto ciò che partecipa alla costruzione del *landscape*. Questa visione viene tradotta nell'approccio ecologico nativo che non riconosce l'uguaglianza delle specie viventi, ma postula uno statuto ontologico particolare per l'uomo. L'uomo è percepito come interconnesso in una rete di relazioni con la natura della quale condivide la stessa genealogia, potremmo dire materia, ma verso la quale ha delle responsabilità (*kuleana*) intrinseche.

La visione nativa hawaiana ci permette di ragionare sul concetto di partecipazione, visto come la materia di cui è fatto il pianeta; i fisici ci dicono che le montagne, i fiumi, gli esseri umani, le margherite e le tartarughe sono diverse espressioni del pianeta terra, composte dalle stesse particelle subatomiche che si organizzano in modi specifici per un certo periodo. Quindi, a parte dover ridefinire il concetto di materia, forse è necessario iniziare a porsi in una prospettiva relazionale, non analizzando il ruolo e la funzione delle relazioni, ma la relazione stessa, riconoscendo che l'essere umano non è solo parte della relazione, ma è copula della relazione: "è la relazione" insieme agli altri elementi che anch'essi "sono" non ne fanno solo parte. Questo significa riconoscere la propria responsabilità, espressa in azioni concrete mirate a riportare un reciproco benessere. Oggi, questa anatomia composta della persona (Mancuso; 2016) è il risultato della confluenza delle connessioni tra luoghi, soggetti e materia.

«Relationality is rooted in context and the prime context is place. There is a conscious acknowledgement that *particular world views* arise from particular territories, and the ways in which the push and pull of all the forces at work in that territory determine what is most salient for existing in balance with it. Knowledge gets articulated as that which allows one to walk a good path through the territory. Language, cosmology, mythology, and ceremony are simultaneously relational and territorial: they are the means by which knowledge of the territory is shared in order to guide others along a good path» (Lewis, Arista, Pechawis, Kite: 2018).

L'etica nativa hawaiana riconosce alla "natura" il ruolo di custode di quel sapere che permette di attraversare, camminare, vivere un determinato luogo. La lingua, la cosmologia, la mitologia e i riti sono allo stesso tempo relazionali e territoriali: sono i mezzi attraverso i quali la conoscenza del territorio è condivisa per guidare un gruppo umano nel cammino della vita.

PARTE II – CONTESTO E METODOLOGIA

3. Nativo, Indigeno, Aborigeno: come si è modificata la costruzione dell'identità kānaka maoli.

“Ku’u ewe, ku’u piko, ku’u iwi, ku’u koko”²⁸

(My afterbirth, my navel, my bones, my blood)

Dopo qualche settimana, arrivata ad O’ahu vengo invitata a pranzo in un tempio indiano che funge anche da mensa-ristorante, i tavoli si trovano sparsi sotto un enorme baniano, il più grande che abbia mai visto. Keahu, un’antropologa kānaka ha organizzato questo incontro tra me e Keanu Sai, un ricercatore che si occupa di diritto internazionale. Dopo esserci scambiati i saluti tradizionali e aver scelto cosa mangiare, mi viene chiesto di presentare il mio progetto di ricerca. In una cultura che attribuisce grande enfasi all’oratoria, come quella hawaiana, non si viene quasi mai interrotti, quindi spiego nel dettaglio la mia ricerca. Alla fine, vi è silenzio, ormai non mi indispettisce più, sono consapevole che sia il preambolo all’organizzazione del discorso e delle critiche degli altri commensali. Sai prende la parola e dice:

«Prof. Sai: there are no Indigenous Peoples here in Hawaii. We are Hawaiian subjects or citizens you can say, but you cannot talk about Indigenous Peoples here.

Emanuela: what?

Keahu: “Just listen, maybe you will not agree, but, just listen²⁹».

Rimaniamo seduti sotto il baniano per più di tre ore, si parla di popoli indigeni, aborigeni e nativi, di acting government, della monarchia costituzionale hawaiana, della presunzione di continuità del Regno delle Hawaii, della Board of Geneology, degli *ali’i* e di occupazione. I discorsi di quell’incontro, hanno profondamente modificato l’approccio alla mia ricerca, tuttavia è sulla prima affermazione che voglio soffermarmi, e per meglio spiegare la posizione del Prof. Sai riporto qui uno dei suoi scritti:

«There is much confusion regarding the political term indigenous people and its application or misapplication to the natives of the Hawaiian Islands. But before we can discern and qualify whether or not the natives of Hawaii are an indigenous people, we need to begin with definitions. By definition, indigenous is “originating or occurring naturally in a particular place,” whereas aboriginal is “inhabiting or existing in a land from the earliest times,” also referring to human migration as “first to arrive in a region.” According to Hawaiian history, the natives of the Hawaiian Islands, who are Polynesians, did not originate in the islands but rather came from central Polynesia between 1 and 300 A.D. The term

²⁸ Mary Kawena Pukui, ‘Olelo Noe’au: Hawaiian Proverbs and Poetical Sayings (Honolulu: Bishop Museum Press, 1983), 1932, p. 207.

²⁹ Diario di campo, 24 febbraio 2014, Honolulu.

indigenous is common parlance in taxonomy, which is the branch of science concerned with the classification of plants and animals, e.g. the Black Bear is indigenous to the Americas, or the 'Ohi'a Lehua plant is indigenous to Hawai'i. In this use, indigenous and endemic are synonymous. Aboriginal, on the other hand, is associated with migrations. You don't refer to plants or animals as aboriginal. [...] The term that was used to identify the natives amongst the Hawaiian citizenry was aboriginal Hawaiian; and the Hawaiian translation of aboriginal Hawaiian is kānaka maoli³⁰».

Quindi l'affermazione *"there are no Indigenous Peoples here in Hawai'i"* va riletta o meglio riformulata. I Kānaka Maoli, non sono originari delle Hawaii, vi sono giunti dalla Polinesia centrale, quindi non si possono dire indigeni, visto che il termine, in inglese, viene usato come sinonimo di endemico, qualcosa che ha origine in loco, infatti è prevalentemente usato per le piante e gli animali. Il termine più corretto per riferirsi alla popolazione originaria delle Hawaii è aborigeni, termine tradotto in hawaiano con *Kānaka Maoli*, utilizzato dal governo hawaiano nel censimento del 1890. La provocatoria affermazione della non esistenza di popoli indigeni alle Hawaii viene allora compresa e può essere rielaborata in: non vi sono indigeni alle Hawaii, nel senso politico e semantico del termine, solo aborigeni. Non si tratta di un gioco di parole, ma di un aspetto fondamentale del riconoscersi parte di un gruppo distinto e di uno specifico percorso di rivendicazione politica. Inoltre, vi è un altro livello d'analisi di quest'affermazione, legato a non voler concentrare l'attenzione sull'indigenità del "popolo hawaiano", bensì sulla cittadinanza di sudditi, indistintamente dall'etnia, che costituiscono un'entità politica negata, chiamata "Regno delle Hawaii".

Diversi autori (Kanahele; 1986, Trask; 1999; Osorio; 2001) hanno indagato cosa voglia dire essere (aborigeno) hawaiano oggi, cosa significhi, chi si possa definire Kānaka Maoli, quali siano i criteri di appartenenza a questo gruppo. John Dominis Holt, scrittore hawaiano, apre il famoso saggio intitolato *On Being Hawaiian* con la domanda *"What is a Hawaiian? Who is a Hawaiian in the modern State of Hawai'i?"*, domanda ripresa da Kanahele nell'introduzione al suo libro *Ku Kānaka* quando si chiede: *"What Makes a Hawaiian a Hawaiian?"*, quali sono i valori in cui gli Hawaiani si identificano, sono valori comuni che rappresentano veramente una cultura? Si tratta di una domanda che non abbandona gli intellettuali hawaiani: John Osorio intitola un paper di qualche anno fa *"What Kine Hawaiian Are You?"* in cui si interroga sul ruolo della discendenza e sulla logica delle percentuali di sangue "puro". La situazione è ulteriormente complicata dalla con-fusione dei termini: Hawaiani cittadini di uno stato versus popolazione aborigena di quel medesimo territorio, come sottolinea Lisa Oshiro: «This is often due to the confusion created by the loose use of the term "Hawaiian." "Hawaiian" is often used by people to refer to a person residing in Hawai'i just as one would use the terms "New Mexican" and "Californian" to refer to persons residing in New Mexico and California, respectively. Adding the modifier "native" in

³⁰ David Keanu, Sai, *Natives of the Hawaiian Islands are not Indigenous People, They're Aboriginal*, 26 Febbraio, 2016 <https://hawaiiankingdom.org/blog/natives-of-the-hawaiian-islands-are-not-indigenous-theyre-aboriginal/>

order to distinguish between ethnic Hawaiians and Hawai'i residents has its advantages and disadvantages. It has the advantage of clarifying that native Hawaiians constitute a population distinct from the general population of Hawai'i. However, people may misunderstand native Hawaiian to refer to someone born in Hawai'i as distinguished from someone who was born in another state but later moved to Hawai'i. Another disadvantage of the term "native" is that people often confuse the adjective "native" with the noun "native," which is synonymous with "primitive" and "savage," and antonymous with "learned." "Na kanaka maoli" is preferable because it is in the language of *na kanaka maoli* and is self-defining» (Oshiro 1995:90).

Il problema nasce dal libero ed ampio uso che nel linguaggio comune si fa del termine indigeno ed hawaiano. Al fine di comprendere l'utilizzo oggi di questi termini ho seguito un percorso di contestualizzazione, prima nel diritto internazionale che regola le questioni indigene e poi nella storia dell'arcipelago hawaiano.

3.1 Indigenismo e diritto internazionale

Nel Censimento degli Stati Uniti del 2010, risultano 527.077 nativi hawaiani di cui 289.970 (55%) vivono nelle Hawaii e 237.107 (45%) nel continente. Tuttavia, come vedremo, queste stime possono variare a seconda del criterio che viene utilizzato per definire chi sia indigeno. I Popoli Indigeni costituiscono il 5% della popolazione mondiale³¹, eppure, il termine indigeno ancora oggi favorisce una profonda confusione semantica in quanto diversi termini, usati come sinonimi, vengono utilizzati per definire le culture indigene; *aborigène* oppure *autochtone* nei paesi francofoni, *First Nation* e *Indian* in Canada e USA, *indígena*, *indio* o *nativo* nei paesi di lingua spagnola. Se per indigeno, intendiamo "una popolazione che risulta sempre essere esistita in dato territorio e non immigrata³²", moltissimi sarebbero gli indigeni nel mondo. Tuttavia, i popoli indigeni enfatizzano il fatto di esser stati i primi a vivere e occupare delle terre reclamandone dei diritti di preesistenza - *prior occupancy* - questo il motivo per cui a livello semantico sarebbe più corretto l'utilizzo del termine aborigeni, da *ab origine*, cioè "gli originari". Per complicare la situazione, nel linguaggio corrente, aborigeno tende ad essere utilizzato solo per le popolazioni indigene dell'Australia continentale, chiamati Aborigeni australiani³³.

³¹ AA.VV, State of the World's Indigenous Peoples, Department of Economic and Social Affairs Division for Social Policy and Development, Volume 3, United Nations, New York, 2017
Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues

³² A cura di Ugo Fabietti, Francesco Remotti, Dizionario di Antropologia, Zanichelli Editore, Bologna, 2000.

³³ Per quanto riguarda il termine "aborigeno" relativo al mondo indigeno australiano numerosi antropologi e antropologhe hanno criticato l'uso di questo termine prediligendo l'uso di "indigeni d'Australia" (Franca Tamisari e Francesca Merlan). In anni recenti nel mondo nativo aborigeno è in atto un processo di capovolgimento dello stigma legato al termine "aborigeno" utilizzato invece, oggi, per autodesignarsi.

Per quanto riguarda la lingua italiana questi termini sono entrati nel nostro lessico con significati alquanto distanti da quelli che usiamo oggi, Giambattista Vico³⁴ nel 1744 scriveva:

[...] Di giganti così fatti fu sparsa la terra dopo il diluvio [...]. I filologi latini [...] dicono che gli antichissimi popoli dell'Italia detti «aborigini» si dissero ἀυτόχθονες (*aftóchthones*) che tanto suona quanto «figliuoli della Terra», [...]. E con tutta proprietà i figliuoli della Terra da' greci furon detti "giganti" onde madre de' giganti dalle favole ci è narrata la Terra: ed ἀυτόχθονες de' greci si devono voltare in latino "indigenae", che sono propriamente i natii d'una terra. (ivi pp. 566)³⁵

Questo breve passaggio richiama aspetti interessanti della cosmogonia nostrana: Gaia, i giganti e la Terra elementi che ispireranno numerose teorie tra cui non si può non far riferimento alla teoria di Lovelock che sarà trattata in un altro capitolo; scopriamo, inoltre, che i nostri avi si definivano "autoctoni" dell'Italia e figliuoli della Terra. Questo ultimo aspetto permette una comparazione con un elemento base del pensiero della maggior parte delle popolazioni indigene, un legame filiale con la terra o il territorio – *Mother Earth* – in hawaiano *Papahānaumoku*, chiamata familiarmente *Papa*, "madre terra". Indigeno e aborigeno sono termini che fino ad un certo punto della storia non sono stati connotati geograficamente o socialmente, saranno le durissime ripercussioni dei genocidi compiuti dalla colonizzazione europea e le politiche coloniali mondiali (basti pensare agli Stati Uniti nei confronti delle Nazioni Indiane oppure il Giappone nei confronti degli Ainu) che segneranno un profondo cambiamento nell'uso e nel significato di questi termini. Un percorso che viene spiegato bene da Giuliano Tescari:

«Autoctono, vale a dire indigeno, una parola che per lungo tempo ha denotato soprattutto la sudditanza, l'inferiorità e che negli ultimi decenni si è ribaltato nella maggior parte dei casi in un vessillo di dignitosa fierezza: nel riconoscimento come indigeni e popoli indigeni, vi è infatti implicata e annunciata una restituzione molto più sostanziale di quella delle terre e delle risorse di cui sono stati depredati: la riconsegna di quella dignità che è stata a lungo negata e insieme - uno dei nodi centrali della questione - la riconsegna dell'effettiva possibilità di determinare il proprio destino in ogni ambito, quel principio dell'autodeterminazione che rappresenta al contempo lo scandalo e la conquista della dichiarazione dei popoli indigeni del 2007» (Tescari 2011:52).

Cerchiamo quindi di fare ordine, fino all'epoca delle conquiste indigeno, aborigeno oppure autoctono denotano il legame con uno specifico territorio, indicano una permanenza storica in una determinata area. Con l'espansionismo europeo e il colonialismo, i termini subiscono una denigrazione, vengono caricati su quell'invisibile ideologia dello sviluppo che, figlia del razzismo biologico, ha la pretesa di ordinare in modo gerarchico i popoli e la loro presunta evoluzione. I termini diventano quindi dispregiativi perdendo la loro "originalità" e legittimando abusi di potere. Con la fine del secondo conflitto mondiale e la riorganizzazione delle grandi potenze si assiste a una presa di posizione delle

³⁴ G. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in *Opere* (1744)

³⁵ Corsivo mio

popolazioni indigene decise ad affermare le proprie scelte attraverso un percorso di rivendicazione nelle arene internazionali. Dagli anni '90 subentra e si impone una prospettiva politico-culturale che guarda i popoli indigeni come soggetti politici e culturali nel loro pieno diritto, cui corrisponde il nuovo concetto di "indigenità", quale fenomeno globale contemporaneo. Iniziano così le lotte, l'opposizione e le contrapposizioni tra il concetto di universalità e quello di specificità, tra l'individualità e la collettività dei diritti. Il termine indigeno viene rinegoziato. Si assiste alla ri-conquista dell'affermazione di un modello di sviluppo diverso, di una specificità che, scandita in centinaia di lingue, si riconosce parte di una collettività che trova alleanze nella diversità. Nelle analisi del fenomeno indigenista, sfugge spesso una visione coerente, imponendosi una contrapposizione tra localismo delle culture indigene e globalismo della coscienza indigena transnazionale che non permette di osservare con dovizia queste rinegoziazioni. La tabella, qui riportata, tenta di fornire una timeline, assai semplificata, di questo percorso.

	Fino al 1500	Colonialismo	Dal 1970 al 1990	Dal 1990 ad oggi
Aborigeno	Fin dall'origine	Inferiorità Inciviltà	Minoranza che reclama diritti	Popolazione autoctona dell'Australia (Native Title Act 1993)
Indigeno	Originario di un luogo/ non importato	Inferiorità Inciviltà	Minoranza che reclama riconoscimenti	Detentore di diritti collettivi (Dichiarazione dei DPI ONU 2007)

Come abbiamo visto, si stima che i popoli indigeni costituiscano il 5% della popolazione mondiale, tuttavia, questo valore può variare in quanto l'autodefinirsi indigeno può essere influenzato da considerazioni di tipo politico. Fino agli anni '70 vi era una forte riluttanza a dichiararsi indigeni in paesi dove questa autodefinizione era collegata a pregiudizi che avrebbero segnato il proprio percorso sociale. Recentemente, grazie all'attenzione dedicata ai movimenti di rivendicazione indigena a livello internazionale, la riluttanza del passato si è trasformata in orgoglio e si è tradotta in richieste di compensazioni economiche e di diritto. Cerchiamo quindi di seguire le tappe di questo percorso.

Il termine "indigeno" inizia a spodestare termini quali "autoctono" e "aborigeno" e ad avere connotati di tipo politico nel 1972 quando le Nazioni Unite istituiscono la Sotto Commissione per la Prevenzione delle Discriminazione e la Protezione delle Minoranze. Jose R. Martinez Cobo viene nominato Special Rapporteur, ed è sua la prima definizione di popolo indigeno: «le comunità, i popoli e le nazioni indigeni

sono quelli che, avendo una continuità storica con le società che si sono sviluppate sui loro territori anteriormente alle invasioni o alla colonizzazione, si considerano diversi da altri settori della società che oggi predominano su quei territori o su alcune loro parti. Essi costituiscono al presente dei settori non-dominanti della società e sono determinati a preservare, sviluppare e trasmettere alle future generazioni i loro territori ancestrali e la loro identità etnica come basi per la loro esistenza continuativa come popoli, in accordo con le caratteristiche culturali, le istituzioni sociali e i sistemi legali loro propri³⁶».

Secondo questa definizione, le comunità, i popoli e le nazioni indigene sono quelli che, (a) hanno una *continuità storica* con le società che si sono sviluppate su un determinato territorio anteriormente all'invasione o alla colonizzazione; (b) sono stati *conquistati* da popolazioni culturalmente diverse e successivamente incorporati in forme statali a loro estranee. Tuttavia, (c) mantengono una *lingua e cultura distinta* e (d) vengono *marginalizzati* dallo Stato che li dovrebbe tutelare. L'importanza di questa definizione è che distingue le minoranze dai popoli indigeni; infatti essere una minoranza non vuol dire essere un popolo indigeno, vi sono casi come Guatemala e Bolivia, dove è la maggioranza della popolazione ad essere riconosciuta indigena.

Un'altra tappa fondamentale per la costruzione del termine "indigeno" nel palcoscenico internazionale e nel linguaggio legale ha luogo il 27 giugno del 1989, quando il termine viene adottato dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO) nella Indigenous and Tribal Peoples Convention (No. 169). Questa Convenzione vincola legalmente gli Stati firmatari, ed è ad oggi l'unico vero strumento a livello internazionale per i Popoli Indigeni. Nell'articolo n°1 si incontra una definizione sia di popoli tribali (1) sia di popoli indigeni (2)

1) si intendono popoli tribali: coloro i quali nei Paesi indipendenti, si distinguono dalle altre componenti della comunità nazionale per le condizioni sociali, culturali ed economiche, e che si regolamentano totalmente o parzialmente secondo le consuetudini o le tradizioni loro proprie, ovvero secondo una legislazione speciale;

2) si intendono popoli indigeni: coloro i quali nei Paesi indipendenti, per il fatto di discendere dalle popolazioni che abitavano il Paese, o una regione geografica cui il Paese appartiene, all'epoca della conquista, della colonizzazione o dello stabilimento delle attuali frontiere dello Stato, e che, qualunque ne sia lo status giuridico, conservano le proprie istituzioni sociali, economiche, culturali e politiche, ovvero alcune di esse.

³⁶ Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations: Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo, Introduction 30 July 1981E/CN.4/Sub.2/476, 10 August 1982E/CN.4/Sub.2/1982/2, 5 August 1983E/CN.4/Sub.2/1983/21

L'ultima tappa a livello internazionale è segnata dalla Dichiarazione dei diritti dei popoli indigeni delle Nazioni Unite, risultato di un lungo percorso iniziato con il Working Group on Indigenous Populations nel 1982 a Ginevra. Il 13 settembre 2007 l'assemblea generale delle Nazioni Unite approva la Dichiarazione dei diritti dei popoli indigeni³⁷ con 143 voti a favore, 11 astenuti, e 4 voti contrari (Stati Uniti d'America, Canada, Australia e Nuova Zelanda): è il momento in cui il mondo riconosce i diritti dei popoli indigeni. Una costellazione di diritti che non sono mai stati storicamente rispettati viene elencata nella Dichiarazione che invita ad una azione singola e congiunta degli Stati per rimediare a questa mancanza di riconoscimento. La dichiarazione riconosce tre categorie di diritti fondamentali:

Property rights (diritti di proprietà sulla terra e sulle risorse naturali);

Cultural rights (diritti culturali, di preservare la propria eredità culturale);

Political rights (diritti politici, forme di autogoverno e autodeterminazione).

Sotto l'aspetto giuridico, la dichiarazione non è vincolante ma può trasformarsi in un volano di propulsione giuridica una volta inserita negli ordinamenti e nelle costituzioni dei singoli Stati. Nonostante la sua rilevanza storica in questo documento non vi è una definizione di popolo indigeno, in un'analisi giuridica De Oliveira Godinho sottolinea i due aspetti cruciali di quest'assenza: «The absence of a definition of the term (indigenous peoples) reflects on the one hand, the difficulties met in formulating a common, far-reaching and flexible notion, suitable to the different realities of the various indigenous communities throughout the world. On the other hand, the silence of the Declaration in this regard may be interpreted as a deliberate option and mark of respect for the criterion of self-identification "as an essential aspect of individual and group freedom", an aspect of self-determination»³⁸ (De Oliveira Godinho 2008:251).

Da un lato vi è la difficoltà oggettiva di formulare una nozione comune, ampia e flessibile, che possa adattarsi alle diverse realtà delle varie comunità indigene in tutto il mondo. D'altra parte, si lascia agire il criterio di autoidentificazione "come un aspetto essenziale della libertà individuale e di gruppo", un aspetto centrale e più volte rimarcato dal concetto di autodeterminazione.

A questo punto spero di aver fatto chiarezza su due aspetti: cosa s'intenda per "indigeno" dal punto di vista giuridico-politico e il fatto che si sia preferito il termine "indigeno" ad "aborigeno" e "nativo", almeno a livello internazionale. Vorrei perciò soffermarmi sul termine utilizzato dai popoli indigeni nella propria autodefinizione, in particolare per il popolo aborigeno delle Hawaii.

³⁷ <http://www.refworld.org/pdfid/5289e4fc4.pdf>

³⁸ Fabiana de Oliveira Godinho, Protection of Indigenous Rights in Brazil and UN, in Max Planck Yearbook of United Nations Law, A.von Bogdandy and R. Wolfrum Ed, Volume 12, 2008, p.247-286.

3.2 Essere indigeno alle Hawaii, una questione di prospettive storico-politiche

Durante una visita ad un attivista indigeno anziano a capo della lotta per la tutela e la protezione del Mauna a Wakea una montagna, sacra per la cultura Kanaka, minacciata dalla costruzione dell'ennesimo telescopio sulla cima, ho avuto occasione di discutere su cosa significhi essere indigeno oggi per un Kanaka Maoli.

Emanuela: How do you define who is Kānaka?

Uncle K: It's very difficult, see I have a fair skin blue eyes nephew, is he not Kānaka because of it? But he is my nephew, pheuuu, it will be hard for him. See everyone has a *kuleana* (responsibility), it depends on the genealogy, personal history or the place where you live. *Kuleana* is something that could define who is Kānaka and who is not.

Emanuela: so, the question is not how much Hawaiian are you? Because it reflects the American way of thinking in blood quantum, the question should be what is your *kuleana*?

Uncle K: *Kuleana* is very important but is very difficult to understand³⁹.



Imm: Isola di Hawai'i, Kona, agosto 2017, foto

dell'autrice

Come si evince da questo breve estratto del diario di campo è difficile anche per gli aborigeni hawaiani definire chi e come si viene riconosciuti quale membri di un gruppo che si auto definisce Kānaka maoli. Vi sono elementi sempre presenti nel discorso identitario quali: l'importanza del legame genealogico, la

³⁹ Intervista a U.K dal diario di campo, 16 luglio 2017, Isola di Hawai'i

discendenza, il rapporto storico con il territorio; tuttavia per contrastare la logica razziale del governo statunitense, la popolazione indigena chiama in causa valori culturali quali, il *kuleana* “responsabilità”, come indicatore d’appartenenza. Il termine “hawaiano” è stato inquadrato con una lente etnica e razziale, e chiedere oggi, *how much hawaiian are you?* è un modo per valutare la percentuale di sangue “puro” o del patrimonio etnico di un individuo, domanda che compare su tutta la modulistica governativa. Kēhaulani Kauanui⁴⁰ spiega la logica che sta alla base della classificazione sulla percentuale di sangue, che investe sull’azione diluente del matrimonio misto per ridurre il numero di hawaiani nativi riconosciuti dallo Stato. «Moreover, the exclusionary logic of blood quantum has profoundly affected cultural definitions of indigeneity by undermining more inclusive Kānaka Maoli notions of kinship and belonging. [...] Its criteria underlie recent court decisions that have subverted the Hawaiian sovereignty movement and brought to the fore charged questions about who counts as Hawaiian». Kauanui evidenzia come il discorso del riconoscimento identitario sia passato dai diritti a un atteggiamento coloniale paternalistico; sotto la pressione dei proprietari delle piantagioni di zucchero americani che avendo bisogno di larghi appezzamenti dovevano diminuire le rivendicazioni di terra native per appropriarsene. Queste rivendicazioni riguardano ancora oggi 1,8 milioni di acri (7300 km²) di terra del Regno delle Hawaii. Invece di restituire terre agli aborigeni, il Congresso americano decise di restituire ad alcuni nativi hawaiani (in base alla percentuale di sangue “puro”) alcune terre (quelle che prima i proprietari delle piantagioni e successivamente gli immobiliari avevano scartato). Ciò ha avuto l’effetto di “trasformare la connessione che i nativi reclamano con la terra, da una rivendicazione legale a una basata sulla carità”⁴¹. Tuttavia, non è sempre stato così, questo approccio è il risultato di 125 anni di occupazione statunitense. Se guardiamo al dizionario⁴² di lingua hawaiana vengono riportati diversi termini per tradurre indigeno (*native*): *maoli*, *’ōiwi*, *kama’āina*, *kupa*, *keiki papa*, *kulaiwi*, *keiki hānau o ka ’āina*, *ewe hānau o ka ’āina*. Come vedremo, la storia, il tempo e l’utilizzo hanno selezionato due termini tutt’oggi utilizzati dai nativi hawaiani per autodefinirsi Kānaka Maoli e Kānaka ’Ōiwi. Come spiegano Davianna Pōmaika’i McGregor e Melody Kapilialoha MacKenzie: «*Maoli* means native, indigenous, genuine, true, and real according to the Hawaiian dictionary. Kanaka maoli has been popularized as the appropriate indigenous term for Native Hawaiian by advocates of Native Hawaiian sovereignty and independence and is the term for Native Hawaiian(s) used throughout this manuscript [...] *’Ōiwi* means native and native son and can be literally translated as “of the ancestral bone.” For Native Hawaiians, the bones of our ancestors and ourselves are sacred and hold the essence of the soul and spirit of our predecessors, our descendants and ourselves. Within our *iwi* resides our mana or

⁴⁰ J. Kēhaulani Kauanui, *Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity*, Duke University Press, 2008

⁴¹ Ibid Kauanui

⁴² Mary Kawena Pukui, *Hawaiian Dictionary: Hawaiian-English, English-Hawaiian* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).

spiritual power. It is this ancestral connection that makes the term 'ōiwi significant» (McGregor, MacKenzie: 2104:4).

Le autrici continuano spiegando che politicamente, la distinzione tra hawaiani nativi e hawaiani non nativi nasce quando le leggi del Regno delle Hawaii introducono il processo di naturalizzazione. Nel codice civile del 1859, viene utilizzato *kānaka maoli* per riferirsi specificamente agli hawaiani nativi e *kānaka kupa* per riferirsi a tutti i sudditi del Regno, sia nativi che naturalizzati. Nei censimenti del 1878 e nel 1890 il termine *kānaka maoli* viene usato per soggetti con provata discendenza indigena, mentre le persone che appartengono a famiglie miste sono indicate come *hapa-haole* o metà casta. Pertanto, sembra che il termine *kānaka maoli*, già verso la fine del diciannovesimo secolo, venisse utilizzato per sottolineare l'indigenità. Nel frattempo, il termine *Kānaka'Ōiwi*, non usato nelle leggi ufficiali, continuava a riferirsi a chiunque potesse affermare una discendenza diretta delle ossa appunto - *iwi* - dei propri antenati, riconoscendo una discendenza per lignaggio.

Quindi prima del 1893, nel Regno delle Hawaii, il termine *native hawaiian* era usato per denotare nazionalità o cittadinanza e definiva la relazione politica tra l'individuo e il governo. Nel diciannovesimo secolo era possibile diventare Hawaiano o acquisire la cittadinanza hawaiana in base alla tassazione, la residenza e alla fedeltà alla corona. Come visto sopra il termine *native*, che si incontra nei documenti governativi, non era riferito solo alla popolazione Kānaka, ma a tutti i sudditi del Regno delle Hawaii, come spiega Willy Daniel Kaipo Kauai: «The term, 'Native', as written in the statute, did not mean race or ethnicity. Rather it was used in its territorial sense to denote "the place or environment in which a person was born or a thing came into being...". Therefore, the designation 'Native', according to Kingdom law was not limited to the aboriginal population but extended to all people born within the jurisdiction of the Kingdom. [...] Therefore, "Hawaiian" denoted one's nationality, not their race or ethnicity. This perspective, which does not privilege race is significant. The Hawaiian Kingdom was unique in this sense were the dominant category was nationality not race» (Kauai 2014:129).

In questo periodo, quindi, il termine *Hawaiian* indicava la nazionalità e non dipendeva dalla discendenza etnica, vi è una natura inclusiva alla base delle leggi sulla cittadinanza hawaiana che permisero di creare una popolazione multietnica. Il termine utilizzato per definire la popolazione autoctona nel periodo del Regno delle Hawaii era *aboriginal hawaiian* tradotto in hawaiano con o *Kānaka Maoli* come spiega Sai: «The term that was used to identify the natives amongst the Hawaiian citizenry was aboriginal Hawaiian; and the Hawaiian translation of aboriginal Hawaiian is kanaka maoli as opposed to kanaka Hawai'i, which is Hawaiian subject. According to the 1890 Hawaiian census, there were 40,622 aboriginal Hawaiians (kanaka maoli), both pure and part, and 7,495 non-aboriginal Hawaiians (kanaka

Hawai'i), which included: 4,117 Portuguese; 1,701 Chinese and Japanese; 1,617 other White foreigners; and 60 other nationalities⁴³».

Quindi se guardiamo ai documenti governativi troviamo *Kānaka maoli* per gli aborigeni hawaiani e *Kānaka Hawai'i* o *Kānaka kupa* per i non indigeni, stranieri o meticci. I primi sentori di un cambiamento di significato si hanno nel 1887, anno in cui venne imposta con la forza al re Kalākaua, una nuova costituzione detta Costituzione della Baionetta, che come spiega Kauai. “*Despite being unlawful, the revolutionary constitution made severe amendments to Hawaiian citizenship laws.* (Kauai 2014:152). Ai cittadini di discendenza europea e americana viene concesso il voto senza l’obbligo di naturalizzazione o rinuncia della precedente nazionalità; gli asiatici vengono privati di tutti i diritti politici tra cui il diritto al voto. Si impongono criteri di proprietà terriera per l’accesso al voto che escludono, in blocco, la maggioranza della popolazione aborigena; in risposta a questi drastici cambiamenti, si formano alleanze multiple per contrastare l’emergere della supremazia bianca. Questo è il preambolo all’appropriazione del termine nativo da parte della potenza occupante, gli Stati Uniti, che nel 1922 con *Hawaiian Homes Commission Act* definisce *native Hawaiian* come “*any descendant of not less than one-half part of the blood of the races inhabiting the Hawaiina Island previous to 1778*.” (HHCA; 10) Il Governo Statunitense definisce i criteri attraverso i quali riconosce i *Kānaka Maoli*, purtroppo questo passaggio segna l’inizio della logica della percentuale di sangue puro che ha contrassegnato la politica statunitense nei confronti delle Nazioni Indiane; una politica mirata alla “diluizione” della popolazione nativa.

Nel 1898 le Hawaii sono, illegalmente riconosciute⁴⁵, un territorio⁴⁶ degli Stati Uniti, a metà degli anni '40 inizia una fitta corrispondenza tra gli Stati Uniti e le Nazioni Unite. «In 1946, the United States began submitting reports to the United Nations concerning the Territory of Hawai'i. The United States included information that Hawai'i had achieved a large measure of self-government and that the people of Hawai'i wished to become a state of the United States. It was the interest of the United States' colonial agents and other foreigners in Hawai'i to join the union of the United States. As stated earlier, *na kanaka maoli*, the indigenous inhabitants of Hawai'i, did not elect to become a state of the United States» (Oshiro 1995: 81).

Le Hawaii rimangono un territorio statunitense per cinquant’anni prima di diventare il cinquantesimo stato nel 1959, al momento del referendum la quasi totalità della popolazione nativa boicotta l’elezione, tuttavia rappresenta solo il 15% della popolazione territoriale. Giungiamo nel 1974, anno in cui gli Stati Uniti passano il *Native American Programs Act* la cui giurisdizione copre anche i rapporti con i Nativi Hawaiani. Questa legge prevede l’apertura di alcuni programmi di assistenza federale originariamente

⁴³ <https://hawaiiankingdom.org/blog/> (consultato in data 20 giugno 2018).

⁴⁴ https://dhhhl.hawaii.gov/wp-content/uploads/2011/06/HHCA_1921.pdf

⁴⁵ Riferirsi al Capitolo “Occupazione” per la spiegazione dettagliata dell’annessione illegale del territorio hawaiano agli Stati Uniti d’America.

⁴⁶ Le Hawaii furono un Territorio Statunitense dal 7 luglio 1898 al 21 agosto 1959.

destinati ai nativi americani anche per i Kānaka Maoli, che iniziano ad essere visti come una tribù indiana. Il 1993 segna una tappa importantissima nella definizione e per reazione l'auto-definizione dei Kānaka Maoli quale popolo indigeno delle Hawaii. Il Presidente Bill Clinton firma la *United States Public Law 103-150*, meglio conosciuta come *Apology Resolution*. Una risoluzione in cui il Presidente "si scusa con i nativi hawaiani a nome del popolo degli Stati Uniti per il rovesciamento del regno delle Hawaii" e nella quale il governo statunitense definisce i Kānaka Maoli: "a *"Native Hawaiian"* is defined as "any individual who is a descendant of the aboriginal people who, prior to 1778, occupied and exercised sovereignty in the area that now constitutes the State of Hawai'i."

Due punti su cui ragionare, il primo è l'in-accuratezza, consapevole, con la quale il governo statunitense si scusa solo con la popolazione nativa e non con i sudditi del Regno delle Hawaii, nativi e non, per il rovesciamento del governo legittimo; la seconda è la volontà di definire chi siano i nativi hawaiani e di indicarli come gruppo minoritario all'interno della cornice statunitense. In questo modo si sposta l'attenzione sull'indigenità della popolazione hawaiana e non sul fatto che gli Stati Uniti abbiano rovesciato il governo di uno stato sovrano, per giunta, loro alleato. Una strategia portata avanti negli anni 2000 con la presentazione al Congresso statunitense del *Senate Bill 344*, meglio conosciuto come *Akaka Bill*⁴⁷, un disegno di legge federale sul riconoscimento dei nativi hawaiani, ripresentato sotto le spoglie del *Native Hawaiian Government Reorganization Act* nel 2009. Questo disegno di legge propone di stabilire un processo di riconoscimento federale dei nativi hawaiani considerandoli a tutti gli effetti una tribù indiana. Tuttavia, il disegno di legge non riconosce ai nativi hawaiani quelle concessioni fatte ad altre "tribù"; il gioco d'azzardo, compensazione economica, semi autonomia governativa, tutti quei benefici disponibili a livello federale nei confronti di soggetti altri con i quali si sono firmati trattati di pace o di resa.

3.3 "What kind of Hawaiian are you?"

L'identità non è uno strumento con cui attivamente spiegare qualcosa, ma è qualcosa che deve essere spiegato, analizzato, smontato (Remotti 2011:118). Analisi vuol dire in fondo proprio questo: cercare di aprire, disarticolare, smontare, decostruire. Nella sua analisi sull'ossessione identitaria Remotti ricorda come gli antropologi siano molto inclini a sostenere che le identità vengono costruite (Robbins 2009) fino al punto di dichiarare che l'identità è concepita come una vera e propria finzione (Malghetti 2007). Per questo motivo ho voluto concentrarmi sulla genesi dell'identità Kanaka Maoli indagandone l'utilizzo e soprattutto la costruzione del termine. Si è tentato di evidenziare il ruolo che hanno avuto governi, legittimi e non, nella costruzione dell'identità Kānaka. Si è notato che l'approccio razziale è stato frutto

⁴⁷ Akaka dal Senatore Daniel Akaka delle Hawaii che presenta il progetto di legge.

del regime di occupazione coloniale statunitense che ha trasformato – *native Hawaiian* – termine che prima indicava nazionalità in un marchio etnico-raziale. Ad oggi, a livello governativo esistono due definizioni di nativo hawaiano, una con la n. minuscola (*Hawaiian Homes Commission Act 1921*) “any descendant of not less than one -half part of the blood of the races inhabiting the Hawaiian Island previous to 1778” e una con la N. maiuscola (*Apology Resolution 1993*) “any individual who is a descendent of the aboriginal people who, prior to 1778, occupied and exercised sovereignty in the area that now constitutes the State of Hawaii”. Tuttavia, la realtà quotidiana delle famiglie Kānaka è molto diversa.

«For kanaka, what is the difference between these categories of “Hawaiians”? What is a “native Hawaiian” versus a “Native Hawaiian”? It has been my experience that, more often than not, people are unfamiliar with the legalese definitions of the terms native Hawaiians and Native Hawaiians. In my family, everyone over the age of ten is familiar with the 50% blood quantum requirement, but I doubt that any of them could explain the differences in the above list of Hawaiians» (Makanani Salā 2014:36).

Al di fuori delle definizioni burocratiche, che garantiscono o meno l'accesso a borse di studio, liste trentennali per appezzamenti di terra, e altri servizi, cosa significa essere un aborigeno hawaiano nella quotidianità? Osorio esorta il *lāhui*⁴⁸ dicendo – *Native people cannot look to American law to define Nativeness* – non guardare alla legge statunitense per definire il proprio essere indigeno, tuttavia poco dopo si chiede – ‘*Ae. ‘Oia ka nīnau maoli* – “chi diavolo siamo noi?” (Osorio 2011: 374). All'interno della comunità Kānaka vi è un forte disaccordo sull'utilizzo della parola *Hawaiian*, visto che il termine non fa parte del lessico nativo. Tuttavia, alcuni mettono anche in dubbio il termine *Kanaka maoli* proponendo *Kanaka ‘oiwi* con un riferimento diretto alle ossa - *iwi* - dei propri antenati che si trovano nel terreno dell'arcipelago e creano quel legame con il territorio prova empirica di *nativeness*. C'è chi ha le idee molto chiare come il Prof. Sai: «Aboriginal Hawaiians are not indigenous people but remain the majority of the citizenry of a sovereign and independent State—the Hawaiian Kingdom. The Hawaiian Kingdom was not invaded or colonized by the United States before it became a State under international law, and therefore its people cannot be considered as indigenous. Instead, international law protects and maintains the continuity of the State despite it being under an illegal and prolonged occupation since the Spanish-American War, which is similar to Germany's occupation of Luxembourg from 1914-1918 during World War I⁴⁹».

E chi invece sostiene che ci sono modi diversi di essere Kānaka oggi, chi è più vicino alla tradizione e chi abbraccia una vita che include più tradizioni, *The Piko* è una pellicola uscita nel 2018 che percorre le vicende di una famiglia kānaka; in un'intervista il regista afferma: «I was hoping to illustrate that Hawaiians are not a monolith. The conflict between Makana and Bruce, to me, stems from an identity crisis of sorts that I think a lot of Native Hawaiians experience. What does it mean to be a Native

⁴⁸ La nazione hawaiana, distinta da quella statunitense e da tutte le altre.

⁴⁹ Intervista privata luglio 2017, Kona, Hawai'i.

Hawaiian in an increasingly contemporary Hawaii? Makana and Bruce represent a sort of duality of Hawaiian identity in that one of them practices a strict adherence to tradition, while the other lives a much more contemporary ⁵⁰».

Vi è una profonda differenza tra il riconoscersi Kānaka Maoli in base alla propria genealogia e l'essere riconosciuti in base al *blood quantum*, tuttavia sono due modelli per identificare l'indigenità, nati da diversi percorsi culturali. Gli accademici, i filosofi e gli attivisti Kānaka sottolineano come «blood quantum classification cannot account for the emphasis on relatedness in genealogical practices- forms of identification that serve to connect people to one another, to place, and to the land. These connections are grounded in sovereignty, self-determination, and citizenship, not racialized beneficiary status» (Rohrer 2010:221). Il richiamo è alla funzione formativa e generativa della genealogia, del rapporto con il territorio e il senso di appartenenza all'arcipelago, valori che vengono ignorati dalla politica statunitense; secondo la quale i Kānaka Maoli costituiscono il 10% della popolazione Hawaiiana. Le stime naturalmente cambiano nel conteggio in base alla genealogia, dove si conta una popolazione Kānaka pari al 20%. Mi chiedo, quindi, se la strada da percorrere sia davvero quella che porta ad una definizione universale di indigeno, aborigeno e nativo, oppure se sia più opportuno presentare per ogni cultura il processo di costruzione che ha portato ad attribuire ad un termine un significato, probabilmente unico e specifico, come nel caso di Kānaka Maoli, lasciare agire l'autoidentificazione, come proponeva de Oliveira. Le esigenze del linguaggio burocratico e legale vogliono codici a cui attenersi e termini condivisi, tuttavia nel ragionare su cosa voglia dire oggi essere indigeno, è necessario parlare di una cultura nelle sue specificità, che probabilmente allontanano dal significato universale, ma che ne arricchiscono la comprensione.

⁵⁰ http://www.pbs.org/filmfestival/blogs/behind-lens/ka-piko-ga/12_luglio_2018. (consultato in data 12 luglio 2018).

4. Metodologia e Analisi antropologica

«Now we are in a time when the world has gotten very small, you know, and it is time that we begin to recognize that we have to work together, the canoe that we are on requires all hands, but it also requires us to recapture, to reclaim, to reconnect, yea, and to do that we have to redefine, reframe and refocus. So, I think that the kupuna and the elders, help to reinstate in me that sense of belonging. Is not easy. People say please share and teach us these things, but no one is willing to compensate for the time and the energy that takes to do all these kinds of things. You know, there is a tendency to think that aloha means free. Now there is a concept within that says to give freely, but allow me to give, don't just come and take». ⁵¹

Questo estratto d'intervista registrata sul campo racchiude l'oggetto della ricerca, la complessità del presente e le difficoltà del lavoro sul campo. La battuta d'inizio rivela la consapevolezza della situazione mondiale, un mondo divenuto "piccolo" per tutti in cui le comunicazioni sono più veloci e dove una collaborazione planetaria potrebbe rappresentare una risposta concreta. La metafora, e non potrebbe essere diversamente visto che ci troviamo in Oceania, è quella della convivenza sulla canoa e del lavoro collettivo che richiedere la navigazione. Tuttavia, la consapevolezza di vivere in un mondo iper-connesso, diventato "piccolo" per tutti, richiede un momento introspettivo, tradotto nella necessità di ritrovare, recuperare, riconnettersi ai saperi locali. Qual è la metodologia indicata per percorrere questa rotta di recupero? Quella di ridefinire, ristrutturare e rimettere a fuoco il senso di appartenenza, attraverso percorsi di significato in costante negoziazione, battuti dai venti dei diversi codici culturali e dalle onde del cambio climatico. Il tutto, in un contesto dove l'indagine antropologica risulta segnata da equilibri di potere che vanno rinegoziati sulla bilancia della reciprocità. Dove l'accusa di forme di neo-colonialismo e appropriazione di "saperi" tradizionali minaccia la costruzione dei rapporti.

La permanenza sul campo, la conoscenza della geografia spirituale insieme all'onestà intellettuale sono tutti strumenti che permettono al ricercatore di viaggiare su questa canoa. Percorrendo una rotta che per quanto mi riguarda, mi ha portato a trascorrere tredici mesi sull'isola di O'ahu nell'arcipelago delle Hawaii. Quello che segue è il resoconto e l'analisi di un percorso di ricerca che deve molto a coloro i quali hanno scritto, elaborato e analizzato gli stessi temi che affronta oggi la ricercatrice sul campo e a coloro i quali hanno vissuto, interpretato e tramandato gli stessi luoghi e significati.

⁵¹ Intervista a Kumu Ramsay, Honolulu, 24 febbraio 2018

4.1 Approccio allo studio della socializzazione della natura

Il XXI secolo ha visto il recupero e il rifiorire dei “saperi” ambientali indigeni: anche le Hawai’i hanno vissuto dagli anni 70’ quello che viene definito il Rinascimento della cultura hawaiana. Una cultura che riconosce una relazione e interconnessione tra l’uomo e la natura, dove per natura s’intende una rete più ampia di rapporti tra tutti gli elementi che costituiscono l’ecosistema hawaiano. A questo recupero di saperi ambientali la popolazione aborigena ha risposto con una rivalorizzazione del concetto di responsabilità, *kuleana*, collettiva e individuale nei confronti della presente crisi ambientale e politica. L’ambientalismo prende diverse sfaccettature e raccoglie numerosi gruppi coinvolti nella tutela e preservazione dell’ambiente e delle sue risorse naturali. Vi è tuttavia una profonda differenza tra l’approccio indigeno e i movimenti ambientalisti che spesso si associano alle lotte native e che attribuiscono, erroneamente e forzatamente, ai popoli indigeni il ruolo di simboli della resistenza ecologica del pianeta. Casi recenti come Standing Rock in South Dakota, del fiume Whanganui in Nuova Zelanda e del Mauna a Wakea sull’isola di Hawai’i richiamano l’attenzione sul ruolo dei popoli indigeni e dei saperi locali per una gestione alternativa delle risorse naturali. Per capire quale sia il rapporto dei Kanaka Maoli con l’ambiente e soprattutto, l’*agency* riconosciuta a questo rapporto di reciprocità, mi sono concentrata sul concetto di responsabilità ecologica nella cosmo visione hawaiana in due contesti concreti: la valle di Mākua, un’area rurale sull’isola di O’ahu, e l’area urbana del palazzo di ‘Iolani nel cuore di Honolulu. Partendo dal presupposto, teorizzato dall’epistemologa nativa hawaiana Manu Aluli Meyer, che la teoria blocchi il ricercatore e che la conoscenza diretta e personale del sapere in azione, nella pratica, inneschi un’elaborazione più innovativa dei dati, (Meyer: 2018) la scelta metodologica è ricaduta sulla partecipazione creativa e su una sperimentazione fenomenica del rapporto con l’ambiente (etnografia multisensoriale) seguendo i protocolli e le regole dell’ermeneutica aborigena.

L’obiettivo della ricerca è quello d’indagare il concetto di *kūleana*⁵²: analizzando come gruppi specifici e organizzati si relazionino a un ambiente naturale (la valle di Mākua) e a uno urbano (il Palazzo di ‘Iolani) spesso con modalità che appaiono molto simili. Due casi diversi ma legati alla rinascita di un’ecologia kanaka maoli condivisa e praticata a livello comunitario, fortemente intrecciata ai movimenti di sovranità. Nella valle di Mākua il lavoro di ricerca si è concentrato sulla documentazione e l’indagine delle mappe che i diversi attori producono della valle e nel loro confronto, grazie alla partecipazione e all’osservazione durante gli accessi culturali delle forme di comunicazione e interazione tra la popolazione nativa e l’ambiente. Comunicazione che si manifestava attraverso la presentazione di offerte e l’interpretazione collettiva dei “segnali” *ho’ailona* che si manifestano durante la permanenza

⁵² Il dizionario di lingua hawaiana-inglese Nā Puke Wehewehe ‘Ōlelo Hawai’i definisce *kuleana*: right, privilege, concern, **responsibility**, title, business, property, estate, portion, jurisdiction, authority, liability, interest, claim, ownership, tenure, affair, province; reason, cause, function, justification; small piece of property, as within an ahupua’a; blood relative through whom a relationship to less close relatives is traced, as to in-law.

nella valle. Il recupero delle modalità di comunicazione con la valle, porta spesso ad una riappropriazione della storia individuale e collettiva. Indagare il meccanismo che innesca il senso di *kuleana* ha lo scopo di far luce su come esseri umani e *landscape*⁵³, riconosciuto quale custode di legami e storie perdute, dialoghino. Il secondo campo, il Palazzo di 'Iolani, è visto oggi da molti gruppi politici aborigeni come il cuore della nazione hawaiana, un'arena politica, custode della storia di un paese sovrano ed indipendente. Nelle dinamiche culturali d'interazione e riappropriazione degli spazi naturali ho ritenuto interessante indagare il rapporto di alcuni gruppi tra cui la Lega patriottica hawaiana *Hui Aloha 'Āina Ka Lei Maile Ali'i* e il palazzo compreso il terreno su cui è costruito. Un'interazione tra un palazzo storico, costruito su uno dei più antichi templi dell'isola, visto come soggetto e non oggetto da diversi gruppi, che negli ultimi cinquanta anni hanno diversamente interagito con quest'attore culturale mantenendo vivo una relazione spesso conflittuale.

Un aspetto antropologicamente interessante dell'ecologia kanaka maoli è di non riconoscere l'uguaglianza delle specie viventi, ma postulare uno statuto ontologico particolare per l'uomo. L'uomo è percepito come interconnesso in una rete di relazioni con la natura della quale condivide la stessa genealogia, ma verso la quale ha delle responsabilità (*kūleana*) intrinseche. Queste responsabilità riguardano non solo il territorio e tutti gli elementi che lo costituiscono, ma anche il proprio corpo (alimentazione), il prossimo (le generazioni future), il contesto sociale e le relazioni sociali con l'ecosistema. Questa ricerca vuole contribuire al dialogo già avviato da altri autori (Tamatoa Bambridge 2016; Noelani Goodyear-Ka'ōpua 2016; Ty P.K. Tengan 2008; Tim Ingold 2011; Katrina-Ann R. Kapā'anaokalāokeola Nākoa Oliveira 2014; Eduardo Viveiros de Castro 2015) sull'interazione tra società e ambiente e soprattutto sulla socializzazione della natura nelle culture indigene, dove la responsabilità nei confronti dell'ambiente svolge una funzione sociale e identitaria strutturale. Tutelare le fonti di vita, quali terra, aria e acqua, significa riappropriarsi del controllo delle risorse potendo esprimere questa tutela attraverso ontologie giuridiche indigene; collaborando alla creazione di quella pluralità eco-sistemica che garantisce una maggiore resilienza e creatività alle sfide ambientali attuali. Questa è una tendenza che negli ultimi anni ha guidato un ripensamento del rapporto uomo-natura in diversi ambiti con i lavori di Jeremy Narby, Bruno Latour e Philippe Descola; fino a giungere al ripensamento della teologia cristiana con l'enciclica papale *Laudato si* di Papa Francesco. Evidentemente la necessità di ripensare la relazione tra l'uomo e il mondo sensibile è sentita e attuale; nel discorso antropologico questa tendenza è ben teorizzata dagli autori sopra citati, senza però procedere a un'esplicitazione pratica e una metodologia di ricerca chiara che s'ispiri a questa profonda interconnessione. Una volta raccolti dati empirici qualitativi come procedere a un inquadramento dei medesimi in griglie teoriche? Per teorizzare una metodologia di ricerca ho prima definito in modo chiaro il termine "ecologia" come lo sguardo sistemico che mette in primo piano le relazioni delle parti tra loro

⁵³ Il termine *landscape* viene utilizzato in questo lavoro nel senso di paesaggio, non panorama. Un paesaggio vivo e in continua trasformazione in quanto modificato dalle miriadi d'interazioni tra i suoi elementi costitutivi.

e con il tutto, giungendo in seguito a un approccio che ho definito “*eco-logico*” al campo di ricerca. Un approccio che si differenzia dalla classica antropologia ecologica di Roy Rappaport (1968) per due aspetti fondamentali. Il primo, è la concezione oggettivante della natura proposta da Rappaport, il secondo è l’aspetto nomotetico della prospettiva di Rappaport, dove le concezioni locali della natura appaiono come rappresentazioni distorti di una realtà esterna colta invece dall’antropologo nella sua scientifica oggettività (Tassan 2009). Apparentemente l’approccio *eco-logico* usato in questo lavoro s’ispira al concetto di ecosistema, centrale in Rappaport, che presuppone l’esistenza di un sistema di scambi energetici e materiali strutturali nei sistemi ecologici, tuttavia se ne distingue radicalmente quando invece di focalizzarsi sull’essere umano visto come una macchina che consuma energia e partecipa a questi scambi, si concentra sulla relazionalità tra l’essere umano e tutti gli elementi (animali, vegetali, immanenti, trascendenti, geologici e meteorologici) che fanno parte dello stesso sistema ecologico. Per semplificare, non ci si chiede “*how things work*” (Rappaport 1968) ma “*how things relate*”. Manuela Tassan nel suo lavoro di confronto fra le categorie natura e ambiente nel dibattito antropologico critica abilmente questo punto della prospettiva di Rappaport.

«Per rendere il concetto di cultura applicabile anche al di fuori dell’ambito strettamente umano, (Rappaport) *lo interpreta* in termini comportamentali e non in chiave simbolica significante. Una prospettiva contro cui Marshal Sahlins si scagliò fortemente nel suo *Culture and Practical Reason*, ritenendo che vi si esprimesse una forma di feticismo dell’ecologia, in cui niente della cultura è ciò che sembra e tutto si traveste da fatto naturale...» (Tassan 2009; 113).

L’approccio *eco-logico* scelto per questo lavoro predilige quindi le relazioni sugli scambi all’interno del sistema “ambiente” dove la storia geologica e umana unita alle implicazioni politiche diventa un elemento fondamentale dell’analisi antropologica. Discostandosi, così, dall’antropologia ecologica di Rappaport per l’agency riconosciuta all’ambiente ecologico e alle sue manifestazioni fenomeniche. Un ambiente ecologico non visto né studiato come un sistema chiuso in sé stesso, ma aperto e connesso in una rete di relazioni pan-oceaniche. Ispirandosi al lavoro di Epeli Hau’ofa e alla sua proposta di formulare una *Oceanic ecological ideology*⁵⁴ (Hau’ofa 2008 ;72). L’invito è quello di formulare un approccio etico che presti maggiore rispetto all’ambiente naturale. L’autore individua uno dei principali problemi dell’economia globale nel dispiegamento sistematico della tecnologia dissociata dalla natura e dalla società; la soluzione? Il recupero dei “saperi” tradizionali oceaniani che condividono la consapevolezza della dipendenza dalla natura e dai suoi cicli non lineari. Questa consapevolezza comporta, che, nella maggior parte dei casi, le popolazioni oceaniane «would think very hard before meddling with it (nature) for short- term advantage, knowing that our actions could break the cycles and probably cause irreparable damage to ourselves» (Hau’ofa 2008; 72). L’approccio *eco-logico* vuole indagare il rapporto quotidiano, storico, spirituale ed ecologico tra gli esseri umani e l’ecosistema in cui

⁵⁴ Epeli Hau’ofa, *We are the Ocean*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2008.

abitano. Un ecosistema in fermento, dove l'individualità non si perde nella collettività, ma dove i rapporti sono multipli e collegano una molteplicità di esistenze umane e non umane.

A partire da queste premesse mi sono ispirata per la metodologia di questa ricerca a due strumenti: il primo è l'applicazione dei criteri e degli standard di ricerca del Pacifico indicati da due Università, quella di Otago in Nuova Zelanda e l'Università delle Hawaii di Mānoa, il secondo è l'utilizzo della partecipazione creativa come metodo d'indagine, che verrà presentato di seguito. L'analisi antropologica si focalizza sulla relazionalità fra gli elementi nella loro comunicazione. L'approccio *ecologico* a una ricerca antropologica permette immediatamente di comprendere come la relazionalità tra elementi di natura differente, umano e non umano, costituisca il focus principale dell'analisi. «Si tratta di costruire ecoantropologie relazionali, che indaghino le configurazioni singolari dei sistemi cosmologici intagliati dalle società studiate, le concezioni dei legami sociali, le teorie dell'alterità, i meccanismi più profondi del riconoscimento de "l'altro" umano e non-umano, tutto materia d'investigazione antropologica»⁵⁵ (Nadia Breda 2014; 12).

Un percorso già teorizzato da altri autori come Ingold con la teoria dell'abitare.

«Faced with an ecological crisis whose roots lie in this disengagement, in the separation of human agency and social responsibility from the sphere of our direct involvement with the non-human environment, it surely behoves us to reverse this order of priority. I began with the point that while both humans and animals have histories of their mutual relations, only humans narrate such histories. But to construct a narrative, one must already dwell in the world and, in the dwelling, enter into relationships with its constituents, both human and non-human. I am suggesting that we rewrite the history of human-animal relations, taking this condition of active engagement, of being-in-the-world, as our starting point. We might speak of it as a history of human concern with animals, insofar as this notion conveys a caring, attentive regard, a 'being with'. And I am suggesting that those of us who are 'with' animals in their day-to-day lives, most notably hunters and herdsman, can offer us some of the best possible indications of how we might proceed»⁵⁶ (Ingold 2000; 76).

Ingold propone un tipo di legame tra parti e tutto per cui l'ambiente non viene inteso come un aspetto separato dagli organismi che vi si inscrivono (Ingold 2001). Partendo dalla critica alla giustapposizione tra mente e corpo, natura e cultura, attore sociale e organismo biologico, sviluppa un approccio alternativo che evidenzia i nessi, le relazioni e le connessioni tra uomo e ambiente visti come un *continuum*⁵⁷. Il mondo non è perciò una tabula rasa sulla quale l'uomo debba esercitare una facoltà progettuale, né un «contenitore» dato a priori a cui gli esseri viventi debbano semplicemente ad-attarsi.

⁵⁵ A cura di Nadia Breda, Philippe Descola, *Oltre Natura e Cultura*, Seid Editori, Firenze, 2014

Esso sembra piuttosto incarnare un immenso *meshwork* “un reticolo” di attività e contesti di sviluppo dai quali nessun essere vivente – ivi compreso l’uomo – può astrarsi, poiché ciascun organismo vi è sempre attivamente coinvolto (Franceschini 2016). Il tentativo è di costruire un’eco-antropologia relazionale della cultura hawaiana, concentrandosi sui *meshwork* relazionali del collettivo umano e non-umano, indagando come la storia, la colonizzazione, le rivendicazioni politiche agiscano nella costruzione del concetto di responsabilità ecologica e sociale.

4.2 Metodologia e “*Place Based Ethic*”

“You cannot just be Hawaiian you have to think hawaiian this is what Aunty Pilai Pahi taught me.”

Kumu Ramsay Mahilani Taum, Waimanalo, 2017

Il Protocollo di Otago nasce nel 2011 dalla necessità dell’università di Otago in Nuova Zelanda di fornire delle linee guida per la ricerca in contesti oceaniani. Il Protocollo s’ispira e riassume testi quali The Pasifika Education Research Guidelines: Final Report (2001); Human Research Ethics: A Handbook for University of the South Pacific Researchers (2009) e Solomon Islands College of Higher Education Policy on Applied Research (1990) che riconoscono la varietà culturale delle società e comunità oceaniane e la non uniformità delle convenzioni, dei valori e dei costumi; tuttavia, si riconoscono dei valori comuni declinati in varianti geografiche. Questi valori vengono indicati quali il rispetto, la reciprocità, i legami e gli obblighi famigliari, l’orientamento comunitario, la responsabilità collettiva, la gerontocrazia, l’umiltà e il senso di spiritualità. Tali valori influenzano il comportamento delle comunità in Oceania dove il concetto di tempo, cibo e proprietà possono differire in modo profondo da quelli delle società continentali. I ricercatori vengono invitati a un esercizio di consapevolezza di queste differenze prima di tentare qualsiasi ricerca.

Kūlana Noi’i (Standard di Ricerca) nasce nel 2018 dallo sforzo congiunto di diverse realtà universitarie hawaiane come UH SEED Inclusion, UH Sea Grant College Program e Kua’āina Ulu ‘Auamo (KUA) di fornire degli standard di ricerca basati sulla cultura hawaiana al fine di promuovere relazioni e collaborazioni durature e reciprocamente vantaggiose tra ricercatori e comunità locali. L’obiettivo è di indicare delle buone pratiche di ricerca, che forniscono indicazioni precise attraverso domande mirate per instaurare un dialogo aperto e articolato che tenga conto delle aspettative e degli obiettivi finali del ricercatore e delle comunità coinvolte.

Lo scopo del Protocollo di Otago, come quello dei Kūlana, strumenti relativamente recenti, è di sviluppare delle linee guida che s’ispirino al pensiero e alla filosofia oceaniana. Il ruolo principale della ricerca è di generare conoscenza e comprensione per/e delle popolazioni del Pacifico e dell’ambiente

naturale. I ricercatori vengono definiti nel Protocollo di Otago con il termine inglese di “*Pacific Pathfinders*” con chiaro richiamo al termine *Pacific Wayfinders* riferito all’abilità delle antiche popolazioni del Pacifico a orientarsi grazie alla navigazione senza strumenti. Così come navigatori esperti di culture e di “saperi”. I ricercatori devono orientarsi attraverso strumenti e conoscenze locali, per approdare a una nuova isola di conoscenza. Per questo la ricerca nel Pacifico richiede un coinvolgimento attivo e prolungato in un luogo e in una comunità, dove la condivisione dei valori e delle tradizioni culturali sosterranno il lavoro di ricerca.

Durante la mia permanenza sull’isola di O’ahu sono venuta a conoscenza della presentazione a un gruppo di docenti dei Kūlana Noi’i ed ho accolto con favore l’idea di utilizzarli nel mio progetto di ricerca insieme alle linee guida del Protocollo di Otago che stavo già mettendo in pratica. Oltre a presentare questi due strumenti, utilissimi a qualsiasi ricerca nel Pacifico, ho deciso di tentare una breve analisi comparativa per portare alla luce quali sono le linee guida condivise e quali i punti più specifici all’area hawaiana. Il Protocollo si basa su dodici principi da utilizzare quali strumenti di navigazione per i “*pathfinders*”, mentre gli Standard di ricerca indicano otto pratiche consigliate per intraprendere una ricerca alle Hawaii. Due di questi principi/pratiche sono pressoché identici tanto da utilizzare lo stesso termine per indicarli, “rispetto” e “reciprocità”.

Il “rispetto”, in un contesto oceaniano, riconosce l’importanza della collettività prima dell’individuo, inteso come membro stimato di un gruppo. Il rispetto si manifesta attraverso la conoscenza della storia del luogo in cui si fa ricerca e di quelle pratiche culturali per ottenervi accesso - *practices and protocols to ask permission* (Kūlana Noi’i p.6), questo ultimo punto fortemente sottolineato dagli Standard di ricerca si avvicina e si sovrappone anche al IV Principio del Protocollo, ossia dimostrare di avere competenze culturali per agire in modo culturalmente accettato; mantenendo tuttavia la consapevolezza delle proprie credenze, valori e pratiche che influenzano inevitabilmente il proprio lavoro.

Il concetto di “reciprocità” viene utilizzato come linea guida per la costruzione dei rapporti ed espresso nella sua dimensione pratica. La reciprocità richiede che il sapere acquisito vada a beneficio anche della comunità dove la ricerca ha luogo. *Those who learn from the land should also give back to the land*⁵⁸. Il ricercatore viene invitato a condividere il proprio percorso di ricerca in dettaglio dall’inquadramento teorico alle scadenze, dal supporto economico al futuro utilizzo dei dati raccolti. Viene così definita una ricerca eticamente ben fondata come quella che fornisce mutui benefici alla comunità e al ricercatore; anche qui viene nuovamente inglobato il I principio di Otago ossia quello di massimizzare i benefici. Qualsiasi partenariato di ricerca formatosi con i popoli del Pacifico dovrebbe essere equo e giusto per entrambe le parti, generando simmetria nell’equilibrio di potere.

⁵⁸ Kūlana Noi’i p.7

Vi sono poi dei principi e delle pratiche che pur non venendo definiti con il medesimo termine richiamano concetti molto simili. Gli Standard parlano di *self-awareness and capacity*⁵⁹ esortando il ricercatore a prendere consapevolezza del fatto che la relazione tra comunità e ricercatore è un impegno a lungo termine che richiede tempo e sforzi per costruire un rapporto di fiducia. Questo punto si richiama al II principio⁶⁰ che invita il ricercatore a sviluppare, coltivare e mantenere nel tempo le relazioni sociali definendola una pratica fondamentale della ricerca; come pure viene richiamato il V principio che descrive nel dettaglio cosa sia un coinvolgimento relazionale significativo. L'impegno del ricercatore richiede lo sviluppo e il mantenimento di relazioni basate sulla fiducia reciproca, un percorso che non può essere affrettato e che dovrebbe prediligere dialoghi "*face to face*".

Altri principi che si sovrappongono sono il VII del Protocollo ossia l'utilità della ricerca e la comunicazione inserita come quarta pratica degli Standard, entrambi sottolineano che i ricercatori devono iniziare il proprio lavoro coinvolgendo la comunità, spiegando chiaramente il potenziale e le finalità della ricerca; affrontando le questioni prioritarie d'interesse per la comunità; dimostrando come la ricerca possa informare e contribuire alla conoscenza di base di un determinato argomento; sviluppando metodologie, modelli, analisi e approcci ispirati alla cultura oceaniana.

Un altro esempio è quello tra il XII principio⁶¹: la partecipazione nella ricerca di attori locali e la sesta pratica degli standard: il coinvolgimento della comunità nella ricerca. Vengono proposte delle domande per affrontare questo punto cruciale della ricerca: quale sarà il processo di coinvolgimento della comunità nei risultati generati (definiti come nuovo sapere) dal progetto? Fino a che punto la comunità parteciperà alla revisione del lavoro di ricerca e in quali modalità potrà fornire input nella presentazione di papers, articoli e altri prodotti? La partecipazione a una ricerca costruisce rapporti tra la popolazione locale e il ricercatore, l'assidua frequentazione e la condivisione creano un sapere che il ricercatore interpreta, elabora e alla fine presenta in una monografia, in un articolo oppure in un libro. Questi prodotti sono la combinazione del sapere locale e del sapere specifico del ricercatore. Gli standard di ricerca hawaiani in fondo criticano l'atteggiamento del ricercatore che considera l'elaborazione dei dati raccolti sul campo un suo prodotto. Avendo incoraggiato la partecipazione della popolazione locale al progetto di ricerca, il ricercatore non dovrebbe dimenticare la comunità con cui ha lavorato anche nelle fasi successive del lavoro. Inoltre, il Protocollo di Otago invita i supervisori dei progetti di ricerca a entrare in un accordo di co-vigilanza con un esperto in loco che abbia conoscenze e reti all'interno del paese atte ad assistere il ricercatore straniero. Questo per due motivi principali, il primo è quello di fungere da mentore e guida evitando al ricercatore di perdere prezioso tempo della ricerca e

⁵⁹ Ibid p.8

⁶⁰ Del Protocollo di Otago.

⁶¹ Ibid.

indirizzandolo in una rete già consolidata di rapporti. Il secondo è quello di un controllo locale su ciò che viene “raccolto” e su ciò che verrà “disseminato”.

Un punto chiave toccato da entrambe le linee guida è quello del riconoscimento della proprietà intellettuale, preso in esame nella settima pratica degli Standard e nel X principio del Protocollo. La proprietà delle informazioni riguardanti il “luogo” appartiene alla comunità che ha il diritto di accedere e utilizzare i dati e di determinare in che modo le informazioni e i dati siano condivisi. Il Protocollo su questo punto prende una posizione innovativa e, a mio avviso importantissima, definendo come partecipanti non solo i soggetti umani, ma anche la biosfera che ospita la ricerca. Parla, infatti, di tutela delle conoscenze nate dall’esperienza e delle competenze storico culturali che devono essere riconosciute al *place*. L’ambiente, va anch’esso tutelato quale partecipante della ricerca, e ciò include anche la biosfera e la biodiversità. Il rispetto dei valori oceaniani richiede il riconoscimento delle connessioni e relazioni tra gli esseri umani, la terra, l’ambiente e altre forme di vita. Nel contesto pacifico, queste relazioni comprendono le conoscenze e le competenze tradizionali, come anche l’accesso e l’utilizzo alle risorse.

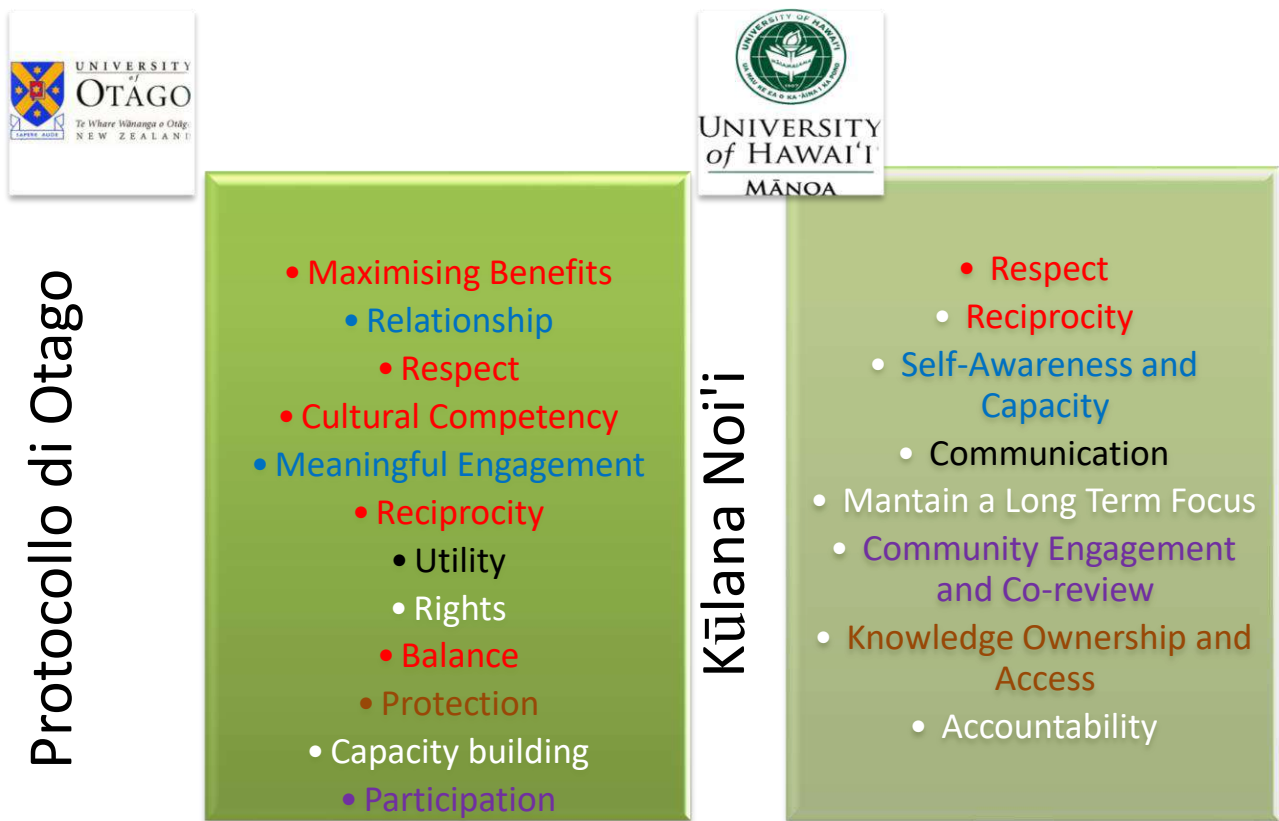
Vi sono infine delle linee guida, che visto l’attenzione locale (il solo arcipelago delle Hawaii) dei Kūlana Noi’i, rimangono esclusive a questo percorso. Tra queste il mantenere un interesse nella ricerca per lungo tempo e la responsabilità degli esiti della ricerca. Un progetto di ricerca viene caratterizzato da un *kūleana*, ossia delle “responsabilità”: in realtà il termine hawaiano ha numerosi altri significati che affronterò nell’ambito di questo lavoro, quando un progetto non risponde alle sue responsabilità, la comunità e i ricercatori dovrebbero collaborare per identificare i problemi e adeguare il progetto di conseguenza. Mentre il Protocollo di Otago, essendo uno strumento che mira a essere utilizzato in tutto il Pacifico e non in un solo arcipelago, contempla altri due principi più estesi, quello dei diritti e dello sviluppo, che vengono qui brevemente trattati.

VIII. Diritti. La ricerca non dovrebbe essere dannosa per i partecipanti, come individui, come membri di una comunità, o come membri di un gruppo etnico; ogni individuo, gruppo, o comunità, ha il diritto e la libertà di fare una scelta informata se partecipare o meno. Tutti i possibili rischi inerenti a un particolare tipo di ricerca devono essere chiariti e i membri di una comunità devono sentirsi completamente liberi nella loro decisione di partecipare o meno. Qualsiasi rapporto di ricerca implica sia diritti sia responsabilità. I ricercatori devono:

- riconoscere che i partecipanti devono essere adeguatamente informati al fine di acconsentire;
- assicurarsi che tutti i partecipanti ricevano tutte le informazioni;
- sostenere il diritto dei partecipanti a ritirarsi;
- garantire la riservatezza dei partecipanti.

Alcuni di questi punti sono a mio avviso inattuabili in una ricerca antropologica e seppur abbia deciso di attenermi a questi protocolli non sono stata in grado di seguire questo punto a parte quello sulla riservatezza dei partecipanti. Non è possibile assicurarsi che i partecipanti ricevano tutte le informazioni, per due motivi: il primo, è che spesso il ricercatore modifica, cambia e rielabora l'approccio e gli elementi della ricerca durante il lavoro sul campo, non è quindi in grado onestamente di dare tutte le informazioni poiché è il primo a non possederle. Il secondo punto riguarda la natura dei rapporti che si instaurano sul campo, all'interno dei quali alcuni saranno più intimi e forti e altri più superficiali, e quindi impossibile pensare di riuscire a trasferire a chiunque con cui ci si confronti tutte le informazioni relative alla propria ricerca.

XI. Sviluppo e potenziamento delle capacità sono aspetti fondamentali della ricerca per migliorarne i risultati. Inoltre, lo sviluppo è un esempio tangibile di reciprocità in azione (vedi 6.3 Protocollo di Otago) e dimostra un impegno per la legittimazione della comunità pacifica.



4.3 Partecipazione Creativa

I ka nānā no a 'ike. I ka ho'olohe no a ho'omaopopo. I ka hana no a 'ike.

(By observing, one learns. By listening, one commits to memory. By practice one masters the skills)
Hawaiian 'Ōlelo No'eau⁶²

Più volte durante la permanenza sul campo sono stata invitata a non prendere appunti, a non registrare le interviste, ma ad ascoltare - *listen*. Questo invito era spesso accompagnato da un gesto preciso, mentre i miei interlocutori mi dicevano *you have to listen* indicavano con l'indice il proprio occhio, intendendo che la facoltà dell'ascoltare non si limita agli stimoli e informazioni uditive, ma osservando si apprendono informazioni di nature sfaccettate e differenti. Lo stesso Philippe Descola in *Diversità di natura diversità di cultura*, rispondendo a una domanda postagli sulla natura dei contatti tra antropologo e società visitate afferma: «un antropologo comincia a fare un buon lavoro solo a partire dal momento in cui smette di fare delle domande, e si accontenta di ascoltare ciò che le persone dicono, prova a comprendere quello che fanno, poiché formulare una domanda è già un po' impostare una risposta» (Descola 2011: 49).

La richiesta che veniva dal campo di ricerca di cambiare il mio approccio alla raccolta dati si richiamava alla prevalente oralità della lingua e cultura hawaiana, messa per iscritto la prima volta nella seconda parte del XVIII secolo. Mi veniva ricordato che se volevo apprendere, comprendere e ragionare sulla cultura hawaiana avrei dovuto prestare attenzione ai meccanismi interni alla lingua, ciò mi avrebbero dato accesso al sapere ecologico, ma solo attraverso un rapporto orale non mediato da uno strumento che faceva parte della mia cultura di riferimento, la scrittura. Con la svolta riflessiva la conoscenza antropologica non è più una conoscenza oggettiva, bensì contestuale e intersoggettiva, basata sul rapporto e la collaborazione. La conoscenza antropologica si basa su una dinamica relazionale ed è anch'essa una relazione sociale, naturalmente mediata dalla cultura del ricercatore. È possibile instaurare questo rapporto anche nell'osservazione dell'interazione tra umani e non-umani? Tim Ingold si richiama a questo aspetto dell'osservazione se pur non in maniera esplicita quando dice: «Non può esserci scienza senza osservazione e nessuna osservazione senza che l'attenzione dell'osservatore sia in sintonia con quegli aspetti del mondo [reale] a cui è connesso. Evidenziare tali azioni di dedizione verso l'osservazione – seguire le pratiche della scienza piuttosto che i suoi protocolli – significa recuperare quegli impegni esperienziali e performativi che la metodologia va a nascondere. In pratica, anche gli scienziati sono immersi in un mondo senziente, sempre attento e sensibile ai fruscii e ai bisbigli di ciò che li circonda»⁶³ (Ingold: 2019).

⁶² Proverbio hawaiano spesso riportato nelle interviste sul campo.

⁶³ Gli ostacoli dell'oggettività e la ricerca della verità, testo inedito di Tim Ingold in collaborazione con Kabul magazine, Gam Torino e Fondazione Spinola Banna per l'Arte, 28 marzo 2018 - <http://www.kabulmagazine.com/tim-ingold/>

Questo rapporto che può essere descritto analizzato e riportato dal ricercatore ha bisogno, tuttavia, di uno strumento atto a carpire la particolare dinamica; per fare ciò il ricercatore deve entrare a far parte della relazione che vuole analizzare, necessità non estranea all'antropologia, ossia deve partecipare alla costruzione del rapporto, dando e ricevendo, condividendo il percorso che ha formato la sua personalità e valori culturali. Il ricercatore diventa così un elemento creativo della dinamica che si prefigge di documentare. La sola partecipazione osservante non permette di palesare quanto e in quali modi la mera presenza del ricercatore sul campo condizioni i dati raccolti. Malinowski suggeriva che l'obiettivo dell'etnografo doveva essere quello di *"to grasp the native's point of view, his relation to life, to realize his vision of his world"* (1922:25). Per questo riconosceva il valore intrinseco della partecipazione osservante, tuttavia in un campo particolare come quello dell'isola di O'ahu, dove un collettivo umano e non umano (gli esseri umani e l'ambiente) dialoga ricostruendo un rapporto, la mera partecipazione osservante non permette interamente di esprimere e riportare correttamente la natura di questa relazione. Un dialogo quello con la Valle di Mākua e con lo 'Iolani Palace, che s'ispira a un legame con il passato, ma in cui, a causa della politica coloniale statunitense, la memoria culturale collettiva è stata fortemente mutilata. Motivo per cui spesso si ricorre a piene mani alla creatività culturale⁶⁴ per rispondere a necessità pratiche culturali per le quali non si hanno risposte sicure, quali canti appropriati, modalità rituali o percorsi spirituali pre-definiti. Si rigenera un rapporto con l'ambiente e con i luoghi attraverso l'incontro fisico e nel confronto con coloro con i quali si è condiviso un particolare evento. È solo grazie alla condivisione dei segni e dei segnali inviati dall'ambiente: la terra (*'āina*), il mare (*kai*) e le loro espressioni, che i significati indigeni e i mondi in cui si manifestano si palesano e possono essere descritti dal ricercatore. Nell'introduzione dell'edizione italiana a *Interpretazione di culture*, - Francesco Remotti parlando del modello di scienza antropologica creato da Geertz lo definisce "un'antropologia insomma che rifiuta il modello sperimentale della ricerca di «leggi» a tutto favore invece di un modello interpretativo di ricerca di «significati» (Geertz 1973[1987]:31). Dall'inizio del lavoro sul campo ho smesso di interessarmi alle categorie del sapere per concentrarmi sulle idee e i problemi che implicano questi significati indigeni. Significati condivisi che inevitabilmente sono sagomati, riscritti, modellati dalla presenza stessa del ricercatore che fa parte di un collettivo eterogeneo che si interfaccia con l'ambiente naturale. La condivisione prende una forma inaspettata nell'esplorazione di un medesimo territorio, sia per il ricercatore, sia per coloro i quali ricercano un rapporto con l'ambiente nel tentativo di recuperare, riscoprire, rielaborare quelle pratiche relazionali con il mondo naturale che a causa della frattura storico-culturale vissuta sono oggi da ricostruire attraverso un lavoro collaborativo di memoria, conoscenza e immaginazione. Ricostruzione in cui l'antropologo ha un ruolo fondamentale perché è anche lui custode di un sapere che entra a far parte di questo rapporto. In Oceania la genealogia ha un

⁶⁴ Adriano Favole, Oceania. Isole di creatività culturale. «La creatività culturale è il prodotto delle relazioni e delle connessioni, non dell'isolamento e men che meno della ricerca "ossessiva" dell'identità» (p. XV). E ancora «evidenziare il lato trascurato nello studio delle culture umane, in altre parole la loro capacità [...] di rigenerarsi, di ricostruirsi anche e soprattutto a partire dalla relazione con il mondo esterno» (p. 19).

valore fondamentale. A ogni accesso culturale in un determinato luogo si forma una nuova genealogia di gruppo, un gruppo spesso eterogeneo costituito da nativi, *haole*-stranieri, *kama'āina*-hawaiani non nativi che condividono alla fine della giornata le conoscenze rivelate. Un patchwork sensitivo dove si costruisce un sapere nuovo che dialoga con il passato e diventa uno strumento per vivere il presente e costruire il futuro culturale. Un sapere che risente della presenza del ricercatore. L'utilizzo della partecipazione creativa in ultima analisi, rappresenta la consapevolezza che il ricercatore stesso non modifica la realtà, ma la arricchisce di significati. A un primo livello di analisi, come mi fece notare il Prof. Alexander Mawyer⁶⁵, la partecipazione creativa si richiama a Geertz quando nell'introduzione di *Interpretazione di culture* (Geertz 1973:15) si legge: «In short, anthropological writings are themselves interpretations; and second and third order ones to boot. (By definition, only a "native" makes first order ones: it's his culture.) They are, thus, fictions; fictions, in the sense that they are "something made," "something fashioned" -the original meaning of fictio-not that they are false, unfactual, or merely "as if" thought experiments».

Tuttavia, questa affermazione viene riletta, grazie all'approccio della partecipazione creativa, ricordando l'aspetto relazionale della partecipazione, ossia il condividere proprie conoscenze, sensazioni, intuizioni, elaborazioni della realtà costituisce uno dei tanti elementi che contribuiscono a creare a sagomare una specifica realtà. La scelta teorica dell'utilizzo pratico della partecipazione creativa vuole sottolineare l'importanza di due aspetti: la consapevolezza della propria partecipazione nella costruzione della realtà analizzata e l'aspetto collaborativo del lavoro etnografico. Joanne Rappaport scrive: «(...) *collaboration is not only a moral choice for progressive ethnographers but a choice that makes for good ethnography* (Field 2008; Lassiter et al. 2004; Ridington and Hastings 1997)». La collaborazione viene vista come uno spazio di co-produzione teorica, dove il sapere prende forma attraverso la relazione. La Rappaport prosegue dicendo: «By co-theorization, I mean collective production of conceptual vehicles that draw upon both a body of anthropological theory and upon concepts developed by our interlocutors; (...) involves the creation of abstract forms of thought similar in nature and intent to the theories created by anthropologists, (...) Understood in this sense, collaboration converts the space of fieldwork from one of data collection to one of co-conceptualization». (Rappaport 2008:6).

La partecipazione creativa permette di coniugare quei veicoli concettuali che attingono sia a un corpo di teoria antropologica sia a concetti sviluppati nel rapporto con i soggetti sociali; in questo modo si è testimoni della trasformazione, di cui parla Rappaport, dello spazio del lavoro sul campo da una raccolta di dati empirici a uno spazio di co-concettualizzazione.

⁶⁵ Prof. Alexander Mawyer conversazione private del 26 gennaio 2018, presso il suo ufficio a UH Mānoa.

4.4 Dalla teoria alla pratica

Come si crea una metodologia che permetta di ordinare, analizzare e dialogare con i numerosi dati e saperi raccolti sul campo? Come si traduce quel rapporto dialettico tra campo e teoria? In primis distinguendo tra metodo di ricerca, nel mio caso la

partecipazione creativa, a cui ho già dedicato ampio spazio e le tecniche di ricerca, che in questo lavoro sono state:

Interviste semi-strutturate

Etnografia multisensoriale

Talk-stories (dialoghi informali non strutturati)

Ri-mappatura del campo

Le interviste e le Talk-stories sono strumenti largamente utilizzati in antropologia e ben conosciuti. L'etnografia multisensoriale invece nasce all'interno del dibattito sulla critica della metodologia antropologica nel mondo anglosassone e vede nella riflessione di Sara Pink una voce di riferimento. L'etnografia sensoriale è il ripensamento dell'etnografia in termini di sensi, un invito a tenere conto dell'esperienza, della percezione e delle categorie sensoriali che vengono usate quando si riportano eventi di vita quotidiana. Un invito al ruolo dei sensi nel lavoro di ricerca e alla costruzione culturale dei significati che interpretiamo e ri-elaboriamo attraverso i nostri sensi, tenendo presente la molteplicità di sensi che le culture possono sviluppare e sagomare e la padronanza o meno delle sfere sensoriali che traducono diverse esperienze culturali. Un esempio della specificità dei sensi elaborati culturalmente è "il senso delle onde" degli abitanti delle Isole Marshall⁶⁶, chiamato dagli antropologi *wave piloting*, una navigazione che non si affida al manto celeste per trovare la direzione di rotta, ma a suoni e sensazioni appresi dall'osservazione dell'oceano e dalle storie orali.

La ri-mappatura dei campi è invece uno strumento meno usato anche se numerosi sono i lavori di riferimento (Mawyer 2014, Kanahale 1993, Minerbi 2001). Sebbene l'atto di mappare sia stato storicamente percepito come un progetto imperialista, le comunità indigene hanno da sempre trovato modi di mappare le loro conoscenze in dimensioni non cartografiche. Basti fare riferimento alle innumerevoli mappe provenienti dal Pacifico che percepiscono diversamente lo spazio e lo interpretano: la mappa di Tupaia (1769), le mappe stellari per la navigazione oceanica, le mappe sull'andamento delle onde, solo per citarne alcune. Visto che mappatura comprende anche pratiche indigene ho voluto utilizzare la ri-mappatura come strumento di ricerca e di analisi, nel tentativo di documentare la relazione con la storia e lo spazio in luoghi specifici, in questo caso la Valle di Mākua e

⁶⁶ Joseph Genz, Jerome Aucan, Mark Merrifield, Ben Finney, Joel Korent, Alson Kelen. *Wave Navigation in the Marshall Islands: Comparing Indigenous and Western Scientific Knowledge of the Ocean*, *Oceanography* volume 22, number 2:234-245.

lo 'Iolani Palace. Per la ri-mappatura di questi luoghi ho utilizzato una rielaborazione personale del *cultural mapping*⁶⁷, ossia la cartografia culturale, la mappatura del paesaggio culturale, utilizzata per "mappare" i beni culturali tangibili e immateriali⁶⁸. In antropologia l'utilizzo di questo tipo di mappatura inizia negli anni '80 in Inghilterra con le mappe di comunità. Una mappatura che permette di rappresentare il patrimonio, il paesaggio, i saperi in cui una comunità specifica si riconosce, è una rappresentazione cartografica oppure un elaborato alternativo in cui la comunità si può identificare⁶⁹. La particolarità della mappa di comunità si rivela nel suo aspetto emico, ossia, nel modo con cui la comunità locale vede, percepisce, attribuisce valore al proprio territorio, alle memorie, alle trasformazioni, alla realtà attuale e a come vorrebbe che fosse in futuro. L'aspetto innovativo delle mappe di comunità è la consapevolezza che un luogo contenga un patrimonio diffuso, ricco di dettagli e soprattutto di una fittissima rete di rapporti e interrelazioni tra i tanti elementi che lo contraddistinguono.

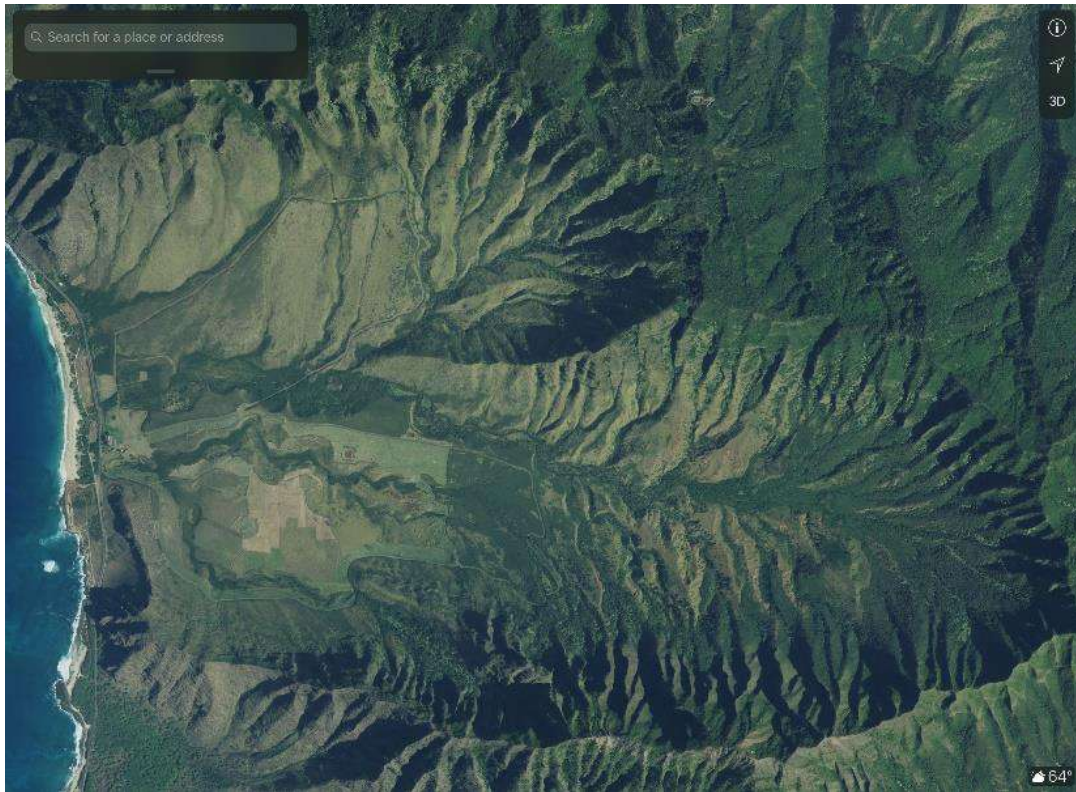
Partendo da queste basi, l'uso indigeno del mappare e le mappe di comunità utilizzato come strumento metodologico ho sviluppato per entrambi i miei campi d'indagine una "mappa relazionale" del luogo. Il testo cui si ispira questa metodologia è *Hawaiian Sanctuaries, places of refuge and indigenous knowledge in Hawaii* di Luciano Minerbi, dove viene presentata la Sancturay Chart Relationship (2001: 96) una mappa che collega visivamente i valori hawaiani con i luoghi sacri e le azioni svolte in questi luoghi identificando quali siano le necessità culturali e le fonti di benessere geo-sociale. Un diagramma che mostra livelli d'indagine profondi e interconnessioni tra elementi. Rifacendomi a questa analisi ho utilizzato la mappatura per permettere alla Valle di Mākua di esprimersi attraverso il confronto delle diverse mappe prodotte dai numerosi soggetti che vi interagiscono. Il tentativo è stato quello di creare una mappa relazionale che permettesse ai luoghi di esprimersi e di manifestare la propria *agency* rendendo comprensibile l'interconnessione, i rapporti, la complicità che hanno avuto nel passato e continuano ad avere nel presente con i vari soggetti con cui si relazionano. L'obiettivo è fornire un utilizzo pratico delle memorie custodite nei luoghi, attraverso la dinamica ecologica dei rapporti.

Basandomi su una mappa satellitare della valle di Mākua (Fig.1) come scheletro, ho iniziato a sovrapporvi diverse mappe, ognuna delle quali racchiude siti, aree, zone che potevano avere importanza storica, culturale, spirituale, giuridica, ambientale, individuale, militare:

⁶⁷ Peter Poole, *Cultural Mapping and Indigenous People: A Report to UNESCO* (2003)

⁶⁸ Nancy Duxbury, W.F. Garrett-Petts, David MacLennan Editors *Cultural Mapping as Cultural Inquiry*, Routledge, New York, 2015

⁶⁹ <http://www.mappadicomunita.it/>



Imm: mappa satellitare Mākuā Military Reservation

siti nominati nei *mo'olelo* (storie orali)

siti archeologici

porzioni di terre private (*kūleana land*)

elementi geo-grafico naturali della geografia kanaka

luoghi della memoria (aree di connessione spirituale)

aree di responsabilità storico-culturale (*kuleana*)

aree dove si trovano animali in via d'estinzione.

aree dove si trovano piante in via d'estinzione.

aree dove sono stati rinvenuti ordigni inesplosi.

La mappa è stata presentata ai membri dell'associazione Mālama Mākuā in interviste semi strutturate allo scopo di produrre per ciascuno una mappa relazionale, in cui vengano indicati i luoghi della memoria, dove la connessione con la valle è più forte, i luoghi riportati nelle storie personali e le aree dove il proprio *kūleana* è più evidente. Queste mappe vengono messe a confronto con altre mappe prodotte da archeologi, geologi, botanici, storici e militari che interagiscono anch'essi con la valle. Il tentativo è stato quello di far parlare la valle attraverso la geografia kanaka, all'interno della quale la scala valoriale si basa sulla cultura e sulla filosofia indigena. La geografia nativa hawaiana si basa: 1) sulla genealogia, 2) sull'ascolto del territorio e 3) sull'autonomia culturale e politica (Andrade 2014: 7).

«A place indicates a person identity and that of his extended family. A place gives human beings a sense of stability and belonging, a link with the living and the dead transcending fictitious temporal windows and preserving the memory of the historical events that have influenced the life of the members of a family» (Kanahele 1991: IX).

Questa metodologia trae ispirazione da testi come quello sopra citato ma anche dal lavoro di Keith Basso *Wisdom sits in places* dove ci si interroga sulla connessione tra luoghi, identità e origini; e la relazione tra un luogo e la sensibilità collettiva. Basso attraverso la mappatura Apache rivela come certi luoghi siano identificati come prescelti dagli antenati e o custodi di storie, usate oggi come modelli di comportamento. Nel caso hawaiano un luogo non conferisce agli esseri umani, semplicemente, un senso di stabilità come afferma Basso, ma una responsabilità che lega l'individuo al luogo dotandolo di un legame con i vivi e con i morti che trascende fittizie finestre temporali e custodisce la memoria degli eventi storici, creando le basi per un senso di appartenenza. La mappatura cerca di dar voce a queste responsabilità che legano umani e non umani a due luoghi specifici, la Valle di Mākua e lo 'Iolani Palace.

PARTE III - GENESI

5. La genesi di “*Ka Pae `Aina O Hawai`i Nei*”: contesto mito-ecologico

“The navigation was tough. The winds weren’t the best.

But we found home. We pulled Hawaii out of the sea”.

Kekaimalu Lee (apprentice navigator)

The new wayfinders, Star Adviser, Hokule`a The Homecoming edition, June 2017.

Questo capitolo non si propone di ripercorrere la storia dell’Oceania, non basterebbe un capitolo per farlo ed inoltre, vi sono numerosi testi che hanno analizzato nel dettaglio l’archeologia e la storia del popolamento dell’Oceania Prossima e Remota (Kirch e Sahlins; 1992, Finney; 1996, Gneccchi Ruscone e Paini; 2009), la mitologia hawaiana (Beckwith; 1970) e la ri-contestualizzazione del ruolo dell’Oceania nel panorama mondiale (Hau’ofa; 2008). Il presente capitolo vuole utilizzare piuttosto una parte specifica e selezionata di questo sapere, in particolare il rapporto tra esseri umani e territorio nella costruzione della società hawaiana: perciò, prima di parlare di esseri umani dobbiamo parlare in ordine cronologico di acque, oceani, vulcani, terre, uragani, correnti, spore, semi, piante, animali e miti. Vi sono due possibili percorsi per presentare la genesi dell’arcipelago hawaiano e il suo popolamento: il primo è attraverso la geologia e l’archeologia seguendo una cronologia lineare; il secondo utilizzando la geografia kanaka, i miti cosmogonici della cultura hawaiana seguendo una cronologia ciclica. La scelta è caduta su un confronto tra questi due approcci, instaurando un dialogo scientifico/mitologico, che non intende stabilire una gerarchia di valore, ma analizzare come la scienza e il sapere indigeno (scienza nativa) traducano in linguaggi complessi l’attenta osservazione della realtà, usando strumenti diversi. Claude Lévi-Strauss in *Mito e Significato* afferma: «Non dovete credere che io metta sullo stesso piano la spiegazione scientifica e quella mitica. Direi piuttosto che la grandezza e la superiorità della spiegazione scientifica risiedono non solo nei risultati pratici e teorici della scienza, ma nel fatto [...] che la scienza riesce ormai a render conto non solo della propria validità, ma anche di ciò che è in parte valido nel pensiero mitico» (Lévi-Strauss 1980:73). La prospettiva qui presentata pone invece il pensiero scientifico e quello mitologico, a cui si riferisce Lévi-Strauss sullo stesso piano, nella consapevolezza che siano due pensieri con dinamiche e letture della realtà differenti, ma che dal loro confronto egualitario possano nascere dubbi e conferme che meritano di essere indagati. Sempre parlando della dinamica tra scienza e mito, Bruno Latour in *Facing Gaia* afferma: «Myth and science, as we well know, speak languages that are only apparently distinct (...); we have to replace what gods, concepts, objects and things are by what they do» (2017: 86). Il confronto tra scienza e mito prende spunto proprio da questa prospettiva teorica: non cercare di definire cosa “siano” i miti e le storie cosmogoniche, il biota o la lava vulcanica, ma come “agiscano”. Con questa prospettiva analitica si vuole cercare d’indagare quale sia il

punto di vista della terra, del territorio che è letteralmente nato dalle profondità marine ed ha successivamente visto arrivare sulle sue sponde flora, fauna, esseri soprannaturali e umani.

I numerosi resoconti geografici moderni sulle Hawaii riflettono le voci, i modelli e le prospettive di coloro i quali sono arrivati nell'arcipelago negli ultimi duecento anni; mentre la geografia kānaka si costruisce di voci, metafore, modelli e prospettive di coloro “whose antecedents are found in the darkness of Pō, whose homeland encompasses the vastness of the liquid desert now known as the Pacific (Andrade 2014: 12). L'inizio della vita per entrambe le narrazioni, quella scientifica e quella mitologica, ha luogo nel buio - *pō* in hawaiano. Nel dizionario⁷⁰ di lingua hawaiana *pō* viene tradotto con: “*night, darkness, obscurity; the realm of the gods; pertaining to or of the gods, chaos, or hell; dark, obscure*”; tuttavia, *pō* ha molte altre connotazioni non spaziali. Può significare il passato, il buio, il vago, l'ignoto, ciò che è antico e solo vagamente conosciuto, la notte, lo spirituale, il mistico, il vuoto, il nulla. (Dudley; 1990). “*Pō*” ha a che fare con l'origine, è quella forma originale di stato o tempo o luogo da cui tutte le cose provengono, tutto ha inizio nell'oscurità. Di quale assenza di luce si parla? Delle profondità oceaniche, da cui sono nate le isole hawaiane e da cui si origina il *walewale* – il limo che ha generato la vita; su questa affermazione concordano sia gli aborigeni hawaiani sia geologi e biologi. La mitologia hawaiana, va ricordato, nasce da una cultura orale, è quindi colorata, analogica, astratta, metafisica e complessa, comunica per simboli (*kaona*) e metafore; tuttavia la caratteristica che la definisce meglio è la quantità di versioni dello stesso mito o storia (*mo'olelo*) che si possono incontrare. Troviamo varianti a seconda dell'arcipelago, dell'isola e perfino del distretto. Quindi mi riferirò solo ad alcuni miti principalmente narrati sull'isola di O'ahu dove ho fatto ricerca, nella consapevolezza che esistano svariate altre versioni delle storie mitiche che si citeranno. Forse l'opera più importante per la storia sacra hawaiana è il *Kumulipō*: *kumu* – “inizio”, “fonte”, “origine” e *lipō* – “*deep blue black*” (David Malo 1951:26) “l'oscurità delle acque profonde”. Il collegamento con le profondità marine da cui sono sorti i vulcani che nei millenni hanno formato le isole hawaiane è evidente, come anche il riferimento ai racconti mitologici che narrano dell'inizio della vita dalle profondità marine. Il *Kumulipō* (“l'origine dall'oscurità”) è un canto della creazione, espressione del potere di una particolare famiglia di *ali'i* – “capi”. Composto e trasmesso nella tradizione orale, le sue duemila righe forniscono un'estesa genealogia che dimostra la discendenza divina della suddetta famiglia e traccia la storia della vita dall'inizio del mondo. Questo canto, nato per legittimare e permettere di detenere il potere nelle mani di una dinastia, rimane una delle principali fonti d'informazione sulla mitologia hawaiana, sulla cultura antica, sulla struttura politica e sullo stile di vita degli Hawaiani. Il testo originale del *Kumulipō* fu stampato per la prima volta in hawaiano a Honolulu nel 1889 da una copia manoscritta in possesso del re Kalākaua. Venne tradotto in tedesco per la prima volta da Adolph Bastian in “Die heilige Sage der Polytesier” (1881); la traduzione inglese dell'ultimo monarca hawaiano, la regina Lili'uokalani, viene

⁷⁰ Mary Kawena Pukui, Samuel H. Elbert, *Hawaiian Dictionary: Hawaiian-English, English-Hawaiian*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986

pubblicata a Boston nel 1897 per poi essere ri-pubblicata, sempre in inglese, con il lavoro di Martha Beckwith nel 1951.

<i>ke au i kahuli wela ka honua</i>	At the time that turned the heat of the earth,
<i>O ke au i kahuli lole ka lani</i>	At the time when the heavens turned and changed,
<i>O ke au i kuka'iaka ka la.</i>	At the time when the light of the sun was subdued
<i>E ho'omalalama i ka malama</i>	To cause light to break forth,
<i>O ke au o Makali'i ka po</i>	At the time of the night of Makalii (winter)
<i>O ka walewale ho'okumu honua ia</i>	Then began the slime which established the earth,
<i>O ke kumu o ka lipo, i lipo ai</i>	The source of deepest darkness.
<i>O ke kumu o ka Po, i po ai</i>	Of the depth of darkness, of the depth of darkness,
<i>O ka lipolipo, o ka lipolipo</i>	Of the darkness of the sun, in the depth of night,
<i>O ka lipo o ka la, o ka lipo o ka po</i>	It is night,
<i>Po wale ho--'i</i>	So was night born.
<i>Hanau ka Po</i>	(Traduzione della Regina Lili'uokalani, Ka pō, primo wā.)

Come sottolinea Andrade in Haena: «The narrative begins with the birth of the earth out of Pō, the time of eternal darkness, and progresses through many eras, eventually portraying all aspects of the cosmos and all beings inhabiting it. This story celebrates the union of earth mother (Papa) and sky father (Wakea) from which islands are born» (2008: 5). Questo canto genealogico che qui non analizzerò se non al fine di presentarne gli aspetti centrali, è costituito da 2000 versi, diviso in sedici *wā* “tempi” e due sezioni, *Ka pō*: “l’oscurità”, l’età degli spiriti e *Ua ao*: “l’arrivo della luce” e degli dei. Nel *Kūmulipo* vi sono numerosi elementi d’interesse: il primo è il fatto che tutto nasca e che nulla venga creato. Non vi è una divinità generatrice, artefice della vita e dei destini, fonte di legge e di onnipotenza. Vi è una costante genesi di elementi naturali che avviene attraverso l’unione delle divinità che danno vita agli elementi naturali e agli animali. Un punto da sottolineare è proprio la nascita del primo essere vivente; infatti dall’unione di *Kumulipō* (elemento maschile) e *Po’ele* (elemento femminile) nasce il polipo del corallo. Queste colonie di polipi sono le costruttrici delle barriere coralline, gli architetti della vita marina e del *sea-scape* hawaiano; nel mito alla loro nascita segue la nascita di una larva del terreno, che scavando “tira su la terra” e poi una lunghissima lista di flora e fauna marina. L’inizio del canto dipinge il nascere della terra (le isole) fuori dalle insondabili profondità dell’oceano: è nell’assenza della luce, in una notte perenne che nasce la vita: stelle marine, ricci di mare, molluschi, ostriche, granchi a cui seguono in coppia flora e fauna marina e terrestre, alghe e erba, alberi e animali, ogni abitante marino possiede un compagno, controparte, protettore terrestre e viceversa. «Humans are kin to all that is the universe; all

life forms are interconnected, from the heights of the mountains to the depths of the sea. The responsibilities inherent in all life are also woven into webs of reciprocity» (Andrade 2008: 5). Vedremo come questa relazione e dinamica di reciprocità sarà alla base della responsabilità nei confronti del mondo naturale e del territorio.

Born was the coral polyp, born was the coral, came forth

Born was the grub that digs and heaps up the earth, came forth

Born was his [child] an earthworm, came forth

Born was the starfish, his child the small starfish came forth

Born was the sea cucumber, his child the small sea cucumber came forth

20. *Born was the sea urchin, the sea urchin [tribe]*

Born was the short-spiked sea urchin, came forth

Born was the smooth sea urchin, his child the long-spiked came forth

Born was the ring-shaped sea urchin, his child the thin-spiked came forth

Born was the barnacle, his child the pearl oyster came forth

25. *Born was the mother-of-pearl, his child the oyster came forth*

Born was the mussel, his child the hermit crab came forth

Born was the big limpet, his child the small limpet came forth

Born was the cowry, his child the small cowry came forth

Born was the naka shellfish, the rock oyster his child came forth

30. *Born was the drupa shellfish, his child the bitter white shell fish came forth*

*Born was the conch shell, his child the small conch shell came forth.*⁷¹

Così nasce la vita e la terra secondo il *Kūmulipo*. *Papa* e *Wakea*, discendenti dal lignaggio di 'Ōpukahonua e progenitori divini di tutti i Kānaka, (Kapā'anaokalāoikeola Nākoa Oliveira; 2014) provenienti dalla lontana terra di Kahiki, si stabiliscono a Loloimehani⁷², dando vita a tutte le isole; ancora oggi ci si riferisce al Mauna Kea, la più alta montagna del Pacifico, come il *piko*, l'ombelico dell'isola di Hawaii, nata dalla loro unione. La narrazione prosegue e assistiamo con l'arrivo delle divinità alla comparsa della luce. Nella versione raccontata a Waianae sarà poi il semi dio Maui, a pescare le isole dall'oceano con il suo arpione magico *Manai a ka lani*. Maui, è una delle principali divinità pan-polinesiane, le sue avventure o "lotte" – *ka ua*, sono narrate in numerose varianti in tutta la Polinesia. Maui è colui il quale ruba il fuoco per donarlo agli uomini, garantisce un'estate perenne rallentando il corso del sole, salva la

⁷¹Martha Beckwith, *The Kumulipo: A Hawaiian Creation Chant*, University of Chicago Press, 1951

⁷² Alcune fonti che si contraddicono quali S.M. Kamakau, *Ka Moolelo Hawaii, 1, Ke au Oka*, 1869 e Kamaku, *Tales and Traditions*, 1870, sembrano indicare Loloimehani come l'antico nome dell'isola di O'ahu.

madre, la moglie da svariati pericoli e queste solo alcune le sue imprese principali. Secondo la versione raccontata a Waianae, Maui un giorno esce a pesca con i suoi tre fratelli per soddisfare la richiesta della madre che voleva mangiare pesce. Con il suo uncino arpiona un grande pesce *uluu*⁷³ - Pimoe, con il quale lotta per due giorni; tuttavia, a causa della curiosità dei suoi fratelli la lenza si spezza, infatti ai fratelli era stato intimato di remare per riportare a terra la preda senza voltarsi, e il pesce svanisce. La storia racconta che le isole siano parte del corpo di Pimoe, che spezzandosi in otto pezzi, dopo essere stato intrappolato dal semidio Māui, abbia impedito a Māui di unire Kauai a O'ahu.

Se invece seguiamo il percorso geologico di formazione dell'arcipelago scopriamo che le Hawaii fanno parte della catena sottomarina Hawaii-Emperor, un allineamento di isole e rilievi sottomarini, che si sviluppa per circa 3600 miglia nautiche (5800 km) nell'oceano Pacifico e che le otto isole principali sono il risultato del lavoro incessante di 15 vulcani tra cui il Mauna Loa, il più grande vulcano sulla terra. In realtà, se ci si pone in una prospettiva temporale indigena, i vulcani sono 16, poiché il pensiero nativo ragiona in una prospettiva dove passato e futuro si intrecciano costantemente, dove i piani di "ciò che è stato" e "ciò che sarà" s'influenzano vicendevolmente. A sud dell'isola di Hawai'i un giovane vulcano (nato appena 250,000 anni fa) è in piena attività sottomarina, pur non essendo ancora arrivato al livello del mare la una nuova isola che si formerà è già stata battezzata *Lō'ihī*. L'origine dei vulcani hawaiani dipende dalla teoria del "punto caldo" (hot-spot). Un punto della superficie terrestre interessato da un'anomala risalita del mantello verso la superficie, questo punto caldo si sposta, e nel caso delle isole Hawaii la direzione è da nord ovest verso sudest, non è forse un caso che nel mito di Pele, la divinità immigrata dalla lontana "*Kahiki*", si avvicini alle Hawaii da nord-ovest, attraversando l'arcipelago in direzione sud-est al fine di trovare una dimora per sé e la sua famiglia, solo arrivata all'ultima isola finalmente si stabilirà su Hawai'i. Il mito quindi narra della nascita delle isole proprio seguendo questo percorso cronologico sud-orientale, lo stesso che propone la geologia spiegandone la natura con il movimento della placca Pacifica (alla velocità di 10 cm all'anno) che spinge i vulcani hawaiani lontano dall'hotspot, causando una diminuzione, fino all'estinzione, del vulcanismo. I vulcani hawaiani hanno impiegato almeno 0.3 milioni di anni dal pavimento oceanico per raggiungere il livello del mare e questo ha fatto sì che le grandi isole create dall'eruzione dei diversi vulcani siano diventate una sequenza di piccole isole, una volta cessata l'attività vulcanica. Le Hawaii sono uno dei pochi territori in continua espansione, il vulcano Kilauea continua ad eruttare da più di trent'anni aumentando la dimensione dell'isola di Hawai'i: è così possibile vedere la genesi del territorio avvicinandosi abbastanza per osservare il punto in cui la lava e l'oceano si incontrano. Poco importa se l'agency sia da alcuni riconosciuta al calore del nucleo terrestre e da altri alla volontà della dea Pele. Il territorio hawaiano è in espansione, e questo è un fatto, perché costantemente generato; è perciò interessante capire quale sia la relazione e la dinamica che lega questo nuovo territorio ai suoi abitanti.

⁷³ Carango gigante (*Caranx ignobilis*) grosso pesce d'acqua salata appartenente alla famiglia Carangidae.

L'isola di O'ahu, come raccontano ancora oggi le tradizioni orali, era un tempo unita all'isola di Kauai, mentre Moloka'i, Lāna'i, Koho'olawe e Maui costituivano un tempo un'unica massa terrestre chiamata *Maui-nui* (la grande Maui). I crateri rappresentano ancora oggi punti di orientamento fondamentali sull'isola, appena arrivata ad O'ahu un amico kānaka mi è venuto a prendere all'aeroporto e dopo avermi dato il benvenuto con "*aloha e komo mai*", adornandomi con una profumatissima *lei* - una collana di fiori tiarè - mi ha fornito delle regole basi per l'orientamento tra le quali:

"to know where you are and where you are going, look at Diamond Head if you want to go east and if you want to go west pass Punchbowl toward Ewa⁷⁴".

I due dei punti di riferimento indicati sono due crateri di vulcani estinti che caratterizzano il *landscape* di Honolulu. L'analisi antropologica applicata all'esistenza e alla convivenza con i vulcani e le loro eruzioni ci aiuta a comprendere l'atteggiamento, l'adattamento e la consapevolezza della popolazione nativa. La memoria collettiva kānaka maoli viene rammentata ad ogni eruzione della cronologia delle migrazioni e di chi sia giunto prima su queste terre. La narrazione mitologica insieme alla memoria dell'esperienza vissuta, ricordano la precarietà dell'esistenza nella consapevolezza del rischio. Il rapporto tra mito e scienza vive alle Hawaii una particolare dinamica, negli ultimi trent'anni i rapporti di potere sono cambiati, le rivendicazioni indigene hanno portato avanti una richiesta di legittimazione della scienza nativa e della geografia Kānaka. A volte questo dialogo tra scienze, native e dure, rappresenta una contraddizione in termini, tuttavia molti Kānaka oggi "*embody such a contradiction*" (Andrade; 2014).

La citazione iniziale di questo capitolo rivela quanto la mitologia sia fondamentale nell'indagare il senso di appartenenza, questo "*sense of place*"⁷⁵ inseparabile dal senso identitario e dall'autostima personale. Nella citazione viene rievocato il mito di Maui, di come abbia arpionato e "tirato fuori dall'acqua" le isole, la stessa espressione viene ancora oggi utilizzata dai navigatori - *wayfinders*, che arrivando ad O'ahu, affermano di essere riusciti a "*pulled Hawaii out of the sea*" e tornare a casa.

5.1 Il popolamento delle Hawaii: un punto di vista "insulocentrico"

La mitologia narra che prima degli uomini, ad arrivare sull'arcipelago siano state le principali divinità immigrate in ondate diverse. Le prime due divinità ad arrivare sono *Kū* (il potere generativo maschile) e *Hina* (la fertilità femminile) che si stabiliscono a Kūmoku sull'isola di Lāna'i. Successivamente giungono il dio *Kāne* e *Kanaloa*, con la terza ondata migratoria arriva il dio *Lono* che si stabilisce sull'isola

⁷⁴ Appunti diario di campo, febbraio 2014, Honolulu.

⁷⁵ In molte delle interviste sul campo si è parlato di quest'appartenenza ad un luogo specifico, utilizzando il termine "*sense of place*", termine utilizzato anche da altri autori in primis Keith Basso in *Wisdom Sits in Places* del 1996.

di Maui, abbiamo poi visto giungere *Papa* e *Wakea*. La lontana patria, comune, da cui queste divinità provengono viene indicata con *Hawaiki* o *Kahiki*, la stessa isola da cui migra Pele nel racconto visto in precedenza. Nella mitologia polinesiana, *Hawaiki*, "*Avaiki*" (*Isole della Società*), "*Savai'i*", (*Samoa*), "*Havai'i*" (*Reo Tahiti*) rappresenta l'isola di origine dei popoli polinesiani, prima della migrazione attraverso il Pacifico. Anne Salmond afferma che *Havai'i* è il vecchio nome di *Raiatea*, la patria dei Maori, nonché isola di provenienza di Tupaia, navigatore e interprete che accompagnava James Cook. Ben Finney parlando dei racconti mitologici polinesiani e delle migrazioni degli antenati polinesiani parla delle «Tales of migration from fabled Hawaiki to Aotearoa (named for New Zealand derived from voyaging traditions), and of Hawaiian legends of how great chiefs and high priests once sailed back and forth between a distant Kahiki (the a greater Tahiti compose of Tahiti and other islands of the Society Group) and Hawai'i» (Finney 1991:384) Lo stesso Marshall Sahlins in *Island of History* parlando di *Kahiki* la descrive come: «invisible and celestial realms beyond the horizon, the legendary source of great gods, ancient kings, and cultural good things» (1985; 74). Jonathan Osorio, direttore della Scuola di Sapere Indigeno dell'Università di Mānoa parlando delle recenti eruzioni del vulcano Kilauea ha detto: "Pele has been here before any of us. We're stewards, this is her land and we're thankful for her. A lot of people say it's about the destruction. Just remember, it's actually about creation and birthing new land. The cultural lesson for everyone is that Hawai'i has its own life and I'm talking about the land itself"⁷⁶. Con queste affermazioni Osorio conferma come prima degli Hawaiiani siano arrivate le divinità e in particolare Pele, e che quindi detengano dei "diritti" sul territorio che gli uomini non si possano arrogare. Osorio richiama, inoltre, l'attenzione sulla lezione culturale delle eruzioni: l'isola di Hawai'i ha una sua vita geologica o mitologica a cui viene riconosciuta una agentività. Se vogliamo utilizzare il punto di vista dell'isola, non possiamo essere sordi a questo richiamo all'agency della terra. Carlos Andrade in *A Hawaiian Geography or A Geography of Hawai'i?* approfondisce questo punto dicendo: «A Hawaiian geography inspires us not only to be scholars in the traditional academic sense, but also to strive to be scholars of the sea, soil and sky and readers of the wind, wave and all that lives in, on and above the 'āina» (2014; 12).

In questa prospettiva, allora, l'ordine di arrivo alle Hawaii si modifica, vedendo approdare sulle coste isolate prima flora e fauna. Le isole polinesiane dopo la fase eruttiva attraversano quella che viene chiamata in geologia fase di erosione che riduce la dimensione delle terre emerse. I più recenti flussi di lava tendono a ospitare, seppur in piccole dimensioni, un inizio di vegetazione grazie alla natura porosa del substrato che pur trattenendo poca acqua e avendo pochi nutrienti disponibili permette alle prime specie pioniere di colonizzarla. Fanno la loro comparsa le felci, i licheni e l'onnipresente '*ōhi'a*'⁷⁷. Successivamente i terreni lavici lasciano posto a paesaggi complessi costituiti da falesie, creste e valli con corsi d'acqua. La roccia vulcanica porosa deteriorandosi in terreni vitali rilascia gradualmente le

⁷⁶ "This is her land" interview on Hawaii News Now, May 12th 2018 (Appunti diario di campo).

⁷⁷ *Metrosideros polymorpha* Gaudich, una pianta della famiglia delle Mirtacee, endemica delle isole Hawaii

sostanze nutritive. Forse, il *kumulipo*, non nasce solo dall'osservazione della vita marina, ma anche dall'attenta osservazione della colonizzazione dei terreni lavici, unendo, in questo modo, mare e terra in un solo concetto.

Le Hawaii rappresentano uno degli arcipelaghi più remoti al mondo, il continente più vicino è la costa del nord America a circa 4000 km di distanza, l'atollo più vicino dista 1000 km, mentre le isole di dimensioni comparabili alle Hawaii più vicine sono le Marchesi, a 4000 km. Vista la posizione geografica delle Hawaii, la nascita del loro ecosistema è dipesa interamente dalla dispersione a lunga distanza, ciò ha limitato notevolmente il numero e il tipo di organismi che sono sopravvissuti alla lunga migrazione. A parte il *'ōpe'ape'a* (*Lasiurus cinereus semotus*) un pipistrello della famiglia dei vespertili cenerini e la foca monaca delle Hawaii, nessun altro mammifero è riuscito a raggiungere le Hawaii prima degli esseri umani; rettili e anfibi non sono mai riusciti a colonizzare le isole. Per sopravvivere ad un lungo viaggio sono necessarie particolari caratteristiche: un ingegnoso meccanismo di dispersione, semi di piccola dimensione tale da permettere il galleggiamento o il trasporto dal vento o dagli uccelli e tolleranti all'acqua salata. Si è andato così creando un biota disarmonico fatto di elementi provenienti da diverse regioni dall'Artico al deserto dell'America sudoccidentale, dall'Australia e la Nuova Zelanda all'Asia. Grazie all'isolamento queste colonie si sono evolute in numerose specie endemiche, adattandosi e modificandosi dall'antenato pioniere. Alcuni esempi sono le violette hawaiane che vivono in calde pianure moderatamente aride pur discendendo da specie artiche, gli *'ania niau*⁷⁸ dei piccoli uccelli che hanno modificato le loro abitudini alimentari in modo drastico come anche le falene *Eupithecia*, i cui bruchi da erbivori sono diventati carnivori, senza dimenticare alcune specie di uccelli e insetti tra cui oche, papere e ibis che hanno perso l'uso delle ali per mancanza di predatori. Se utilizziamo il punto di vista dell'isola, la terra è stata l'unica spettatrice della nascita di questo fragile ecosistema nativo che si è andato costituendo di organismi endemicamente specializzati. Approdare sulle coste o raggiungere la barriera corallina voleva dire sopravvivere, la possibilità di tramandare il proprio corredo genetico, di evolversi e garantire il proseguimento della vita. Questo è l'ecosistema che accoglie, interagisce e subisce l'arrivo dei primi abitanti delle isole, che arrivano in quella che è considerata l'ultima ondata migratoria delle popolazioni polinesiane.

Prima di affrontare *moana* (l'oceano aperto) analizzando la storia dei primi navigatori che giungono alle Hawaii, vediamo come si è svolto l'incontro tra l'ecosistema hawaiano e l'essere umano. I primi esseri umani giungono sulle coste hawaiane più di 1000 anni fa, carichi di patogeni, parassiti, semi, piante e animali. Questi involontari clandestini sono stati riconosciuti in 27 specie vegetali tra cui piante da raccolto, medicinali e psicotrope oltre a numerosi animali tra cui: maiali, polli, cani, gechi, lucertole e il

⁷⁸ Drepanidini Cabanis, una tribù di uccelli della famiglia Fringillidae (sottofamiglia Carduelinae), endemici delle Hawaii anche chiamati, alawī.

famoso ratto polinesiano⁷⁹. Gli esseri umani iniziarono a cacciare facili prede, quali i grandi uccelli incapaci di volare, e contemporaneamente, disboscando le pianure con la tecnica del “taglia e brucia”; mentre i ratti e gli altri animali portati dall’uomo iniziarono a trovare cibo tra uova di uccello, semi, artropodi e serpenti. Questo attacco incrociato porta all’estinzione di circa metà delle specie di uccelli nativi e a una consistente riduzione di molte altre specie. L’arrivo degli europei e statunitensi accelera il processo di riduzione del biota hawaiano, a causa dell’introduzione del bestiame da pascolo, di due nuove specie di ratti e il disboscamento intensivo per il commercio del legno di sandalo e per le piantagioni di canna da zucchero. Come spiega Patrick V. Krich «this invading human populations and their transported landscapes irreversibly altered these fragile and previously isolated island ecosystems. The Polynesians transformed island after island into highly managed, anthropogenic landscapes. Recognizing that society and nature become inextricably interconnected in such complex landscapes, following C. Barton we may call them socioecosystems» (Kirch 2009:416).

È interessante soffermarsi sul concetto di *man’s transported landscapes*⁸⁰ che rende in modo efficace gli effetti della colonizzazione umana sull’ecosistema naturale. Con il trasporto intenzionale ed accidentale di piante e animali, l’uomo trasforma il biota del nuovo habitat e per molti aspetti concorre alla creazione di un paesaggio artificiale. Tuttavia, sempre Kirch consiglia di non compiere l’errore di considerare le popolazioni del Pacifico, degli “eco-vandali”, al contrario: gli aborigeni lottarono per trovare un equilibrio tra risorse e necessità della società, sviluppando vari approcci culturali alla gestione della terra e delle risorse. Un esempio è il sistema dei divieti - *kapu* che permetteva il reintegro delle scorte grazie alla proibizione di prelevare determinate risorse di pesci, molluschi o piante per determinati periodi dell’anno; vennero, inoltre, elaborati metodi intensivi di produzione agricola quali campi terrazzati di taro per sfruttare, attraverso un ingegnoso sistema di irrigazione, gli abbondanti corsi d’acqua e si sviluppò in modo intensivo l’acquacoltura e l’allevamento ittico in stagni di barriera. In hawaiano si ripete spesso un detto: *he wa’a he moku, he moku he wa’a*, “la canoa è un’isola, l’isola è una canoa”, l’ambiente fornisce le risorse da cui si dipende, non vi è alcun altro luogo da sfruttare, si riconosce una co-dipendenza nel rapporto essere umano-isola.

Utilizzare il punto di vista dell’isola, vuol dire prendere in considerazione un territorio non come una tabula rasa su cui l’uomo inizia ad incidere la propria storia, come l’orma di Niel Amstrong sulla luna per capirci, ma come un ecosistema vivo con una miriade di connessioni e rapporti tra la popolazione vivente dell’isola. Una popolazione che inevitabilmente è costretta ad interagire con i nuovi arrivati a negoziare nuovi equilibri oppure a soccombere. Sono questi equilibri tra esseri umani ed ecosistema che sono alla base della costruzione sociale del concetto di responsabilità ecologica - *kuleana* in

⁷⁹ Janet M. Wilmshurst, Atholl J. Anderson, Thomas F. G. Higham, Trevor H. Worthy, *Dating the late prehistoric dispersal of Polynesians to New Zealand using the commensal Pacific rat*, PNAS June 3, 2008, vol 105, n°22

⁸⁰ Fu il botanico Edgar Anderson ad introdurre per primo questo concetto nel testo *Plants, Man, and Life*, University of California Press, 1967.

hawaiano, che questa ricerca vuole analizzare. Questi equilibri, essere umano-biota, essere umano-isola, sono anche importanti per analizzare antropologicamente il *mauli ola* - “il respiro della vita”, “il principio della vita”⁸¹ che connette gli esseri umani all’ambiente naturale nella ricerca di quell’equilibrio che ha portato l’epistemologia hawaiana alla convinzione di non poter dominare l’ambiente, ma di esserne parte attiva, elaborando il concetto di *mālama*, “prendersi cura” della natura piuttosto che esserne proprietari.

5.2 Wayfinders: Oceania, Polinesia, Hawaii.

“Thanks to Hōkūle’a we can reconnect with our roots, understanding what means to be Kānaka!”

Humu Hina, 14 giugno 2017, Honolulu

Il 17 giugno del 2017 *Hōkūle’a*, un *wa’a kaulua* - la replica di una canoa a doppio scafo polinesiano - arriva a Honolulu dopo aver viaggiato per tre anni intorno al globo disseminando un messaggio di responsabilità ecologica nei confronti “dell’isola” Terra - *mālama honua* - “prendiamoci cura del pianeta”⁸². L’8 marzo 1975 nasce con la Polynesian Voyaging Society un sogno chiamato *Hōkūle’a* riuscendo nel 1976 in un’impresa da molti, anzi dalla maggior parte, ritenuta impossibile, “*to pull Kahiki nui out of the sea*”⁸³, viaggiare con tecniche di navigazione esclusivamente polinesiane dalle Hawaii a Tahiti. Un viaggio che segna la ri-apertura delle rotte del Pacifico, risaldando antichi legami, unendo mondi che si erano separati e riportando in vita i *Pacific Wayfinders*; navigatori, capaci di orientarsi nella più grande distesa d’acqua al mondo, individuando grazie all’osservazione delle stelle, delle correnti, dei venti, del sole e degli uccelli un’isola a più di 4000 km di distanza.

*“In each place we have been, the chants and mele remind us of who we are as people of the Pacific and how strong our collective mana is through Polynesia.”*⁸⁴ (Archie Kalepa; 2017) Questa la testimonianza di uno dei *wayfinders* imbarcato su *Hōkūle’a*. La storia del *Hōkūle’a* è l’ultimo capitolo di una storia iniziata secoli prima che vede come co-protagonista il Pacifico. Per chi, come me, non è nato in Oceania, diventa difficile quantificare le distanze marine piuttosto che quelle terrestri, dipenderà da una familiarità con pianure e catene montuose, piuttosto che con una geografia fatta di atolli, arcipelaghi, correnti marine e onde. Il Pacifico, nonostante le sue dimensioni non intimidiva gli isolani, anzi, era un elemento familiare, la fonte di vita, il dispensatore di isole fertili, ricche di pesci e corridoi navigabili, basta studiare i miti e le leggende per capire che il mondo pensato dai Polinesiani non era limitato; «il loro mondo (*le genti*

⁸¹ Traduzione dell’autrice

⁸² Traduzione dall’inglese “To take care for our Earth”, dal sito ufficiale <http://www.hokulea.com/worldwide-voyage/>

⁸³ Nainoa Thomson, frase pronunciata durante il discorso della cerimonia *Hōkūle’a Homecoming*, 17 giugno 2017

⁸⁴ *Yearlong farewell*, Star Advertiser, Commemorative Edition, Sunday 6/11/17

dell'Oceania⁸⁵) era tutt'altro che minuscolo. Pensavano in grande e le imprese che narravano erano di proporzioni epiche» (Hau'ofa: 1993).



Imm: kialoa.com/blogs/talkstory/the-chronicles-of-the-hokulea

Il Pacifico è stato un luogo di connessioni, un continente fatto di strade d'acqua. Furono gli Europei che, non trovando punti di riferimento conosciuti, ritennero il Pacifico, un luogo inospitale quasi impensabile; Magellano lo descrive come un mare così vasto che la mente umana fa difficoltà a pensarlo. «In the XVI century we have Balboa who has been credited with the discovery of the Pacific, thanks goodness for him we Polynesian now know where we live! Shortly after Magellan came to the Pacific and he was credited in giving it a name, the Pacific, again... thanks to Magellan Polynesian now know how to call it, previously we just called it home! Magellan didn't encounter any of the 25.000 islands of the Pacific, call it bad luck! See, two European, who by the way were lost, were the first to define and give name to the Pacific⁸⁶».

Questo estratto da una lezione di Kumu Taum aiuta ad approcciarsi al racconto del popolamento dell'Oceania da un punto di vista "aborigeno". Secondo questa prospettiva i Polinesiani riconoscevano nell'oceano Pacifico un luogo di appartenenza condivisa, un luogo chiamato "casa". Furono Magellano, Balboa, Cook e altri esploratori, figli di un'epoca e di una società in cui era la norma arrogarsi il diritto di reclamare un territorio, a battezzare e appropriarsi dell'Oceano Pacifico. Seguendo questa prospettiva nel XVI secolo, duecento anni dopo circa, vediamo l'esploratore francese J.S.C. Dumont D'Urville proporre di dividere il Pacifico in tre grandi aree, la Polinesia (per l'elevato numero di isole) un triangolo tra le isole Hawaii, Rapa Nui e Aotearoa⁸⁷, la Melanesia (per il colore della pelle della popolazione) un'area che si estende dalla Nuova Guinea fino alle Figi e la Micronesia (per la dimensione e la dispersione

⁸⁵ Traduzione e corsivo aggiunto dall'autrice.

⁸⁶ Lezione di lua di Kumu Ramsay Mahielani Taum, Waimanalo marzo 2018, appunti diario di campo.

⁸⁷ Interessante notare come i nomi sono andati modificandosi, I termini che ho utilizzato possono essere rilette come il riconoscimento di una pre-occupazione indigena di quei territori che Dumont D'Urville nel 1830 rivolgendosi alla Société de Géographie parigina indicò come: le Isole Sandwich, l'Isola di Pasqua e la Nuova Zelanda.

delle isole) un'area a nord della Nuova Guinea e ad est delle Filippine. Nel 1975, Roger Green propone una nuova suddivisione e nomenclatura del Pacifico in Oceania Prossima includendo la Nuova Guinea e le isole orientali fino alle Salomone, e Oceania Remota per tutto il resto del Pacifico. Tuttavia, la storia del Pacifico non inizia con i grandi esploratori europei, ma con i *wayfinders*, abili navigatori capaci prima di tutto di trovare la strada verso casa, di guardare a poppa, al passato e recuperare quel sapere e conoscenze che possono essere utilizzate sia per un sicuro ritorno che per un impavido salto in avanti alla scoperta di nuove terre e nuovi mondi. Un proverbio hawaiano dice: *I ka wā ma mua, i ka wā ma hope* "il tempo davanti, si trova nel tempo dietro" ossia il futuro è dietro di noi, perché la saggezza del passato ci apre la strada. Il passato rappresenta la fonte delle conoscenze per i navigatori polinesiani, il futuro si manifesta guardando indietro, sapendo come tornare sull'isola da cui si è partiti, solo in questo modo si conosce la propria posizione nel mondo, "nauticamente" ma, anche metaforicamente. Fu Epeli Hau'ofa a spiegare questo concetto: «That the past is ahead, in front of us, is a conception of time that helps us retain our memories and to be aware of its presents. What is behind us [the future] cannot be seen and is liable to be forgotten readily. What is ahead of us [the past] cannot be forgotten so readily or ignored, for it is in front of our minds' eyes, always reminding us of its presence. The past is alive in us, so in more than a metaphorical sense the dead are alive - we are our history» (Hau'ofa 2008:67). Perciò quello che segue, è il racconto di una delle più grandi avventure dell'essere umano. «[...]one of the greatest migratory feats of human history: the conquest of the vast Pacific Ocean and settlement of its myriad islands» (Kirch: 1996). Una storia di esplorazione, di coraggio, di migrazioni tutti elementi che hanno partecipato alla costruzione della storia dell'umanità; questa però è la storia di una parte dell'umanità che viene raramente raccontata. Ritroveremo elementi familiari nei miti e nelle leggende, scopriremo storie di flussi migratori che si ripetono nella storia dell'umanità, una storia vicina perché costituiva della nostra specie e lontana poiché ambientata in un territorio che è fluido, in un continente invisibile (J.M.G. Le Clézio: 2006) in quello che ora molti chiamano il continente blu.

In questo capitolo, il tempo dell'Oceania non verrà diviso tra pre e post contatto con gli Europei, ma si seguiranno le migrazioni dei popoli che oggi chiamiamo Tahitiani, Samoani e Hawaiani, solo per citarne alcuni. Migliaia di anni prima che gli Europei si spingessero ad esplorare mari lontani, le popolazioni del Pacifico navigavano in un reticolo di isole in cerca di nuove terre, grazie a sofisticate conoscenze sulle costellazioni, i venti e le correnti. L'Oceania rappresenta l'ultimo luogo della terra a essere stato popolato dagli esseri umani (Gnecchi Ruscone: 2009), un'esplorazione avvenuta in ondate migratorie in fasi distinte. Gli esperti concordano nell'individuare una prima fase nel tardo Pleistocene⁸⁸ almeno 40.000 anni fa, che ha visto la migrazione di genti di lingua non-austronesiana provenienti dal sud-est asiatico stanziarsi nel Sahul, un unico blocco continentale che comprendeva l'Australia e la Nuova Guinea. A causa dell'abbassamento del livello del mare durante il Pleistocene questi continenti non

⁸⁸ Il Pleistocene è compreso tra 2,58 milioni di anni fa e 11.700 anni fa.

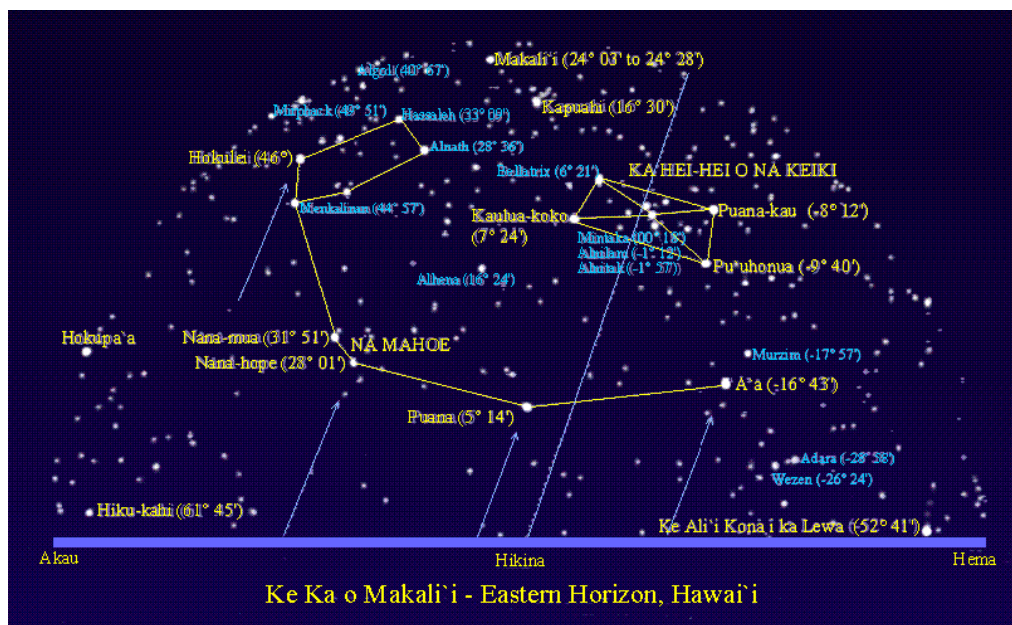
erano ancora divisi. La seconda fase ha preso avvio circa 3500 anni fa, e rappresenta il primo caso di navigazione intenzionale della storia dell'umanità e la terza e ultima fase dell'esplorazione umana del Pacifico comincia circa 1200 anni fa per concludersi meno di 400 anni fa, ed è proprio su quest'ultima fase che ci si concentrerà. I colonizzatori di quest'ultima fase che approdano in quella che oggi chiamiamo Oceania Remota non erano semplici marinai, ma esperti contadini navigatori, che abbandonarono le Bismarck per spostarsi ad oriente verso l'Oceano inesplorato. (Finney; 1996) A partire dal 500 a.C., le canoe si diressero verso est cominciando a colonizzare Tonga (verso il 1300 a.C.), Sāmoa (intorno al 1000 a.C.) e altre isole adiacenti per poi spostarsi verso le isole Cook (800 d.C.), le isole della Società (verso il 800 d.C.), compresa Tahiti, le Marchesi (verso il 400 d.C.) e Tuamotu; in realtà nessuno è certo che questo sia l'ordine esatto, ma sicuramente in questa finestra temporale tutti questi arcipelaghi sono stati colonizzati. La cultura polinesiana ha incominciato a formarsi in questo periodo nella culla della civiltà lapita, per poi risalpare verso nord, sud-est e sud-ovest per colonizzare Hawaii (750 a.C.), Rapa Nui (400-500 a.C.), Aotearoa (intorno al 1100 a.C.) ai punti estremi di quell'immaginario triangolo polinesiano. La civiltà Lapita, è una cultura neolitica, i cui più antichi siti risalgono a circa 3500 anni fa. Ancora oggi continuano ad essere scoperti nuovi siti archeologici lapita in un'area che va dalla Nuova Guinea e raggiunge le isole Samoa, l'Arcipelago di Bismarck, le isole Salomone, le Vanuatu, la Nuova Caledonia, le Figi, Tonga, Samoa, Wallis e Futuna. Eppure, fino alla metà del 1960 si è pensato che il popolamento dell'Oceania fosse avvenuto per caso, senza nessuna volontà nonostante voci indigene⁸⁹ confutassero questa ipotesi. Vi era da parte degli Europei uno scetticismo di fondo sulle capacità navali dei polinesiani; si è ipotizzata una teoria del continente sommerso (Crozet) per spiegare l'affinità linguistica delle popolazioni austronesiane del Pacifico, oppure un processo migratorio involontario fatto di viaggi accidentali. Thor Heyerdahl, un esploratore e avventuriero norvegese, ipotizzò che i viaggiatori polinesiani provenissero dal Sudamerica e avessero raggiunto le isole del Pacifico trasportati dalle principali correnti oceaniche e dai venti, mentre Andrew Sharp, storico neozelandese, autore di *Ancient Voyagers in Polynesia*, era convinto che i polinesiani fossero venuti da occidente, ma riteneva che per viaggi che superavano i 500 chilometri i Polinesiani non avessero la minima idea di dove fossero diretti e le isole fossero state avvistate per puro caso. «Beyond 300 miles all voyaging, and island settlement had to be unintentional because Polynesians lacked the technology and skills for purposefully making such long voyages. Hawaii, the Marquesas, Rapa Nui and other islands without close neighbors had been accidentally discovered and settled in two ways: (1) by the chance arrival of a drifting canoe, (2) by the fortuitous landfall by a canoe load of exiles who had been driven from their home island far away» (Finney: 1994). Quindi, per riassumere secondo le teorie prevalenti tra gli anni '60 e '70, l'Oceania Remota è stata popolata da genti provenienti dalle coste americane, in quanto i polinesiani non avrebbero posseduto né imbarcazioni, né strumenti, né conoscenze per poter navigare in una direzione volontaria e contro i venti dominanti (gli alisei) che spirano nell'emisfero boreale da

nord-est verso sud-ovest e nell'emisfero australe da sud-est verso nord-ovest. I miti, che parlano di divinità e genti venute da occidente non erano sufficienti, è stata l'archeologia a dare una risposta definitiva alla domanda che sembra aver interessato gli esploratori europei per più di due secoli: l'Oceana è stata colonizzata da genti provenienti da ovest verso est, esponenti della cultura Lapita. I Lapita e successivamente i polinesiani dell'ultima fase migratoria erano dei grandi navigatori e costruttori di canoe. Per quanto riguarda i dubbi mossi dagli Europei sulle competenze navali polinesiane si possono riassumere in tre questioni. La possibilità di navigare contro gli alisei, la stabilità dello scafo e la navigazione senza bussola o strumenti. Analizziamo la prima, i venti contrari: la risposta la si può trovare nei diari del Capitano James Cook, che grazie a Tupaia, il suo navigatore e interprete aborigeno aveva compreso che: *"Tupia tells us that during the Months of Nove Decemb & January Westerly winds with rain prevail & as the inhabitants of the Islands know very well how to make proper use of the winds there will be no difficulty arise in Trading or sailing from Island to Island even tho' they lay in the East & West direction."*

Per le genti del Pacifico l'attenta osservazione dei fenomeni naturali e meteorologici era una garanzia di sopravvivenza, non stupisce quindi che avessero notato una variazione e una riduzione dell'intensità dei venti che permetteva la navigazione "contro vento" in determinati periodi dell'anno, stupisce, invece, che gli esploratori, navigatori e avventurieri quali Thor Heyerdahl non ci avessero pensato.

La soluzione trovata dalle popolazioni polinesiane alle altre due perplessità da parte degli Europei, e indice dell'ingegnosità e creatività di questa popolazione. La prima è la soluzione al problema della stabilità dello scafo, un problema che tutte le genti di mare hanno dovuto risolvere. Una piroga scavata da un tronco non è abbastanza stabile per la navigazione in acque profonde; i marinai del Mediterraneo avevano risolto questo problema di stabilità costruendo barche con assi a travi larghe per creare una base sufficientemente ampia per sollevare una vela. Il popolo del Pacifico ha trovato una soluzione completamente diversa, invece di costruire navi larghe e zavorrate, hanno mantenuto lo scafo della canoa stretto, ma vi hanno incorporato una piattaforma sufficientemente ampia da poter issare una vela senza rovesciarsi e aggiunto un bilanciere galleggiante su un lato o su entrambi i lati dello scafo per formare una canoa a bilanciere singola o doppia. Soluzioni diverse che hanno portato alla creazione d'imbarcazioni distinte espressioni di due modi di pensare il mondo differente; una cultura mirava ad avere più spazio possibile per accumulare i tesori dagli altri mondi, l'altra aveva l'obbiettivo di trasportare il minimo indispensabile per riprodurre il proprio mondo. Le imbarcazioni polinesiane subirono nei secoli dei cambiamenti fino a quasi scomparire; alcune canoe molto grandi furono costruite per trasportare i soldati tra le isole piuttosto che per i viaggi a lungo raggio di cui sto narrando. Per esempio, una delle più grandi canoe di cui si conosce l'esistenza misurava 108 piedi (quasi 33 metri), e faceva parte della flotta costituita dalle enormi canoe - *peleuleu* - costruita da Kamehameha per invadere l'isola di Kaua'i.

L'ultima soluzione, che ha permesso la navigazione del Pacifico è ciò che viene erroneamente definita la navigazione senza strumenti, in realtà gli strumenti ci sono e sono frutto di un sapere tradizionale antico, meglio definirla quindi la navigazione polinesiana o con bussola stellare. Anche il termine bussola non è corretto in quanto l'orientarsi nell'oceano richiede uno schema mentale, una memoria visiva, una capacità di proiettare nella propria mente la rotta per i giorni successivi e collocare in relazione a isole che si trovano anche a centinaia di chilometri di distanza la propria posizione. Vuol dire riconoscere le stelle e le costellazioni e sapere dove sorgono e dove si abissano nell'oceano, vuol dire saper sentire i venti e vedere le correnti, conoscere i diversi uccelli e i loro comportamenti, vuol dire conoscere il manto celeste della propria isola e saperlo ritrovare ovunque ci si trovi.

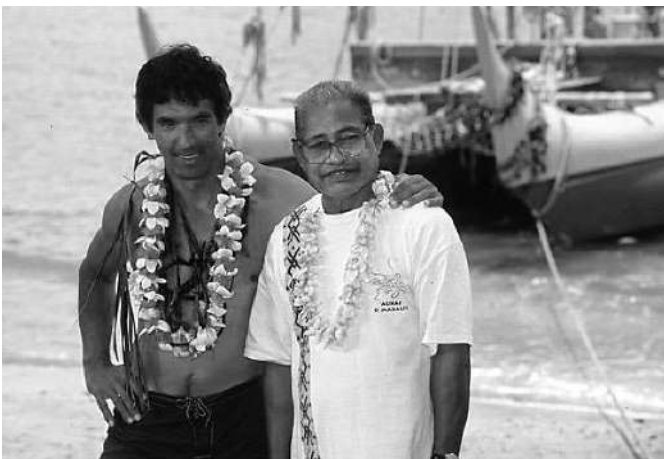


Imm: Per aiutarsi a ricordare le costellazioni, Nainoa Thompson ha organizzato il cielo in quattro gruppi, ciascuno dei quali occupa circa un quarto della sfera celeste: Ke Ka o Makali'i ("The Canoe-Bailer of Makali'i")- Iwikuamo'o ("Backbone")- Manaiakalani ("The Chief's Fishline")- Ka Lupe o Kawelo ("The Kite of Kawelo")

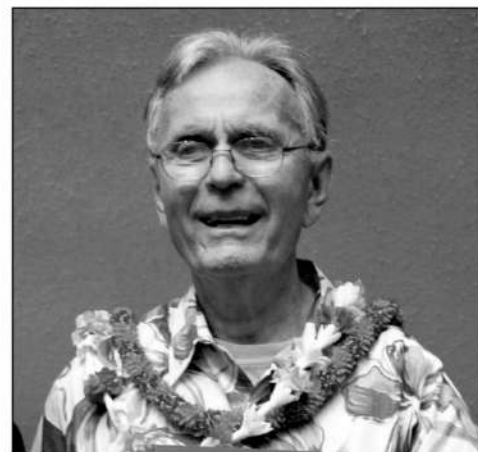
È bene osservare che, nel 1970, la tradizione della navigazione polinesiana era ormai scomparsa in Polinesia da più di due secoli a causa delle drastiche trasformazioni subite dalle società polinesiane. Questo sapere sarebbe probabilmente scomparso se non fosse stato per l'*Hōkūle'a*. Una canoa che è diventata il simbolo del "Rinascimento Hawaiano", dell'orgoglio Kānaka e della storia condivisa pan-polinesiana. "...it was the spark of what Hokule'a did in 1976 in uplifting a people in inspiring native people to stand in our home land with pride with dignity and with mana."⁹⁰

⁹⁰ Parte del discorso di Mark Crabbe, CEO di OHA, Hōkūle'a Homecoming, 17 giugno 2017, appunti diario di campo.

Nainoa Thomson, navigatore del *Hōkūleʻa*, si chiede⁹¹ come mai sia stato un antropologo statunitense (Ben Finney) a voler dimostrare che i Polinesiani erano dei grandi navigatori costruendo l'*Hōkūleʻa* e non un Kānaka, un Hawaiiiano. "How come we didn't see it? Go look what we teach in our schools, Hawaiian was outlaw by policy in the public schools, private teachers had the privilege and the authorization to beat the kids, I know, my grandmother was at Kamehameha. You graduate from high school and have no idea where your ancestors come from, how they got here and no idea they were the greatest navigators, voyagers and explores on the face of the earth." Come è possibile, si chiede, diplomarsi senza sapere chi erano i propri antenati, da dove venivano e non sapere che fossero i più grandi navigatori del pianeta? La risposta è nel processo di colonizzazione e di soffocamento della cultura e storia hawaiana. Nainoa Thompson ricorda come la lingua hawaiana fosse bandita e come gli insegnanti fossero autorizzati a picchiare chi parlava hawaiano come sua nonna. Come la lingua hawaiana anche le canoe e il sapere tradizionale sulla navigazione stava scomparendo. Nel XX secolo, la navigazione stellare non era più praticata né in Polinesia, né in Melanesia, solo su alcune isole della Micronesia c'erano dei *wayfinders*. La rinascita dell'arte e della scienza dei *wayfinding* è avvenuta grazie alla volontà di un antropologo, Ben Finney, di dimostrare praticamente che era possibile la navigazione volontaria a lunga distanza nell'oceano aperto con una canoa a doppio bilanciere; grazie ad un giovane Kānana Maoli, Nainoa Thompson, che ha dedicato la sua vita al recupero e alla condivisione della navigazione tradizionale polinesiana e a Mau Piailug, un Satawalese delle isole Caroline disposto a condividere il suo sapere con i lontani cugini polinesiani.



Imm (sx): Nainoa Thompson e Mau Piailug



Imm (dx): Prof. Ben Finney

Ho avuto la fortuna di trovarmi sul campo l'anno in cui questa famosa canoa è tornata dal suo lungo viaggio intorno alla Terra, intitolato *Lei Ka'apuni Honua*, tradotto con "Una collana di fiori intorno al Mondo"; ho avuto la fortuna di essere una delle 50,000 persone a dare il benvenuto al *Hōkūleʻa* a Magic

⁹¹ Parte del discorso di Nainoa Thomson durante la cerimonia *Hōkūleʻa Homecoming*, 17 giugno 2017, appunti diario di campo.

Island e ho potuto osservare le tante manifestazioni di orgoglio kanaka, di profonda partecipazione per il messaggio ecologico di cui si fa baluardo.

“Our voyage continues. We must keep inspiring the stewardship of our earth, perpetuation of our culture and learning how to care for environment and the people around us.”

(Nainoa Thompson, Presidente della Polynesian Voyaging Society)

Intervistando numerosi Kānaka i giorni prima dell'arrivo della canoa, mi sono sentita rispondere che *“Hōkūle‘a è diventata “our chief” (il nostro capo) perché si è guadagnata il titolo in mare,”* *“ha unito il Pacifico e il mondo”.* *“Con Hōkūle‘a riaffermiamo noi stessi e il posto che ci spetta nel mondo”, “Hōkūle‘a ha dimostrato che i nostri antenati erano in grado di navigare tutti gli oceani”.* *“Hōkūle‘a ha riportato la nostra gente, che è litigiosa di natura, insieme, ci ha unito”.* *“Il ritorno a casa di Hōkūle‘a, è come il ritorno a casa di un capo è il nostro modo di vedere il mondo, la nostra passione che ci rende Kānaka, non i fiori in testa e i vestiti”*⁹². Questa replica di una canoa polinesiana ha navigato in lungo e in largo tutto il Pacifico dal 1976 agli anni 2000, unendo genti, lingue, destini e culture, riportando la navigazione polinesiana in vita. Se oggi esistono più di 50 canoe a bilanciere che battono bandiere diverse e attraversano il Pacifico è grazie a un maestro navigatore chiamato Mau Piailug, disposto a condividere un sapere che era nelle mani di una decina di persone con un giovane Hawaiano, Nainoa Thomson. È proprio lui, nello storico discorso durante la cerimonia di benvenuto di *Hōkūle‘a*, a chiedersi: *“...is Hōkūle‘a still relevant, does it has still have value today?”*, ed è il CEO dell'OHA⁹³, Mark Crabbe a dargli una risposta quando chiede alle persone presenti che osservano la cerimonia dai maxi schermi distribuiti nel grande parco di Magic Island: *“keiki (bambini), who learned this tradition stand, please stand”* e timidamente un giovane Kānaka che si trova vicino al parco si alza, poi un altro, poi una ragazza, poi un'altra, un uomo sulla quarantina e alla fine almeno un centinaio di Hawaiani sono in piedi e l'oratore continua *“Today our culture lives! our knowledge lives! And because so our kupuna⁹⁴ lives! This is the impact, this is the inspiration, and this is the courage that our people, our culture will live and if we live, Hawaii and the rest of the world would also be inspired.”*

Nel suo viaggio intorno alla terra e attraverso il Pacifico, *Hōkūle‘a* ha navigato per più di 46000 miglia (74000 km), con un equipaggio di 250 persone, ha attraccato in più di 150 porti e visitato 19 Paesi. In ogni Paese ha voluto onorare i popoli indigeni locali, evidenziando gli sforzi per proteggere l'oceano, le risorse idriche e l'ambiente. Nel porto di Piscataway, nello stato del New Jersey, il rappresentante della tribù nativa ha dichiarato: *“This is the first time in 418 years anybody asked for permission to come in.”*

⁹² Estratti del diario di campo, interviste fatte dal 12 al 16 giugno 2017.

⁹³ L'Ufficio degli Affari Hawaiiani (OHA) è un'entità semi-autonoma dello stato delle Hawaii incaricato dell'amministrazione di 1,8 milioni di acri (7.300 km²) di territorio a beneficio dei nativi hawaiani. Creato dalla Hawaii State Convention nel 1978, questo ufficio ha riconosciuto ai nativi hawaiani il diritto di prendere decisioni su investimenti, raccogliere rendite generate dai terreni e finanziamenti.

⁹⁴ *Kupuna*: antenati, anziani

Ho voluto concludere con questo racconto poiché il viaggio del *Hōkūle'a* non rappresenta soltanto l'ultima espressione della storia del popolamento dell'Oceania; rappresenta un nuovo inizio, una nuova consapevolezza, la volontà da parte della popolazione, che si riconosce come Kānaka Maoli, di prendere il timone del proprio destino, della propria isola, dell'Oceano Pacifico e di spingere il resto del mondo verso una coscienza ecologica.

HAWAII'S PRIDE di Eddie Aikau⁹⁵

Hawai'i's Pride she sails with the wind

And proud are we to see her sail free

Feelings, deep and so strong

For Hōkū, Hōkūle'a

And stars that glow to guide her straight back

Across the sea down to Tahiti

And back to Hawai'i she sails

For Hōkū, Hōkūle'a, for Hōkū, Hōkūle'a

⁹⁵ Canzone scritta e cantata da Eddie Aikau, che incarna più di chiunque altro, lo spirito e il messaggio di *Hōkūle'a*, fu uno dei membri dell'equipaggio di *Hōkūle'a* nel 1978, che per salvare dal naufragio i propri compagni perse la vita in mare.

6. Monarchie, esploratori e conquiste

L'obiettivo di questo capitolo è presentare la situazione socio politica delle Hawaii, prima del contatto con le potenze europee, analizzando le trasformazioni subite dalle isole per mano della popolazione indigena. I dati che permettono di seguire quest'approccio sono di tre tipi: archeologici, etnografici e storiografici. L'archeologia ci aiuta a valutare l'utilizzo del territorio dal punto di vista agricolo e la dimensione degli insediamenti umani; i dati etnografici e storiografici giungono a noi grazie ad autori quali lo storico nativo Davida Malo (1793-1853) e allo storico ed etnografo nativo Samuel Mānaiakalani Kamakau (1815-1876) che nell'arco del XIX secolo trascrivono le storie orali. Un altro elemento utile ad un approccio "terrestre" allo studio del sistema socio-politico hawaiano è la comparazione con altre isole grazie alle numerose etnografie esistenti. L'attenta comparazione fatta da Robert J. Hommon con il lavoro di Raymond Firth a Tikopia sarà utilizzata per supportare la tesi di una società organizzata in *chiefdom*, la quale, per una serie di fattori analizzati, si modificherà in uno stato centralizzato prima dell'inizio del 1800. Forse la più grande omissione nello studio dell'evoluzione politica della società hawaiana è la quasi totale esclusione dei lavori storici e politici degli studiosi kānaka su questo argomento a favore di antropologi e archeologi principalmente nordamericani. Paul D'Arcy in *Transforming Hawai'i: Balancing Coercion and Consent in Eighteenth-Century Kānaka Maoli Statecraft* riporta i lavori di autori nativi quali Kanalu G. Terry Young e Jonathan Kay Kamakawiwo'ole Osorio; questi autori analizzando le tradizioni orali hawaiane, dalla fine del XVIII secolo, richiamano l'attenzione sullo sviluppo di metodi sofisticati di condivisione del potere, allocazione e mobilitazione delle risorse, che consolidano il potere di alcuni *chiefdom* a scapito di altri. L'approccio kanaka, di questi e altri autori, alla trasformazione del sistema politico hawaiano riconosce che la leadership politica e l'organizzazione socioeconomica erano basate principalmente sul consenso e sulla tutela dell'ambiente; elementi che vengono raramente presi in considerazione dall'archeologia.

Partiamo dall'arrivo dei primi abitanti, sulle isole. Gli archeologi, pur concordando che i primi viaggiatori giunti alle Hawaii arrivassero dalla Polinesia centro orientale, non concordano sulla data esatta dell'arrivo. In un articolo del 2011 intitolato *When Did the Polynesians Settle Hawai'i? A Review of 150 Years of Scholarly Inquiry and a Tentative Answer*, Patrick Kirch, importante archeologo che si è occupato da molti anni delle Hawaii, afferma che le Hawaii furono colonizzate tra il X e XI secolo. Mentre Tom Dye, sempre nel 2011, anche lui affermato archeologo in base all'applicazioni del metodo bayesiano⁹⁶ ai reperti più antichi, stima la colonizzazione tra 860 e il 1029 indicando nel 980 una fase centrale. Abraham Fornanders (1969: 6-7), studioso di tradizioni orali hawaiane, parla di un "*migratory period*" collocandolo tra il XIII e il XIV, un momento in cui:

⁹⁶ Il teorema di Bayes (conosciuto anche come formula di Bayes o teorema della probabilità delle cause), proposto da Thomas Bayes, viene impiegato per calcolare la probabilità di una causa che ha scatenato un evento.

“the Polynesian folklore in all the principal groups becomes replete with the legends and songs of a number of remarkable men of bold expeditions, stirring adventures, and voyages undertaken to far-off lands. [...] Chiefs from the southern groups visited the Hawaiian group, and chiefs from the latter visited the former, accompanied by their relatives, priests, and retainers, and left indelible traces on the genealogies of succeeding chiefs.”

Nella storia orale e nei *mo'olelo* vengono citati 48 nomi di capi che dalle Hawaii e da Kahiki, partecipano ad un totale di 24 viaggi tra i due arcipelaghi, alcuni dei capi provenienti da Kahiki saranno i fondatori dei lignaggi hawaiani. Questi racconti tradizionali vengono supportati da ritrovamenti archeologici, che confermano scambi di materie prime quali basalto, madreperla e oggetti come ami e pietre su distanze anche superiori ai 1000 km. Questi stessi reperti confermano, come anche i *mo'olelo*, che questi scambi e interazioni tra società si interruppero intorno al XV secolo (Hommon; 2013). Sempre Fornander nel 1878 in *An Account of the Polynesian Race, II: 25, 13, e 15*, riporta tre canti: *'O Paumakua Ka Lani O Moenaimua*,” *'O Kaulu Nei Au*,” e *“Kai Wawā Ka Moku”*.

E hoi e noho ia Hawaii-kuauli

He aina loa i ka moana

I hoea mai loko o ka ale

I ka halehale poipu of Kanaloa

Return with us and dwell in green-clad Hawaii

A land discovered in the ocean

That rises up amidst the waves

Midst the swamping breakers of Kanaloa⁹⁷.

I tre *mo'olelo* riportati sono sicuramente frammenti di composizioni più lunghe, forse perdute, o forse custodite in qualche archivio ancora inesplorato in lingua hawaiana⁹⁸. Queste storie celebrano le imprese di Paumakua e Kaulu, due capi e navigatori hawaiani, offrendo una descrizione dei primi viaggi remoti partiti dalle Hawai'i. Sono storie orali che risalgono tra il X-XI secolo, e raccontano di Paumakua, un grande navigatore che circumnavigò Kahiki (*ka'apuni Kahiki*); e che viaggiò in lungo e in largo l'oceano pensato navigabile in quel periodo dagli Hawaiani e che da uno dei suoi viaggi riportò due o tre, dipende dalle versioni, *haole* – stranieri. I due stranieri erano i sacerdoti Auakahinu e Auakamea, che furono in seguito chiamati Kaekae e Maliu, da cui si dice discendano le famiglie di *kahuna*⁹⁹ dell'isola di

⁹⁷ N.B. Emerson, *“E Lonokaeho”*, Papers of the Hawaiian Historical Society, No. 5, “The Long Voyages of the Ancient Hawaiians,” p. 10.

⁹⁸ Kīhei de Silva, *‘O Paumakua / ‘O Kaulu / Kai Wawā ka Moku’*, Hālau Mōhala 'Ilima's 2016 Merrie Monarch Fact Sheet.

⁹⁹ *Kahuna* sono degli esperti degli specialisti, in questo caso religiosi

O'ahu. Un altro racconto parla invece di Kaulu, narrando dei suoi lunghi viaggi in terre lontane generazioni prima dell'arrivo degli esploratori europei nel Pacifico.

Ua ike ae kakou i ko Kaulo wahi i hanau ai ame kona wahi i hele aku ai a hoi mai. Ua pau loa iaia na aina o Asia, Euopa, a me na Mokupuni o ka Moana. I ka nana ana, ua pololei, keia, oiai, o ko kakou alii kekahi i ike maka aku nei i keia mau aina¹⁰⁰.

Now we know the place where Kaulu was born and also the places he visited prior to his return to Hawai'i. In his travels he exhausted the land of Asia, Europe, and the islands of the Pacific. One can see that this is true, since our ali'i were ones who saw with their own eyes these lands¹⁰¹. (Beamer; 18)

Quindi, sia l'archeologia sia le storie orali confermano diverse ondate migratorie e il mantenimento di legami tra le isole di provenienza e le Hawaii, di capi che si susseguono in ordine cronologico e che diedero vita e forma alla società hawaiana.

6.1 Hawaii, un arcipelago in trasformazione: 'āina ka wai

Jared Diamond, nella sua analisi dell'evoluzione storica della Polinesia, in *Armi, Acciaio e Malattie*, afferma: "Le dimensioni e la densità dei singoli gruppi furono fattori chiave nel determinare il loro sviluppo tecnico e l'organizzazione sociale, economica e politica. [...] Man mano che le società diventavano più numerose, cresceva il grado di evoluzione economica, che raggiunse il suo massimo a Tonga e alle Hawaii" (Diamond 1998: 44). Secondo la sua analisi, le Hawaii sono l'esempio per eccellenza dell'importanza della diversità ambientale nello studio delle società, vengono, infatti, individuati sei aspetti fondamentali: il clima, la geologia, l'orografia, le risorse marine, l'estensione e l'isolamento. Tenendo presente questi fattori il tentativo di questo capitolo è di comprendere come regni indipendenti che controllavano una numerosa popolazione si siano sviluppati in uno stato centralizzato unito sotto il potere di un unico sovrano.

Le prime aree ad essere state popolate, sulle otto isole principali, sono state le valli con corsi d'acqua permanenti, mentre le prime ad essere coltivate sono state le aree soggette a frequenti piogge. La prospettiva presentata in questa ricerca vuole far dialogare le numerose tesi indigene con quelle esogene, relativamente al modo in cui l'organizzazione politico-sociale hawaiana si sia trasformata. È probabile che intorno al 1600, grazie all'innovativo sistema d'irrigazione, che permetteva una sostanziosa produzione annuale, la rapida crescita della popolazione abbia portato nell'arco di due generazioni all'aumento della domanda alimentare forzando gli agricoltori a costruire un sistema di

¹⁰⁰ Beginning of government by ali'i rule, Kalaniana'ole Collection, M-80-5-3, Hawaii State Archives, Honolulu.

¹⁰¹ Kamanamaikalani Beamer, *No Mākou ka mana: Liberating the Nation*, Kamehameha Publishing, Honolulu, 2014.

campi stanziali, non irrigui, con la successiva riduzione della fertilità dei terreni; ciò causò una crisi socioeconomica, innescando una fervente attività politica tale da modificare il sistema dei *chiefdom*. Questo sistema si basa su di una gerarchia di *chief*, spesso imparentati tra loro, che iniziarono a sfidarsi per garantirsi terre e quindi risorse tali da confermare la loro leadership ponendo le basi per un governo, solido e centralizzato, che andò concretizzandosi con la creazione del primo, forse, sistema statale polinesiano.

Numerosi studiosi hanno affrontato il problema di come le Hawaii siano diventate il gruppo socialmente e politicamente più complesso tra quelli polinesiani. Uno dei primi è stato Marshall Sahlins che, influenzato dal pensiero di Leslie White¹⁰², secondo la quale l'evoluzione culturale di una società era determinata dalle condizioni tecnologiche, trova una correlazione tra produttività e stratificazione. La produttività viene interpretata come una funzione sia dell'ambiente sia delle disponibilità tecnologiche, nel caso delle Hawaii, si realizza grazie al sistema d'irrigazione. Su queste basi teoriche Sahlins afferma che fu il surplus generato dalla produzione agricola ad essere stato utilizzato dai capi per portare avanti agende politiche ed economiche (Kirch: 2010). *"The intimate relationship between productivity and stratification is intelligible in Polynesia because of the fact that a redistributive economic system prevailed in these islands"* (Sahlins: 1958). Secondo Sahlins quindi fu la competizione tra i capi, non solo per lo sviluppo economico ma per il controllo sull'ambiente ecologico, a permettere la nascita di uno stato centralizzato basato sul potere e la lealtà della popolazione nei confronti dei capi. Valerio Valeri, in *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, aggiunge a questa posizione condivisa con Sahlins, il richiamo all'importanza dell'ideologia della sacralità del potere, aspetto fondamentale nel garantire il rispetto e l'obbedienza dei cittadini comuni. Timothy Earle, archeologo, a metà degli anni '70, si occupa del ruolo centrale dei sistemi d'irrigazione quali: *"main source of economic surplus and political power for the chiefs; and the importance of redistribution in the functioning of the Hawaiian political hierarchy"* (Earle 1977: 54). Secondo Earle furono i capi- *chiefs* a creare un sistema di produzione intensivo grazie all'investimento sul sistema d'irrigazione, sul terrazzamento e sugli stagni artificiali per l'orticoltura. La competizione per il controllo di questo sistema è la ragione delle guerre di conquista che spinsero al cambiamento politico. Lavori più recenti sono, invece, quelli di Patrick Kirch, che in *How Chiefs Became Kings*, afferma che prima dell'arrivo di Cook il sistema politico hawaiano si era già modificato concentrando il potere nelle mani dei grandi capi - *ali'i nui*, grazie alla sacralità del loro potere legittimata da cerimonie pubbliche. *"The development of class stratification, land alienation from commoners and territorial system of administrative control, a monopoly of force and endemic conquest"*

¹⁰² Leslie White partendo dalla seconda legge della termodinamica, elabora un sorta di legge matematica dello sviluppo socio-culturale dove i sistemi umani, al fine di contrastare l'entropia (ovvero la tendenza naturale di ogni sistema a disperdere energia), si servirebbero della cultura per "imbrigliare e controllare l'energia così da poterla mettere al servizio dell'uomo (White; 1969)

*warfare, and, most important, divine kingship legitimated by state cults with a formal priesthood*¹⁰³ (Kirch 2010: 111). Sempre Kirch in *A Shark Going Inland is My Chief*, qualche anno dopo, presenta la sua teoria secondo la quale nel XVI secolo l'agricoltura intensiva aveva raggiunto il suo limite, l'espressione del potere politico da quel momento si manifestava nella conquista di territori altrui; per questa ragione la popolazione passò dall'essere governata da capi imparentati con il gruppo sociale, a essere governati da re di origine divina. Segue tre anni dopo l'interessante lavoro di Robert Hommon, anche lui archeologo, intitolato, *The Ancient Hawaiian State: Origins of a Political Society* che propone una tripartizione delle fasi di costituzione di un "*Hawaiian primary state*":

Fase I: dal 860-1029 al 1290-1409

Fase II: dal 1290-1409 al 1640-1729

Fase III: dal 1640-1729 al 1790

Hommon propone una teoria da lui definita "*limited land*", simile a quella proposta da Kirch, in cui i dati archeologici dimostrano il raggiungimento del limite spaziale di espansione per l'agricoltura; ciò porta ad una lenta riduzione demografica e l'inizio delle guerre di conquista. Le guerre vengono viste come "*a continuation of agricultural expansion by other means.*" (Hommon; 2008) Ultimo lavoro su questo tema è quello dell'archeologo australiano Paul D'Arcy che, contrariamente a Valeri e Sahlins, sostiene che la sacralità del potere dei capi non fosse così fondamentale. D'Arcy afferma che alla fine del XVIII secolo si assiste allo sviluppo di sofisticati metodi di condivisione del potere tali da consolidare il dominio di alcuni *chiefdom* alle spese di altri, in un processo che può essere visto come una rivoluzione politica e militare. La posizione di D'Arcy si allinea con i lavori degli accademici Kānaka Maoli. Uno di questi è quello di Kanalu G. Terry Young che in *Rethinking the Native Hawaiian Past*, propone un approccio alla storia basato sulla lingua e le tradizioni orali hawaiane; criticando l'eccessiva attenzione che gli accademici occidentali hanno riservato alla classe degli *ali' nui*. Questa eccessiva enfasi sul potere e l'influenza degli alti capi oscura inavvertitamente, secondo Young, altre istituzioni dello stato hawaiano che fornivano stabilità e coesione alla società hawaiana. Young, in particolare, analizza il ruolo dei *Kaukau ali'i* che svolgevano ruoli di supporto per i capi, come l'assistenza all'infanzia, il servizio redistributivo per il benessere della comunità. I *Kaukau ali'i* hanno fornito, sempre secondo Young, alla società hawaiana coerenza e resilienza in circostanze mutevoli. Di queste teorie quella che riconosce un ruolo, o meglio un *agency*, maggiore al territorio è la tripartizione di Hommon, che vorrei approfondire analizzandone le varie fasi e individuandone le caratteristiche principali.

¹⁰³ Citato da Paul D'Arcy, *Transforming Hawai'i Balancing coercion and consent in eighteenth century Kānaka Maoli statecraft*, Australian National University Press, 2018.

6.1.1 Fase I: espansione umana (860-1400)

La prima fase prevede un lieve, ma continuo, aumento della popolazione con conseguente espansione su nuovi territori, nelle zone costiere, attraverso la creazione di *intracommunity neighborhoods* definiti *'ili 'āina* "piccole terre" che crescendo diventarono gradualmente *'āina* "terre" - comunità distinte organizzate attorno ai classici gruppi di discendenza polinesiani che controllavano l'accesso alla terra ed erano governate da un'autorità tradizionale ereditaria. Queste comunità stanziare in zone ecologicamente favorevoli diventeranno la base delle unità territoriali hawaiane chiamate *ahupua'a*. Le datazioni al radiocarbonio confermano che intorno al XIII secolo la popolazione hawaiana era numerosa anche se scarsamente distribuita su tutte le isole (Dye; 2010). È probabile che il capo tradizionale hawaiano spingesse i figli maschi o i parenti più prossimi a colonizzare nuovi territori per due motivi, in primis per beneficiare di durature alleanze in un prossimo futuro, il secondo motivo era nell'interesse dei figli che, a parte il primogenito, non avrebbero ereditato né titoli né terre. La toponomastica sembra confermare questo sviluppo cronologico da piccole comunità a un moltiplicarsi di comunità fino ad arrivare alla divisione delle isole in 31 *moku 'āina*, spesso tradotto in inglese con "distretti", che tuttavia non rende la natura del termine che racchiude l'idea di *moku* "isola" e *'āina* "terra", quindi "isola terra". Il territorio "terrestre", anche trattandosi di un'isola, viene "insularizzato" in isole dentro l'isola, questa prospettiva risente del peso delle relazioni uomo-ambiente caratterizzanti degli ambienti insulari. Epeli Hau'ofa, scrive: «A balancing dimension is that, for oceanic islands, the water areas that are readily accessible to islanders are often large and thus the ocean can define an island community much more than the land» (Hau'ofa:1993). Possiamo ipotizzare che se è l'oceano a definire una comunità insulare allora per le società insulari è più facile pensare in termini di isole dentro le isole, dove i confini spaziali, ecologici e sociali vengono interpretati attraverso una "dimensionalità" attenta ad ogni singola risorsa incontrata. "Isola-terra" diventa quindi un modo di pensare insularmente un territorio, dove i numerosi *kulelana* degli abitanti, tradotti come "responsabilità/privilegi/doveri", diventano funzionali allo sviluppo sociale. Queste isole terrestri, sparse per le otto isole principali, confermano, inoltre, il passato condiviso della popolazione proto-polinesiana giunta alle Hawaii, infatti, su tutte cinque le isole principali ritroviamo, per esempio, i *moku 'āina* di *Kona* e *Ko'olau* termini che ancora oggi indicano sotto e sopra vento (Hommon; 2013).

6.1.2 Fase II: sviluppo agricolo (1400-1600)

Questa seconda fase vede la trasformazione di zone inutilizzate in aree agricole per necessità d'espansione dovuto all'aumento consistente della popolazione. Viene infatti calcolato che la popolazione abbia avuto un tasso di crescita notevole. L'aumento del numero delle "isole

terrestri"- *moku 'āina*, suggerisce che probabilmente fosse già in uso un sistema d'irrigazione complesso, che facilitava una maggiore produzione agricola soprattutto di taro, che aveva spodestato il monopolio della patata dolce. Il taro aveva una maggiore produzione per ettaro, era più nutriente essendo ricco di proteine vegetali di calcio e il doppio di ferro; il taro nutre quindi più persone e richiede meno ore di lavoro per calorie prodotte. La cultura irrigua del taro, grazie agli elaborati sistemi d'irrigazione permisero una produttività di quasi 60 tonnellate per ettaro, la più alta di tutta la Polinesia (Diamond 1998: 43), questo grazie anche a una popolazione numerosa in grado di occuparsi dei canali; la numerosa manodopera servì anche per la costruzione di grandi stagni artificiali per la piscicoltura dei muggini¹⁰⁴. L'agricoltura "taglia e brucia" o itinerante veniva largamente praticata. Nel "taglia e brucia" gli agricoltori dopo aver eliminato la vegetazione in un appezzamento di terreno tagliando e bruciando, controllano l'area per un breve periodo per poi permettere alla vegetazione di riappropriarsene per alcuni anni. Viene ipotizzato che ogni sezione di terreno coltivabile fosse lasciata a riposo per cinque anni dopo un anno di attività agricola, in questo modo un sesto (pari a 16.7%) del territorio totale era perennemente coltivato. (Hommon; 2013). L'espansione nell'entroterra della popolazione, pose le basi per la formazione del sistema territoriale degli *ahupua'a* - divisioni territoriali e contemporaneamente disintegrò l'arcaica organizzazione sociale dei *maka'āinana*. Le nuove comunità divennero sedentarie e auto-sufficienti sviluppando una forte tendenza all'endogamia "the kinship ties that had once linked one coastal community with another began to disintegrate". (Kirch; 2010)

6.1.3 Fase III: agricoltura intensiva (1600-1800)

La terza e ultima fase corrisponde alla transizione definitiva dall'agricoltura itinerante a quella intensiva: nell'arco di un secolo circa, dal 1680 al 1790, assistiamo alla costruzione di migliaia di muri di pietra lavica a perimetro degli appezzamenti agricoli. La popolazione aumenta, secondo le stime di Hommon, almeno di quattro volte. Secondo altri (Boserup 1965, Diamond 1998) l'aumento di produzione e lo sviluppo di nuove tecniche agricole furono la risposta all'aumento della popolazione accompagnata all'espansione territoriale. Hommon suggerisce una comparazione tra Hawaii e Tikopia dove si registrano fenomeni simili. Raymond Firth è stato uno dei maggiori antropologi del Novecento delle sue numerose ricerche, il contributo forse maggiore viene da quelle condotte sull'isola di Tikopia nel Pacifico occidentale. Firth visita l'isola di Tikopia nel 1928 instaurando un rapporto con la popolazione locale che durerà per molti anni. Firth era attentissimo al dettaglio etnografico, il suo lavoro è quindi utilissimo per comprendere i cambiamenti avvenuti su quest'isola di circa 1000 abitanti. Firth osserva attentamente la rapida crescita della popolazione e i mutamenti sociali avvenuti dopo il passaggio di un uragano, che

¹⁰⁴ Pesci comunemente conosciuti come cefalo comune.

porta ad una riorganizzazione del territorio in lotti agricoli molto più piccoli e numerosi, a una riduzione del periodo di riposo dei terreni dopo la raccolta e alla decisione di piantare patate dolci e manioca al posto del taro. La riduzione delle porzioni territoriali è seguita da numerosi sforzi di marcare i confini e sfruttare ogni lembo di terra. Secondo Firth questo cambiamento era dovuto alla scarsità delle risorse imposte dall'aumento demografico e dai danni causati dall'uragano. Il caso di Tikopia ci aiuta a capire cosa sia successo nella terza fase alle Hawaii. In base alle evidenze archeologiche e geologiche l'XVIII è considerato un periodo difficile per la scarsità delle piogge; inoltre è probabile che il periodo di riposo dei campi dopo il raccolto si fosse notevolmente accorciato per riuscire a mantenere un sufficiente grado di produttività, visto che la popolazione continuava crescere. Oggi sappiamo, grazie al campionamento del suolo, di una drastica riduzione del fosforo, indice che il terreno a causa dell'utilizzo continuo senza periodo di riposto stava esaurendo i suoi nutrienti. Gli Hawaiiani si trovano di fronte allo stesso dilemma che si era posto a Tikopia. Alle Hawaii, come a Tikopia, assistiamo a una diminuzione della produttività per ettaro, un moltiplicarsi e rimpicciolirsi al contempo dei lotti agricoli, la comparsa di muri di separazione e il raggiungimento dello sfruttamento di tutte le terre agricole; tutti fattori che portarono a una situazione di crisi alimentare. Il contadino hawaiano non doveva solo occuparsi di sfamare la propria famiglia, ma doveva rispondere alle richieste dei capi, e provvedere a fornire cibo e forza lavoro per la classe degli *ali'i*. Forse questo è il motivo per cui in questa ultima fase assistiamo all'aumento delle guerre intestine e infra-regni, per l'accaparramento di risorse e beni che garantivano il benessere dei capi, che in un sistema redistributivo garantivano quelle alleanze che si basavano sulla condivisione dei beni, delle risorse e delle terre conquistate.

Table 1: Population estimates for Hawai'i

Island	1779 (King)	1779 (Schmitt)	1779 (Stannard)	1823 (Ellis)
Hawai'i	150,000	90,000	340,000	85,000
Maui	65,400	52,000	260,331	65,082
Kaho'olawe	?	?	?	?
Lana'i	?	3,500	11,879	2,970
Moloka'i	?	9,000	44,549	11,137
O'ahu	76,200	42,000	220,927	55,231
Kaua'i	64,000	25,000	81,502	20,375
Ni'ihau	?	750	7,774	1,944
Total	355,600	222,250	966,962	241,739

Sources: Schmitt (1971), p. 242; Stannard (1989), p. 54; Kirch (2010), p. 138.

Con questa tripartizione Hommon tenta di spiegare come grazie all'agricoltura, ai numerosi corsi d'acqua utilizzati nell'irrigazione delle terrazze agricole, la popolazione cresce e si sviluppano sistemi di potere complessi affamati di terra. Vediamo ora come la società si era organizzata per supportare un tale investimento di forza nell'agricoltura.

6.2 Hawaii, un archipelago in trasformazione: *maka'āinana, ali'i ka mō'i*.

Kingship implies that politics is a cosmological affair as much as cosmology is a political reality.

(Valerio Valeri, 1985; 92)

Abbiamo visto come molti autori si siano occupati del sistema politico hawaiano prima dell'arrivo degli esploratori occidentali, vi sono alcuni che parlano delle Hawaii come il più complesso *chiefdom* della storia (Earle 1997, Johnson and Earle 2000) altri che descrivono le Hawaii come uno stato (Van Bakel 1996), e ancora chi considera le Hawaii quattro *archaic states* in costante lotta guidati da re di origine divina (Kirch 2010). Tutti, invece, concordano sul fatto che la stratificazione sociale divideva in due macro -gruppi la popolazione: i *maka'āinana* – plebe e gli *ali'i* – capi.

La società hawaiana come afferma Beamer in *No Mākou ka mana: "evolved from rule by the 'aha ali'i – by a chief of a particular district, to the consolidation of power by one chief over an entire island."* (20; 2014) Questo capo che riesce a consolidare il potere prende il nome di *mō'i*, un termine che viene spesso tradotto con re, tuttavia come afferma lo stesso Beamer se lo analizziamo scopriamo che è formato da due parole "*mo'o*" che richiama l'idea di "successione", "genealogia", lignaggio e "*i*" il "supremo", il migliore, il grande. Una possibile traduzione quindi potrebbe essere una linea di successione dal supremo, ossia, un sovrano che esprime un'autorità suprema. È interessante che nel caso hawaiano viste le diverse ondate migratorie i capi o i sovrani che riuscirono a conquistare questo potere, venissero da altre isole; Sahlins parla infatti di *immigrant chiefs* (1992, 17) che si garantivano uno status sposando donne di alto rango locali. Grazie alle storie orali, pubblicate per tutto il XIX secolo nei giornali hawaiani, oggi siamo a conoscenza delle *mo'okū'auhau* (genealogie) che ci permettono di comprendere le dinamiche di legittimazione del potere. I giornali in lingua hawaiana hanno prodotto circa 125.000 pagine d'informazioni sulla religione, la vita quotidiana, la politica, il clima e la contemporaneità della società indigena del tempo. Kawena Pukui nel 1937 rivolgendosi alla Società antropologica delle Hawaii spiegava che la natura degli articoli pubblicati nei giornali hawaiani era antropologica, richiamando l'attenzione sulla validità e la ricchezza delle risorse in lingua, ignorate, purtroppo, fino alla fine degli anni '70.

La società era divisa quindi in due macro gruppi, ma organizzata in cinque livelli piramidali, alla cima di questa immaginaria piramide si trovava il *mo'i* o *ali'i nui* il leader supremo che governava su tutto e tutti, seguito dagli *ali'i* di grado diverso che governavano sulle terre concesse dal *mo'i*, i *kahuna*, termine che spesso viene tradotto come “preti”, in realtà veniva utilizzato per identificare gli esperti, i maestri, gli specialisti che potevano provenire sia della classe dei *maka'āinana* come quella degli *ali'i*. Erano degli esperti in una particolare arte; *kahuna pule* erano gli esperti di preghiere, ma vi erano gli esperti per la costruzione delle canoe, per la costruzione degli allevamenti ittici e via dicendo. Seguono i *aha kuhina* i consiglieri dei capi, spalleggiati dai *kaukau ali'i*, studiati da Young. Alla base della piramide troviamo i *maka'āinana* che costituivano gran parte della popolazione di agricoltori e pescatori. Gli ultimi senza rango o diritti erano i *kauwa*, gli schiavi, i prigionieri di guerra e i loro discendenti. Abbiamo visto come la genealogia sia uno dei fondamenti della società dei capi, questo non vuol dire che il resto della popolazione non ricordasse la propria genealogia, tuttavia se i capi per saldare alleanze con il monarca dovevano conoscere a memoria, e saperla recitare, la loro genealogia risalendo per almeno 10 generazioni, il *maka'āinana* risaliva a 3 generazioni. La parentela, tuttavia aveva un ruolo fondamentale nella società per entrambe le classi. Nel 1871 Lewis Henry Morgan uno dei padri dell'antropologia statunitense pubblica, Sistemi di consanguineità e di affinità nella famiglia umana, uno studio fondamentale sulla terminologia della parentela, distinguendo tra sistemi classificatori e sistemi descrittivi, su queste basi l'antropologia distingue sei sistemi di parentela tra cui il sistema hawaiano, in cui i parenti sono distinti solo per sesso e generazione, questo significa che lo stesso termine viene usato per indicare sia i fratelli che i cugini.

Table 1.2. HAWAIIAN KINSHIP TERMS

Generation	Hawaiian	English
Second ascending	<i>Kupuna</i>	Grandparent
	<i>Kupuna kāne</i>	Grandfather
	<i>Kupuna wahine</i>	Grandmother
First ascending	<i>Makua</i>	Parent
	<i>Makua kāne</i>	Father or father's brother or mother's brother
	<i>Makuahine</i>	Mother or father's sister or mother's sister
Ego	<i>Kaikua'ana</i>	Older sibling or older cousin of same sex or male ego's father's elder brother's son of any age
	<i>Kaikaina</i>	Younger sibling or younger cousin of same sex
	<i>Kaikunāne</i>	Brother or male cousin of a female ego
	<i>Kaikuahine</i>	Sister or female cousin of a male ego
First descending	<i>Keiki kāne</i>	Son or nephew
	<i>Kaikamahine</i>	Daughter or niece
Second ascending	<i>Mo'opuna</i>	Grandchild
	<i>Mo'opuna kāne</i>	Grandson
	<i>Mo'opuna wahine</i>	Granddaughter

Source: Handy and Pukui 1972:42.

La parentela è indubbiamente alla base della società hawaiana, tuttavia è Sahlins in *Islands of History* ad ammonire: “Hawaiian society was not a world of determinate kinship groups and prescribed relationships, of presupposed forms and norms, as in the good anthropological tradition of corporate lineages and prescribed marriage rules. Not simply that the system was, technically speaking, complex. It was performative: rather literally a “state of affairs”, created by the very acts that signified it.” (Sahlins; 19). Il sistema hawaiano era performativo fatto di negoziazioni di alleanze, adozioni ed equilibri mutevoli. La storia riporta di *chief* spodestati da *maka’āinana* perché incapaci di svolgere il proprio lavoro, di matrimoni combinati tra fratello e sorella per mantenere il rango maggiore, di *chief* di basso rango che prendono il potere diventato *ali’i nui*. Uno degli elementi centrali per comprendere questo complesso sistema è quello della proprietà della terra, dalla sua divisione, ripartizione e utilizzo, che verrà analizzato nel capitolo successivo.

6.3 Hawaii, un arcipelago in trasformazione: gli esploratori

Abbiamo già parlato di *Hōkūle’a*, una canoa che ha rappresentato un nuovo inizio, una nuova consapevolezza, la volontà da parte della popolazione, che si riconosce come Kānaka Maoli, di prendere il timone del proprio destino. Tuttavia, vi sono alcuni avvenimenti nella storia di questa canoa che, se analizzati, aiutano a comprendere gli effetti del passato coloniale di questo arcipelago. Durante il primo storico viaggio di *Hōkūle’a* nel 1976 da Hawaii a Tahiti, l’equipaggio era composto da un gruppo di Kānaka per i quali, la traversata rappresentava un’esperienza culturale unica, significava riappropriarsi del proprio passato, riconnettersi con gli antenati, navigando ripercorrendo la loro rotta; e da un gruppo di ricercatori non-Kānaka per i quali il viaggio doveva essere la dimostrazione scientifica delle teorie, da loro proposte, sul popolamento dell’Oceania. Questi due approcci e aspettative sono state messe duramente alla prova nei 31 giorni di coabitazione forzata portando a tensioni che sono sfociate in uno scontro fisico tra i due gruppi. Il maestro navigatore, Mau Piailug, che si era dato disponibile a condividere il proprio sapere con i lontani cugini polinesiani, all’arrivo a Tahiti dichiara che non avrebbe mai più viaggiato con degli Hawaiani. Le tensioni culturali ed etniche, figlie della colonizzazione e di incomprensioni culturali sono scoppiate in un momento cruciale, quello della rivendicazione culturale e del recupero dell’orgoglio Kānaka, che era stato soffocato dalle politiche d’integrazione. Le tensioni vissute su *Hōkūle’a*, nascono da un passato non troppo remoto, che non ha inizio con il viaggio di Cook, ma di cui l’esploratore britannico rappresenta un simbolo. Sahlins nella prefazione di *Anahulu*, cita Sartre scrivendo: “*The universality of the group takes on the face, the body and the voice of the leaders it has given itself, so that the event itself, while a collective apparatus, is some or less marked by individual signs*” (1968; 130). Se l’universalità del gruppo prende il volto, il corpo e la voce di un individuo, nel caso dell’incontro con l’occidente non può che essere, purtroppo, quello di Cook. A Cook, ancora oggi viene da un lato riconosciuto di aver “scoperto” le Hawaii, e dall’altro viene accusato di aver innescato il processo di declino della popolazione e della sovranità dell’arcipelago. Tuttavia, Cook rappresenta uno

dei numerosi eventi che hanno segnato quest'arcipelago, infondo Cook è un altro essere umano che è arrivato con il suo bagaglio di germi euroasiatici, virus, parassiti, animali, piante, oggetti, lingue e conoscenze su queste sponde. Abbiamo visto che si stima che la popolazione hawaiana all'arrivo di Cook contasse tra i 900,000 e i 525,000, a seconda degli studi, ciò che però è sicuro è che dal 1779 al 1853, la sifilide, la gonorrea e la tubercolosi, portate da Cook, dal suo equipaggio e da quelli che seguirono, ridussero la popolazione a 84000. Cifra che andrà riducendosi ancora con l'arrivo del vaiolo, che fece 10.000 vittime (Diamond; 164) e del morbillo.

"The Hawaiian population has faced almost extinction, has seen a reduction of 75%; our elders remember that at one point there was no more sand to bury the dead, so they were buried standing."

(Nainoa Thomson, Sand Island, 3 marzo 2018)

Quando, durante il campo ho intavolato il discorso su Cook con i Kānaka Maoli ho incontrato due posizioni. Da un lato l'"intelligenza" kānaka che, come dice Sartre, riconoscono in Cook, il volto del leader di un apparato collettivo che ha causato solo danni all'equilibrio dell'ecosistema e del potere hawaiano; Cook diventa il messaggero del mondo che stava al di là dell'Oceano, colui il quale introdusse "armi, acciaio e malattie" (Diamond; 1998). Un esempio di questa posizione è il lavoro di Haunani-Kay Trask, docente di studi hawaiani, poetessa e attivista che parlando di Cook scrive in *From a Native Daughter*: "When Captain James Cook stumbled upon this interdependent and wise society in 1778, he brought an entirely foreign system into the lives of my ancestors, a system based on a view of the world that could not coexist with that of Hawaiians. He brought capitalism, Western political ideas (such as predatory individualism), and Christianity. Most destructive of all, he brought diseases that ravaged my people until we were but a remnant of what we had been on contact with his pestilential crew". (1999; 5)

L'altra posizione è quella del cittadino Kānaka, che pur serbandò un palese e manifesto rancore nei confronti del Capitano Cook, riconosce nell'uccisione di Cook per mano dei Kānaka, un riequilibrio degli eventi storici che hanno indubbiamente portato un profondo cambiamento nelle isole. Un esempio è quello di una battuta che più volte mi è stata fatta nei confronti di Cook.

Emanuela: What to do you think about Captain Cook arrival in Hawaii nei?

Mahelani: I think that Cook came in peace and left in pieces...(laughs)

Un giorno mi trovavo con alcuni Kānaka allo Iolani Palace davanti agli Archivi di Stato, un basso edificio beige tra la biblioteca e il Palazzo Iolani. Sulla destra dell'ingresso, circondata da foglie di ti¹⁰⁵ si erge

¹⁰⁵ Cordyline fruticosa, un sempreverde nella famiglia degli Asparagi, Asparagaceae, conosciuta con un'ampia varietà di nomi comuni, tra cui cavolo, pianta della fortuna, giglio di palma, Kī, Lā'ī (hawaiano), Ti Pore (Maori), Sī (Tongano), Lauti (Samoano) e'autī (Tahitiano).

una grande roccia, sulla quale domina una placca di metallo fuso. Sulla targa, un ritratto e l'iscrizione, "Il Capitano James Cook Precursore della Civiltà Moderna nell'Oceano Pacifico. In Hawai'i 1778-1779".



Immagine 2: scattata da Noe Tanigawa



Immagine 3: scattata dall'autrice, gennaio 2018

Ucle Ku, un anziano Kānaka, avvocato ora in pensione, cultural practitioner e difensore del Mauna a Wakea, ci porta davanti alla placca e ci fa notare la grande roccia rettangolare ai piedi della targa di Cook. Poi ci dice: "Questa è una roccia sacra che dovrebbe tornare sull'isola di Hawaii, è stata portata in spalle dallo stesso Līloa, un grande *ali'i nui* di Waipi'o. Questa pietra, segnava l'entrata della sua dimora a Waipi'o, solo lui poteva calpestare questa *paepae kapu*, (sacra piattaforma che indica l'entrata della casa di un capo), le altre persone entravano da una porta diversa; avendola trasportata lui stesso è carica del suo *mana*. Guardate adesso, le persone ci salgono sopra per leggere che Cook è stato il precursore della civiltà. In passato probabilmente più di una persona è stata uccisa perché ha calpestato questo *pōhaku* (roccia). Non saliteci sopra." Poi si allontana scuotendo la testa, non c'era altro da dire poiché il salire su quella roccia, così sacra, per leggere una frase così denigratoria nei confronti della civiltà Kānaka, è un esempio manifesto dell'ignoranza di alcuni e della non curanza di altri verso la cultura indigena dell'isola. Mi sono domanda, senza purtroppo aver risposta, se i Kānana, se mai al potere, preserverebbero o meno i monumenti della cultura statunitense?



Imm 4: Pietra lavica sacra e monumento di Cook, Honolulu, gennaio 2018

In uno dei suoi scritti Cook ammette di non aver fatto grandi “Scoperte”, anche se afferma di aver esplorato il Grande Mare del Sud più di tutti quelli prima di lui, tanto che nel 1771 resta poco da scoprire.

« I however have made no great Discoveries, yet I have explored more of the Great South Sea than all that have gone before me so much that little remains now to be done to have a thorough knowledge of that part of the Globe¹⁰⁶. »

Una frase che sembra confermata da una breve ricerca su internet, dove, i primi link che compaiono: wikipedia, treccani, limes, honolulu storia, viaggi avventure nel mondo, riportano che fu il Capitano Cook a scoprire le isole e non i Polinesiani che per primi arrivarono sul territorio insediandosi e dando vita ad una società e cultura di dimensioni notevoli per quelle latitudini.

Le isole Hawaii furono scoperte da James Cook¹⁰⁷.

¹⁰⁶ James Cook, Lettera a John Walker, 17 agosto 1771 in George Young, *The life and voyages of Captain James Cook : drawn up from his Journals, and other authentic documents and comprising much original information*, Londra, Whittaker, Treacher, 1836, p. 111.

¹⁰⁷ https://it.wikipedia.org/wiki/Storia_delle_Hawaii

Le isole delle Hawaii vennero ufficialmente scoperte nel 1778 da J. Cook¹⁰⁸.

le isole furono ufficialmente scoperte da James Cook (1778)¹⁰⁹.

Le isole Sandwich (Hawaii) furono «scoperte» da James Cook¹¹⁰.

le isole Hawaii furono scoperte dall'inglese James Cook nel 1778¹¹¹.

Quelle che oggi definiamo società tradizionali non sono mai state così isolate, come ci piace immaginare; tutte le società avevano rapporti, scambi commerciali e culturali con altre società, anche in un arcipelago remoto come quello delle Hawaii, è quindi molto difficile che sia stato un Inglese, nel 1778, a “scoprire” questo arcipelago, abitato da secoli e che aveva intrattenuto legami con le altre società polinesiane. Tuttavia, nell’immaginario occidentale Cook ha un posto di rilievo, nonostante sia arrivato dopo, l’esploratore spagnolo Vasco Nunez de Balboa che per primo, nel 1513, raggiunse via terra il Pacifico battezzandolo “Mar del Sud”, e dopo Ferdinando Magellano, l’esploratore portoghese che diede il nome all’Oceano Pacifico e che dopo un naufragio e un ammutinamento vi trovò una morte simile nel 1521. Senza dimenticare che vi sono *mo’olelo* – racconti orali, che parlano di stranieri, probabilmente Coreani e Giapponesi che giunsero sulle coste hawaiane, assai prima del Capitano Cook, e di polinesiani che arrivarono sulle coste venticinque generazioni prima di Cook, dei quali si conoscono i nomi; per esempio Mololoni che giunse a Kailua al tempo di Auanini¹¹². Tuttavia, Cook rimane colui il quale esplorò con un approccio scientifico il Pacifico, ri-battezzò numerose terre, che avevano già un nome e portò alla conoscenza della società borghese britannica le esotiche meraviglie del Mare del Sud. La sua fama non è svanita negli anni, infatti, quest’anno in Inghilterra sembra essere scoppiata la Cook-mania. Potremmo azzardarci a dire che la macchina della mitopoiesi si è messa in moto, infatti, il 2018 segna il 250° anniversario dell’inizio dei viaggi d’esplorazione di Cook, celebrato con mostre, manifestazioni, siti tematici, viaggi nei luoghi dell’infanzia del Capitano Cook e proiezione di documentari.



Imm 1: logo delle commemorazioni del 250° di James Cook

¹⁰⁸ <http://www.honolulu.eu/storia.aspx>

¹⁰⁹ http://www.treccani.it/enciclopedia/hawaii_%28Dizionario-di-Storia%29/

¹¹⁰ <http://www.limesonline.com/cartaceo/>

¹¹¹ <http://www.viaggiavventurenelmondo.it/nuovosito/viaggi/schedeviaggi/4855.php>

¹¹² Kamakau, *Ke kumu Aupuni*, p.41

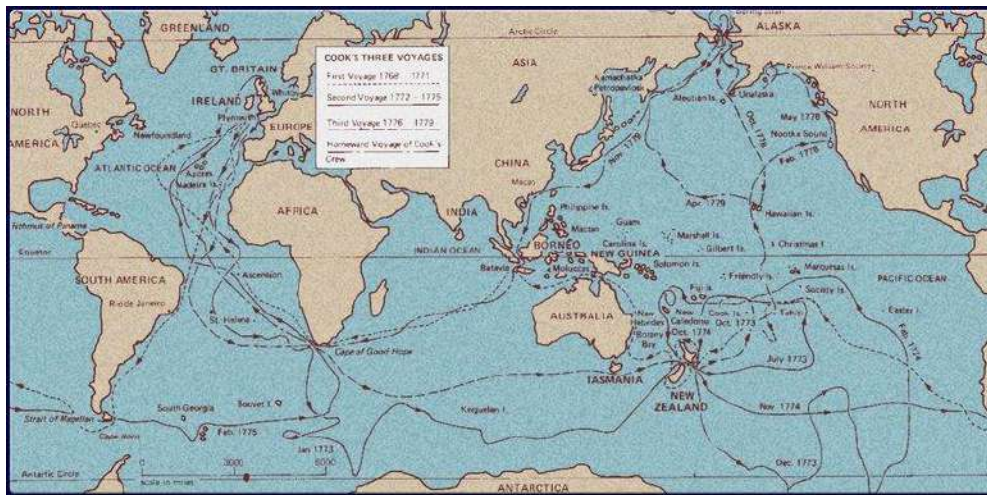
JamesCook250.org è un sito commemorativo che raccoglie tutte queste attività e onora il famoso cartografo e navigatore britannico che ha esplorato l'Oceano Pacifico durante tre viaggi di scoperta (1768-79). Il sito¹¹³menziona i molti traguardi di Cook che includono:

“the first scientific, large scale, hydrographic surveys to use precise triangulation to establish land outlines” (Parks Canada); significant contributions to the measurement of longitude; discovery, naming and charting of new lands; improved health and diet of sailors; exploration of the western entrance to the Northwest Passage; and laying the foundation of the British Empire in the Pacific. An unfortunate result of the Age of Discovery was the displacement and loss of indigenous populations, species and habitats from the waves of colonization which followed. In our own small way, JamesCook250.org would like to dedicate the profits from the sale of Canadian and British buntings to charitable and not for profit projects which help restore health or encourage reconciliation¹¹⁴.”

Cook rappresenta inevitabilmente un periodo e un mondo in espansione, tuttavia pensare, che nel 2018, i proventi di quest'evento vengano donati ad organizzazioni caritatevoli per favorire la “riconciliazione” con le popolazioni, che a causa dei viaggi di Cook, furono ricollocate o scomparse, rimane una scelta anacronistica al limite del paternalismo. È innegabile che i numerosi viaggi di Cook abbiano portato conoscenze geografiche al mondo da cui proveniva e abbiano connesso e trasformato mondi lontani. Tuttavia, ciò che Cook ha fatto è immettere un nuovo attore nella liquida scacchiera della politica oceaniana, l'impero britannico insieme a Francia, Spagna e Russia entra ufficialmente nell'Oceano Pacifico e inizia a giocare la sua partita coloniale.

¹¹³ <http://jamescook250.org/>

¹¹⁴ (traduzione mia) “Le prime indagini idrografiche su larga scala, scientifiche, per utilizzare una triangolazione precisa per stabilire i profili del terreno; contributi significativi alla misurazione della longitudine; scoperta, denominazione e creazione di nuove terre; miglioramento della salute e della dieta dei marinai; esplorazione dell'entrata occidentale del Passaggio a nord-ovest; e gettando le basi dell'impero britannico nel Pacifico. Lo sfortunato risultato dell'Era della Scoperta fu il ricollocamento e la scomparsa di popolazioni indigene, specie e habitat dalle ondate di colonizzazione che seguirono. Nel nostro piccolo modo, JamesCook250.org vorrebbe dedicare profitti della vendita a progetti di beneficenza e non a scopo di lucro che aiutano a ripristinare la salute o incoraggiare la riconciliazione.”



Imm:2:<http://www.historical-quest.com/>

I tre viaggi di Cook sono ormai famosi e tutti ne conoscono la rotta, gli attracchi e i tentativi d'interazione con le popolazioni locali, tuttavia, spesso si dimentica che nelle spedizioni che solcarono i "Mari del Sud" vi erano artisti, scienziati e marinai che produssero mappe, disegni e diari di bordo che ci offrono oggi prospettive di grande interesse antropologico. Sempre sul sito dedicato alle attività commemorative di *Cook250* viene descritta la mostra presso la British Library "*James Cook: The Voyages Exhibit*" dove: "I disegni del sommo sacerdote e navigatore polinesiano Tupaia, che ha accompagnato Cook in Nuova Zelanda e in Australia, saranno esposti insieme per la prima volta. Questi siederanno accanto alle opere degli artisti della spedizione Sydney Parkinson, William Hodges e John Webber.¹¹⁵" Dopo 250 anni, viene dato un riconoscimento a Tupaia, il *wayfinder* polinesiano che grazie alle sue conoscenze permise al Capitano Cook di raggiungere Aotearoa¹¹⁶; un bel risultato se si pensa che senza Tupaia è probabile che Cook non avrebbe "individuato" le isole e gli arcipelaghi su cui è riuscito ad approdare. In questa particolare ricorrenza, mi propongo quindi, di ricordare soprattutto Tupaia, uno dei primi interpreti indigeni nella cultura oceaniana.

Il Capitano Cook fu un attento osservatore delle culture che andava incontrando, e per primo riconobbe ai Polinesiani grandi competenze navali e la capacità di spostarsi su grandi distanze marine mantenendo un'unità, come scrive M. Walker in *Navigating oceans and cultures: Polynesian and European navigation systems in the late eighteenth century*, "When Captain Cook began his exploration of the Pacific, he and his officers quickly recognized that the Polynesian inhabitants were themselves expert navigators who did not need the instruments on which the English mariners were critically dependent. (Walker; 2012), e come sottolinea B. Finney, "the linguistic tie between Rapa Nui People and the Tahitians, as well as their obvious similarity in appearance and customs, led Cook to proclaim in his journal that *it is extraordinary that the same Nation should have spread themselves over all the isles in this Vast Ocean from*

¹¹⁵ Traduzione dell'autrice.

¹¹⁶ Diventando il secondo europeo (dopo Abel Tasman nel 1642) ad approdare a Aotearoa, anglicizzando il nome da New Zealand (dalla Zeeland, provincia dei Paesi Bassi, il cui nome significa "terra di mare"), in New Zealand.

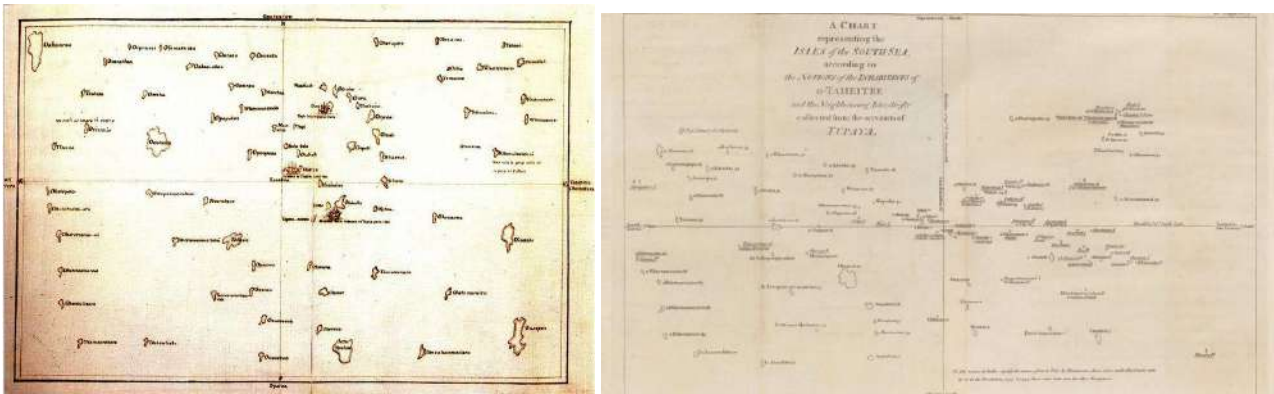
New Zealand to this Island which is almost a fourth part of the circumference of the Globe.” (Finney; 1994). Non stupisce quindi che Cook sia disposto a fidarsi delle rotte proposte da Tupaia, che svolse un ruolo fondamentale nella mediazione tra le comunità indigene e l'equipaggio dell'*Endeavour*. Joseph Banks, uno dei due botanici¹¹⁷ sull'*Endeavour*, stimò nel suo diario che Tupaia 'non poteva avere meno di 45 anni', questo lo rendeva un contemporaneo di Cook, ma a differenza di Cook, Tupaia era di nobili origini. La sua famiglia faceva parte dell'élite di Raiatea, Isole della Società, e possedeva vaste proprietà terriere nel nord dell'isola; Tupaia era stato consacrato *tahu'a*, figura chiave del panorama religioso polinesiano malamente tradotto con il termine prete o sacerdote, questo il motivo per cui era un esperto di navigazione stellare. Nel 1757 Raiatea viene invasa dai guerrieri della vicina isola di Bora Bora, e Tupaia viene gravemente ferito in battaglia, tre anni dopo fugge a Tahiti e trova rifugio a Papara. Nell'arco di una decina di anni Tupaia ritorna in una posizione di privilegio venendo riconosciuto come “the high priest of all Tahiti¹¹⁸”; siamo nel 1767, anno in cui la fregata inglese *Dolphin*, comandata dal Capitano Samuel Wallis giunge a Tahiti, ed è proprio grazie a quest'incontro che Tupaia inizia a farsi conoscere quale esperto geografo e ad imparare un rudimentale inglese. Saranno quattro membri dell'equipaggio di Cook che avevano servito sotto Wallis sul *Dolphin* a riconoscere Tupaia quando l'*Endeavour*, giunge il 13 aprile del 1769 a Tahiti. Quattro nativi vengono reclutati quali guide e intermediari tra questi: 'Terrea' (Tairoa), 'Nunahoe' (Nunahau), 'Tobia Tomita' (Tupura'a Tamaita) e 'Tupia, (Tupaia) insieme al giovane 'Tarheto' (Taiata). Dopo qualche mese, viene paventata la possibilità a Tupaia di seguire Cook in Inghilterra, i diari riportano che Cook fosse titubante per le spese che avrebbe comportato quest'invito, quando Banks, erede di una fortuna finanziaria si propone di farsi carico di Tupaia, Cook accolse la richiesta. L'interesse di Banks nei confronti di Tupaia era poco lusighiero, infatti nei suoi diari scrive: 'I do not know why I may not keep him (*Tupaia*) as a curiosity, as well as some of my neighbors do lions and tigers at a larger expense than he will probably ever put me to¹¹⁹.'

Tupaia, non raggiunse mai l'Inghilterra, morì a Jakarta nel viaggio di ritorno, fu, tuttavia, un grande interprete del suo mondo, delle culture polinesiane e attento osservatore dei costumi inglesi; i suoi disegni sulle battaglie combattute su canoe da guerra e sugli incontri tra Inglesi e Maori sono oggi disponibili al largo pubblico. Tra questi vi è una iconica mappa del Pacifico, “*Chart of the Society Island with Otaheite in the center*”. Molti autori si sono confrontati con questo, documento, che rappresenta un pezzo di storia del Pacifico (Hale 1846, Sharp 1957, White 1961, Finney 1998, Druett 2011) il tentativo è sempre stato quello di identificare e localizzare le 75 isole indicate.

¹¹⁷ Il secondo era il botanico svedese Daniel Carlsson Solander

¹¹⁸ <https://teara.govt.nz/en/biographies/6t2/tupaia>- Encyclopedia of New Zealand

¹¹⁹ Joan Druett, *Tupaia: the remarkable story of Captain Cook's Polynesian navigator*, Auckland, 2011, p. 181



Imm: Due versioni della famosa mappa di "Tupaia".

Anne di Piazza e Erik Pearthree propongono di non considerare questo documento una mappa, non una rappresentazione di uno spazio cartesiano, ma un mosaico di direzioni di navigazione basate sull'isola centrale o indicazioni sulla posizione di isole lontane. Questa mappa è stata disegnata da un membro di una cultura dove la cartografia non era in uso, non stupisce quindi che le isole più vicine sulla mappa non siano così vicine nella realtà, ma siano le isole più facili da raggiungere e quelle più lontane, magari geograficamente più vicine sono quelle per la quale la navigazione richiede più giorni. Un esempio di cartografia creativa come direbbe Katrina-Ann Kapā'anaokalāoikeola Nāoka Oliveira. Una mappa che è stata indubbiamente utile a Cook per raggiungere alcune di queste isole. La figura di Tupaia, come quella di Cook, è rappresentativa di un mondo e di un sapere che è venuto a confronto con altre culture, interessandosene e cercando di capirle, ma che è rimasto fortemente ancorato alla sua visione del mondo. Le parole di Epeli Hau'ofa oggi rappresentano ancora lo stesso pensiero, che immagino fosse alla base del mondo di vedere e sentire il mondo, di Tupaia: *"Wherever I am at any given moment, there is comfort in the knowledge stored at the back of my mind that somewhere in Oceania is a piece of earth to which I belong. In the turbulence of life, it is my anchor. No one can take it away from me. I may never return to it, not even as mortal remains, but it will always be homeland."* (2008; 77)

6.4 Situazione politica e cambiamenti socio-culturali all'arrivo di Cook

Nel tardo XVIII secolo Kamehameha I, il grande, impiegò meno di 20 anni per unificare l'arcipelago sotto il suo dominio. Molti studiosi hanno attribuito il successo di Kamehameha alle idee e alle armi europee, ignorando quei cambiamenti significativi che avevano avuto luogo alle Hawaii nei 200 anni precedenti. Durante i secoli che portarono all'unificazione del regno la società hawaiana diventa politicamente sofisticata, le crescenti pressioni demografiche e la competizione tra capi, portarono a trasformazioni politiche e militari che erano già ben avviate al momento dell'arrivo di Cook. Molti studiosi non-Kanaka

(Sahlins 1995, Obeyesekere 1992; Kirch 2010) si sono concentrati sulle conseguenze del contatto culturale con gli europei, sulla morte di Cook per mano degli hawaiani nel 1779, né è evidenza la qualità dei resoconti dei testimoni oculari europei ha fatto sì che queste profonde trasformazioni interne siano state spesso messe in secondo piano a favore del dramma del contatto. Su queste basi, l'analisi di questo paragrafo è il risultato dell'incontro e a volte dello scontro tra quelle letture, citate in precedenza, che fanno parte del mio bagaglio culturale di antropologa europea e della produzione accademica dei ricercatori Kānaka che negli ultimi dieci anni hanno rivisitato questi temi. Un esempio della centralità del "dramma del contatto" è il duello intellettuale tra Marshal Sahlins e Gananath Obeyesekere sulla figura di Cook vista o meno dai nativi come l'incarnazione o una manifestazione del dio Lono. Il dibattito tra i due antropologi, a cui qui accennerò solo brevemente, non riguarda esclusivamente la figura di Cook, ma mette in discussione l'intero rapporto tra antropologia e cultura dei popoli nativi. Obeyesekere, "invoca la sua esperienza di nativo come pratica teoretica e come virtù morale, rivendicando per entrambi gli aspetti la sua superiorità sull'antropologo esterno (Sahlins; 9). L'argomentazione di fondo di questo dibattito è che tutti i nativi siano simili, e che dispongano di un "sano", pragmatico, razionale e flessibile rapporto con la realtà empirica, che permette loro di riconoscere le cose come sono realmente; sulla base di questi presupposti Obeyesekere afferma che gli Hawaiiani non avrebbero mai potuto scambiare Cook per il dio Lono come invece afferma Sahlins, e che l'apoteosi di Cook si basa sulla mitopoiesi europea e non hawaiana: *"To put it bluntly, I doubt that the natives created their European god; the European created him for them."* (Obeyesekere; 3). Secondo Sahlins invece gli eventi messi in moto dall'arrivo di Cook alle Hawaii diventano il perfetto esempio di come: *"Hawaiian efforts to cope with the anomalies of Cook's visit, by incorporating him into their cultural order, led, over time, to transformations in that order."* (Robert Borofsky; 1997). Per quanto riguarda i ricercatori Kānaka, sull'interpretazione della popolazione locale della figura di Cook, nella maggior parte si allineano con la posizione di Obeyesekere, affermando che Cook non stupì la popolazione nativa con un arrivo pari e a quello di un dio, ma risultò, piuttosto, come uno degli stranieri giunti sulle isole, a cui fu riconosciuto un forte *mana*. Secondo la tradizione hawaiana raccolta da Kamakau, numerosi scontri tra Kānaka e haole avvennero prima dell'arrivo di Cook. Noenoe Silva scrive: *"Kamakau was purposefully disrupting the story told by haole that Cook appeared magically and suddenly as a unique phenomenon, contesting haole historiographic methods"*¹²⁰. La maggior parte degli studiosi Kānaka concorda su una posizione, Cook è stato visto come una minaccia diplomatica, un rappresentante di qualcuno con un potente *mana*, sicuramente non come il dio Lono. Abbandonando questa diatriba, cerchiamo di capire il momento storico in cui Cook approda alle Hawaii.

Cook giunge alle Hawaii nel suo terzo e ultimo viaggio nel Pacifico, la Guerra dei sette anni¹²¹ aveva portato Francia e Inghilterra in competizione nel Pacifico. Dal 1760 al 1810 gli esploratori britannici

¹²⁰ Citato in Kamanamaikalani Beamer, *No Mākou ka mana*, p. 66.

¹²¹ La guerra dei sette anni si svolse tra il 1756 e il 1763 e coinvolse le principali potenze europee dell'epoca.

James Cook, Samuel Wallis e William Bligh con gli esploratori francesi Louis-Antoine de Bougainville, Jean-François de Lapérouse e Jean de Surville avevano, come scrive Robert Craig in *Handbook of Polynesian Mythology*, “extended Europe’s knowledge of the geography of the Pacific and more specifically its knowledge of the ancient Polynesian cultures.” (2004; 26). Cook molla gli ormeggi della *Resolution* e *Discovery* nell’estate del 1776 mentre le ex-colonie americane stavano proclamando la Dichiarazione d’indipendenza a Filadelfia, questa volta l’obiettivo del viaggio, che non doveva essere messo a rischio “perdendo tempo nella ricerca di nuove terre” (Robert; 2004), era trovare un ingresso nel leggendario Passaggio a Nord-Ovest, una via d’acqua a lungo immaginata dai geografici di Parigi e Londra. Il momento era strategico, la nazione che avrebbe scoperto e controllato un tale passaggio avrebbe avuto un enorme vantaggio geopolitico nelle reti commerciali globali in rapida espansione verso la fine del diciottesimo secolo. (Kirch; 2012) Il 18 gennaio del 1778 viene avvistata un’isola a nordest (O’ahu), subito dopo un’altra e all’alba del 19 viene avvistata una terza isola, sono Ni’ihau e Kauai. Cook comanda una virata e approda sulle sabbie nere di Waimea sull’isola di Kauai, Cook scrive: “*Seeing some canoes coming off from the shore towards the ships, I immediately brought to give them time to come up. There were three or four men in each, and we were agreeably surprised to find them of the same nation as the people of Otahiete (Tahiti) and the other islands we had lately visited.*” Il tempo d’interagire con i locali e Cook si rende conto che facevano parte della grande “nazione” polinesiana”. Cook continua scrivendo: “*I gave orders that no women on any account whatever were to be admitted on board the ships. I also forbid all manner of connection with them and ordered that none had the venereal upon them should go out of the ships, I doubt that the precautions will work because the opportunities and inducements to an intercourse between the sex are there too many to be guarded against.*” Martedì, 20 gennaio 1778, Cook sbarcò per trovare acqua e scrive: “*The very instant I leaped ashore, they all fell flat on their faces,*” abbiamo già visto che questo atteggiamento dei nativi viene spiegato da alcuni come una risposta culturale in segno di rispetto che le persone davano ai propri capi, *ali’i*; altri, invece, avanzano l’ipotesi che il colore della pelle di Cook, il disegno geometrico delle sue vele e il particolare momento dell’anno, le celebrazioni del Makahiki, avessero spinto i nativi a vedere nel Capitano la manifestazione del Dio Lono. Le navi fanno una breve sosta a Ni’ihau il 2 febbraio e Cook scrive: “*Thus, after spending more time about these islands than was necessary to have answered all our purposes, we were obliged to leave them.*” Cook reclama la scoperta delle isole in nome di Re Giorgio III e chiama l’arcipelago Isole Sandwich in onore di John Montagu, quarto conte di Sandwich, e primo Lord dell’Ammiraglio in carica.



" I think they're saying something about wanting to maintain the integrity of their border."

Le navi si dirigono a nord per cercare l'estremità occidentale di un passaggio a nord-ovest dal Nord Atlantico al Pacifico. Quasi un anno dopo, senza aver trovato il Passaggio a nord-ovest le due navi di Cook tornarono alle isole Hawaii, navigando per l'arcipelago per un mese circa. Cook incontrò vari *ali'i*, tra cui Kahekili, il *mō'i* di Maui che consegnò al capitano Clerke un mantello di piume rosso. Avvicinati all'isola di Hawai'i un *ali'i nui* Kekūhaupi'o con il giovane *ali'i* Kamehameha furono invitati a bordo della Discovery. Kamehameha passò la notte sulla nave di Cook, si dice, a studiare gli armamenti e la tecnologia degli europei. Alcuni giorni dopo le navi si diressero verso la baia Kealakekua sull'isola di Hawaii. Il 16 gennaio 1779 Cook ricevette il più grande benvenuto che avesse mai goduto ovunque durante i suoi dieci anni nel Pacifico. *"I have nowhere in this Sea seen such a number of people assembled at one place, besides those in the Canoes all the shore of the bay was covered with people"*, i diari di bordo parlano di 800 fino a 1500 canoe che arrivano nell'arco della giornata nella baia. Cook partecipa a cerimonie, è di nuovo il periodo delle celebrazioni del Makahiki, incontri privati con il *mō'i* e i capi; il suo equipaggio gode di tutti i benefici fisici, alimentari e morali dell'ospitalità hawaiana. Cook e i suoi uomini attinsero pesantemente dalle risorse dell'area per rifornire le loro navi e partirono il 4 febbraio 1779 dopo che crescenti tensioni tra i nativi e l'equipaggio avevo suggerito una partenza accelerata. Dopo aver lasciato Hawai'i e avendo navigando lungo la costa di Kohala, le navi incontrarono una tempesta. L'albero della Resolution fu danneggiato e le navi furono costrette a tornare a Kealakekua Bay per effettuare riparazioni. Il 14 febbraio una grande lancia del Discovery ancorata nella baia venne rubata, Cook decise d'impossessarsi di un certo numero di canoe e di tenerle come riscatto fino a quando la lancia non fosse stata restituita e se non avesse ottenuto la lancia, avrebbe preso in ostaggio il *mō'i*,

Kalani'ōpu'u-a-Kaiamamao; questo secondo piano gli costò la vita. Il piano di Cook non andò a buon fine, mentre il *mōi'i* veniva condotto verso le scialuppe la popolazione nativa si oppose e nello scontro che seguì Cook insieme a quattro marinai furono uccisi; non è invece chiaro quanti nativi rimasero uccisi o feriti, ciò che è stato tramandato è che Kamehameha fu ferito.

Cook rappresenta quindi, un capitolo importante, nella storia dell'arcipelago che al momento del suo arrivo era vessato, come visto precedentemente, da una serie di guerre di conquista territoriale tra le isole. Kirch in *A Shark God going inland is my Chief* descrive questo periodo come: *"Hawaiian kings – ruling over four independent kingdoms that fought with one another when not forging alliances through marriage of their sons and daughters – were the masters of a self-contained universe."* (2012; Prologue) L'arcipelago hawaiano era, quindi, diviso in quattro regni: l'isola di Hawai'i era sotto il dominio di Kalani'ōpu'u che governava anche sopra il distretto di Hana sull'isola di Maui, l'isola di Maui (tranne il distretto di Hana), Lana'i, Moloka'i e Kaho'olawe erano sotto il dominio di Kahekili. L'isola di O'ahu era sotto il dominio di Kahahana e l'isola di Kaua'i e Ni'ihau erano governate da Kamakāhele. Kalaunuiōhua settimo *Ali'i Aimoku* di Hawaii dal 1315 al 1345, fu il primo *ali'i* che cercò di conquistare tutto l'arcipelago. Il re Kalākāua in *Legend and Myths* scrisse: *"After bringing all the districts of Hawai'i under his control, Kakanui entertained the ambitious design of uniting the several islands of the archipelago under one government."* La volontà e la progettualità per un'unificazione dei regni era già nei sogni e nei desideri dei capi hawaiani, le cui vicende rimangono scritte nella geografia delle isole, nella fertilità o meno dei suoli, nei muri di delimitazione degli appezzamenti agricoli, nelle divisioni territoriali e nei nomi dei distretti che spesso narrano delle loro conquiste. Come scrive Beamer: *"Ōiwi society evolved from rule by the 'aha ali'i or by a chief of a particular district, to the consolidation of power by one chief over an entire island. Generation prior to European arrival in the Hawaiian Island, mō'i such Kakaunuiōhua had attempted to extend their rule through the archipelago."* (2014; 20) Fu Davida Malo, uno storico Kānaka, che grazie alla sua frequentazione della corte di Kamehameha nel 1840 scrivendo *Ka Moolelo Hawaii* spiega come funziona la macchina politica hawaiana attraverso la metafora del copro umano. Sottolineando come il corpo politico hawaiano sia costituito dall'unione della struttura governativa con la stratificazione dell'amministrazione statale. La testa è rappresentata dall'*ali'i nui* o dal *mō'i*, le spalle e il petto sono gli *ali'i* dei diversi ranghi, la mano destra è rappresentata dai *kahuna* e quella sinistra dai consiglieri, il piede destro sono i soldati e il sinistro i *kama'āina*. Il potere e il governo funzionano se il corpo si muove all'unisono e se tutti gli elementi collaborano andando nella medesima direzione il governo avanza e prospera.

7. 'Āina metamorphosis

“'Āina is the most important natural resource, and let's not separate 'Āina and the sky, and say that it is only 'Āina, the land, and the air the wind and the *ua* is not 'Āina, it is all 'Āina. I am also 'Āina, we as Kānaka, are 'Āina. Joseph Navawi, Josepha Kanaoluni Nawahi-oKalaniopuu, said in 1859, I believe it was:

'o wai lā kou makuahine? 'o ka 'Āina no! 'O wai lā kou kupuna wahine? 'O ka 'Āina no!

Who is your mother? Is the land, the 'Āina! Who is your grandmother? The land, the 'Āina!

So, who am I? I am 'Āina. I am 'Āina.”

Kanaeokane, TMT hearing testimony 12 dicembre 2017, Hawai'i Island

Questo è un estratto di una delle centinaia di testimonianze rilasciate durante il dibattito per la tutela e la protezione del Mauna a Wākea, la montagna più alta delle Hawaii¹²², sull'isola di Hawai'i, dalla costruzione dell'ennesimo (ve ne sono già 11) telescopio sulla cima. Poche righe racchiudono dei concetti molto complessi, di difficile comprensione se non inseriti in una visione del mondo e del territorio forgiata da un ambiente isolano, da un popolo di navigatori in un sistema dove territorio, politica e parentela costituiscono una triade indivisibile. Il termine *'āina*, già incontrato in questo testo, viene tradotto come terra, tuttavia, si è evidenziato, che analizzando la sua composizione, fatta dalla parola *'āi* = cibo e *na* = la fonte, è possibile tradurlo con “la fonte del cibo” ciò che sostiene. La frase sopra riportata ricorda che il termine *'Āina* incorpora non solo il territorio, ma anche il cielo, l'aria e non per ultimo l'uomo. Kanaeokane rifacendosi alle parole degli antenati, richiama la figura del patriota e politico Kānaka Maoli, Joseph Navawi, che in un discorso alla popolazione aveva usato queste parole: “*chi è vostra madre? È la terra, 'Āina! Chi è vostra nonna? La terra, 'Āina! Chi sono io? La terra!*”. La terra rappresenta le risorse naturali che sostengono la società hawaiana, l'aria che condivisa viene respirata da umani e non, il terreno che coltivato o meno fornisce nutrimento, il mare, la barriera corallina, il calore del sole, tutti elementi che costituiscono l'interscambio con l'ecosistema. Il rapporto con l'ecosistema è fondante nella società Kānaka, non è solo per il fatto che le ossa degli antenati sono conservate nella terra, non è solo perché il cordone ombelicale dei neonati viene sotterrato sotto una roccia, il legame, qui reclamato con la terra è genealogico, familiare, quasi un rapporto simbiotico dove è la reciprocità nella dipendenza a legare l'essere umano all'ambiente naturale.

Il seguente capitolo intende dialogare con la complessità del rapporto tra essere umani ed ambiente, analizzando la metamorfosi del territorio per mano Kānaka al fine di comprendere le trasformazioni

¹²² Negli studi hawaiani, la forma glottalizzata “Hawai'i” si riferisce all'isola che porta questo nome, mentre Hawaii e hawaiani si riferiscono all'intero arcipelago.

subite dall'arcipelago negli ultimi 200 anni. Possiamo parlare, oggi, di agentività del territorio espressa attraverso diritti riconosciuti in passato ed oggi negati?

Nel capitolo precedente si è analizzato l'utilizzo del territorio fino al periodo dell'accentramento del potere nelle mani di quattro *mō'i*. In uno di questi regni, l'isola di Hawai'i, nell'aprile del 1782 il *mō'i*, Kalani'ōpu'u, morì lasciando a suo figlio Kīwala'ō, il governo del regno e a suo nipote, Kamehameha, la responsabilità religiosa per la divinità (*akua*) Kūkā'ilimoku. Il nuovo *mō'i* fu ucciso poco dopo a causa di una ribellione dei capi non soddisfatti della divisione territoriale fatta dal re; l'isola, così, si ri-divise in tre *chiefdoms* impegnate in una guerra civile per cinque anni. Seguì un periodo di forte instabilità interna ed esterna; la guerra intestina tra *chief* era affiancata dall'aumento di navi straniere nei porti hawaiani. Tra il 1787 e il 1790 le Hawaii stavano diventando una zona di contatto tra il Pacifico e l'Europa e non erano rari gli scontri tra *chief* e capitani di vascello. Beamer descrive questo periodo affermando che: "*it was difficult, to say which group was dominant or marginalised, as the balance of power shifted frequently from the haole to 'Ōiwi.*" (2014; 69) Sappiamo, tuttavia, che Kamehameha vinse la maggior parte di questi confronti, conquistandosi la stima di molti *chief*. La sua strategia fu quella di facilitare i matrimoni tra stranieri e donne di alto rango che produssero numerosi *papa-haole*, figli meticci, creando un legame tra il sistema degli *ali'i* e gli stranieri che Kamehameha iniziò a mettere a suo servizio per accumulare informazioni su protocolli e tattiche politiche straniere. Kamehameha, quindi, beneficiò delle circostanze storiche nella sua ascesa al potere; nel 1795 dopo aver unificato l'isola di Hawai'i, partì con un esercito di 16,000 uomini alla conquista di Maui, Lānai, Moloka'i, due mesi dopo conquistò anche O'ahu nella famosa battaglia di Nu'uānu. Successivamente nel 1810 firmò un accordo con il *mō'i* di Kauai che gli avrebbe garantito la sovranità sull'isola alla morte del re. Nell'arco di venticinque anni Kamehameha, il Grande, aveva conquistato e unificato l'arcipelago, grazie alle nuove armi belliche straniere che, insieme alle grandi canoe e a strategie innovative, gli avevano assicurato un vantaggio tattico. Kamehameha era riuscito a unificare le isole sotto un unico regno.

Insieme alla restaurazione dei *kapu*, il primo, e complesso, atto di un *mō'i* era il *kālai'āina*. Sahlins parlando del rapporto tra mito e storia in *Anahulu* spiega questo primo atto regale: «Every Hawaiian reign recapitulates the social creation, as it begins with the kings' restoration of the tabus that had been suspended in the ritual license following the death of his predecesso. [...] And the lands are also differentiated anew, as proprietary claims (*kuleana*). Land thus returns to an undifferentiated state, devolving as a whole upon the successor» (1992; 25). Il termine *kālai'* viene tradotto con "tagliare", "intagliare", "incidere", "zappare", "dividere", "formare", mentre *'āina* abbiamo visto essere la terra; *kālai'āina* era quindi il processo di redistribuzione del territorio ai numerosi *chiefs*. In seguito alla morte oppure alla conquista, come nel caso di Kamehameha, del vecchio *mō'i* tutte le terre che erano state affidate ai vari *chiefs* durante il regno precedente tornavano automaticamente nelle mani del nuovo regnante che le avrebbe ridistribuite con l'aiuto dei suoi consiglieri in base alla propria genealogia, espressione delle alleanze, e al ruolo che i diversi *ali'i* avevano avuto nel processo di conquista. Era un

compito non facile, era necessario soddisfare i propri sostenitori e accontentare i propri nemici. Kamehameha era salito, appunto, al potere a causa dell'infelice *kālai'āina* fatta da suo cugino Kīwala'ō. In questo momento critico e delicato le dinamiche e gli equilibri tra il *mō'i* e *ali'i* venivano messi alla prova esprimendosi come meccanismo base del potere insulare. Come dice Beamer «Though all lands were redistributed, the rights over those land would change to a lesser extent for maka'āinana families who continued to live on their lands with similar rights throughout multiple *kālai'āina*, while the rights of individual chiefs and *mō'i* could change with each *kālai'āina*» (2014; 45). Per la popolazione nativa questa redistribuzione dei territori non cambiava la propria dimora o abitudini, diritti e doveri, o meglio responsabilità, sulla terra che coltivava e su cui abitava. Per attuare un processo di redistribuzione così vasto, parliamo di più di 4 milioni di acri di territorio, era necessario un sistema di divisione fondiaria accurato e funzionante. Abbiamo visto nel capitolo precedente come l'aumento della popolazione abbia modificato il popolamento delle terre portando alla definizione di confini statici e condivisi; cerchiamo quindi di analizzare i termini utilizzati per rapportarsi con il territorio comprendendo il ruolo che hanno avuto nel sagomare il rapporto con e tra gli esseri umani. «The dominant system of land tenure was an intricate and interdependent arrangement based on agricultural needs and hierarchical structure» (McGregor; 1996). «'Āina was not a commodity and could not be owned or traded. Instead, it belonged to the *Akua* (god and goddesses) and the *ali'i* (the chiefs and chiefesses who were the human embodiment of the *Akua*) were responsible for assisting *ka po' e Hawai'i* (the people of Hawai'i) in the proper management of the 'Āina» (Van Dyke; 2007). La terra non poteva essere posseduta o scambiata, apparteneva ad *Akua* (le divinità) e gli *ali'i* erano responsabili nella corretta gestione della terra da parte della popolazione. Il monarca o meglio *ali'i nui*, o *mō'i*, al potere non era proprietario delle terre le amministrava per le divinità, questa è la grande differenza con il sistema feudale europeo, al quale si richiama spesso, ed erroneamente, per esemplificare il sistema hawaiano. La natura di questo rapporto è ancora oggi presente nelle parole della testimonianza iniziale, manifestazione di quel riconoscersi parte di un territorio rappresentato da tutti, ma di proprietà di nessuno, che permette l'elaborazione culturale di un meccanismo d'interconnessione con l'ambiente naturale. Nel periodo d'unificazione del regno sotto Kamehameha I, i Kānaka Maoli «honored the natural life forces, which took many forms, all natural life forces exerted an energy (mana) beyond human control» (Davida Malo; 1951). In base a «*The legends and myth of Hawaii*» scritto dal Re David Kalākawa, «*the islands were believed to be the offspring of Papa (earth mother) and Wākea (sky father)*». Secondo la versione che ho raccolto sull'isola di O'ahu, «Papa rimase incinta di Wākea e diede alla luce l'isola di Hawaii. Questo figlio venne dal sottosuolo a forma di un vulcano, il Mauna a Wākea è l'ombelico che lo collegava a Papa. Poi ebbero un secondo figlio di nome Maui, forte e bello. Il loro terzo figlio fu Kohemalamalama o kanaloa, l'isola di Kaho'olawe. Successivamente, Papa andò a Tahiti per visitare i suoi parenti e Wākea decise di sposare un'altra donna di nome Kaula. La nuova coppia ebbe un figlio, l'isola di Lanai. Wākea, non soddisfatto, volle un'altra moglie e così sposò Hina, dando alla luce l'isola di Molokai. Un amico di Kaula, (la seconda moglie) andò

a Tahiti e riferì a Papa cosa stava facendo Wākea. Papa tornò alle Hawaii ed ebbe un figlio con Lua, l'isola di Oahu, per vendicarsi del tradimento del marito. Wākea tornò da Papa, fu perdonato ed ebbero un altro figlio l'isola di Kauai. Questa è la nascita delle isole hawaiane molto tempo fa"¹²³. Handy, Handy e Pukui¹²⁴ definiscono la relazione tra gli hawaiani e il territorio come "organica", sottolineando come *'āina* sia un membro attivo dell'unità *familiare* hawaiana chiamata *'ohana*. Secondo Davianna Pōmaika'i McGregor *'ohana* è la famiglia hawaiana estesa, parte di un sistema familiare multigenerazionale incentrato sui nonni e tutte le relazioni da loro generate; «*the 'ohana evolved into the primary and basic unit of the Hawaiian social system*» (1996; 3).

7.1 Divisioni territoriali: *ahupua'a*

Come spiegano nel saggio "*Toward an Inventory of Ahupua'a in the Hawaiian Kingdom*", Lorenz Gonschor e Kamanamaikalani Beamer il sistema politico hawaiano ha utilizzato una serie di divisioni territoriali per massimizzare le risorse e la produttività dei diversificati ecosistemi presenti sulle isole; costruendo un rapporto di co-responsabilità tra la società e il territorio. Sono numerosi i lavori degli studiosi¹²⁵ che hanno affrontato e analizzato questo sistema, meccanismo base della riscossione tributaria dello stato hawaiano. In questo paragrafo mi propongo di presentare le varie unità territoriali per successivamente concentrarmi sull'unità eco-politica del *ahupua'a*.

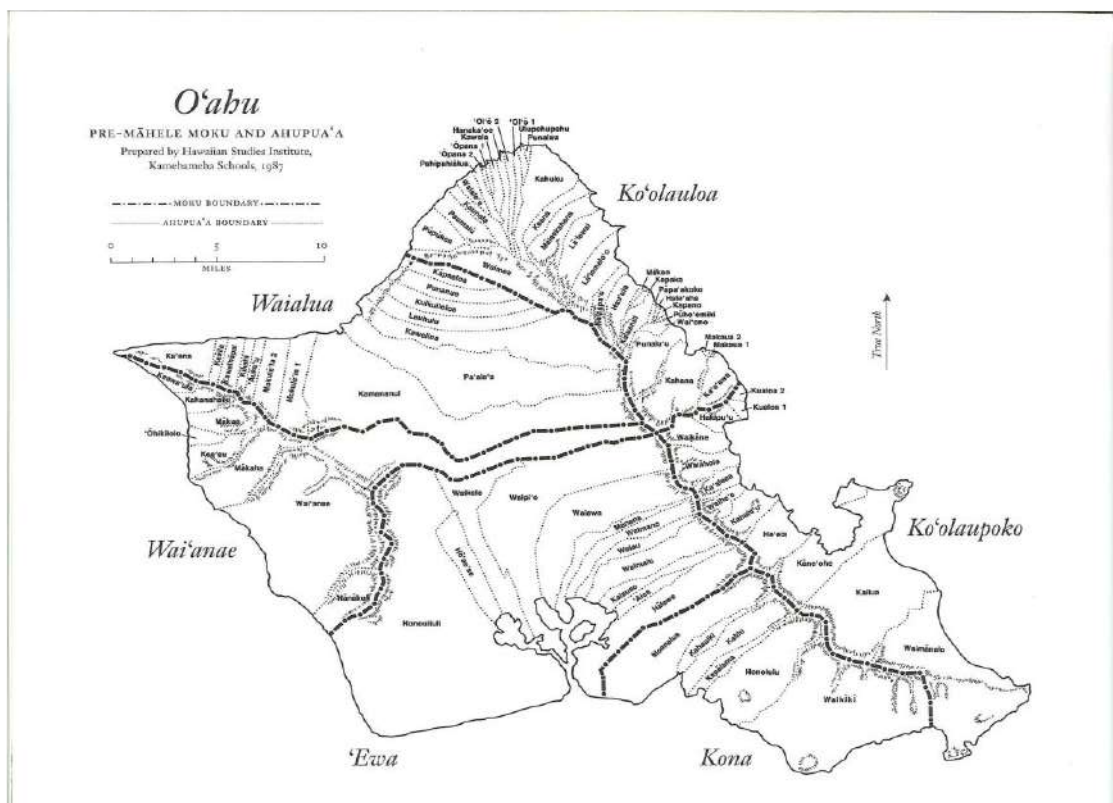
Un elemento importante che merita di essere analizzato è quello del *palena* che viene tradotto come ciò che divide, frontiera, luogo protetto, la linea tra due luoghi. (Beamer; 2014; 32) I *palena* creano luoghi, anzi spazi, di appartenenza e di accesso sia al mondo metafisico che a quello fisico; non vi sono mappe cartacee o segni di demarcazioni sul territorio, i *palena* si poggiano sulla morfologia naturale del territorio, tuttavia, vengono mantenuti fisicamente e cognitivamente dai *mo'olelo*, storie orali degli abitanti di una determinata zona e tramandati di generazione. Le testimonianze orali degli abitanti definiscono e confermano l'area e i confini di una divisione territoriale; fino a dove si spinge la competenza territoriale e marina di un determinato *ahupua'a* e quali sono i suoi confini. Questo sistema ci permette di riconoscere un concetto di territorialità hawaiano unico nel suo genere. Come le mappe mentali dei *wayfinders* permettevano di conoscere la propria posizione nell'oceano, così questi luoghi di

¹²³ Estratto da un'intervista del diario di campo Waianae, aprile 2017

¹²⁴ Handy, E. S. C. and Handy, *Native planters in old Hawaii: their life, lore, and environment*, Bishop Museum Press, Honolulu, Hawai, 1972

¹²⁵ E.S. Graighill Handy, Elizabeth G.Handy, Mary Kawena Pukui, *Native Planters of Old Hawaii: Their Life, Lore and Environment*, Berenice Pauahi Bishop Museum Press, 1972; Patrick Vinton Kirch, *How Chiefs Became Kings: Divine Kingship and the Rise of Archaic States in Ancient Hawai'i*, Berkeley University of California Press, 2010; Lilikalā Kame'eleihiwa, *Native Land and Foreign Desires: Pehea Lā E Pono Ai?*, Bishop Museum Press, 1992, Donovan C. Preza, *The Empirical Writes Back: re-examining Hawaiian Dispossession Resulting from the Māhele of 1848*, Thesis of Master of Arts in Geography, May 2010, University of Hawai'i.

divisione permettono di conoscere la propria posizione terrestre e lo spazio in cui è consentito l'accesso alle risorse. Questi "confini" delimitano le diverse unità terrestri, la prima delle quali è il *moku 'āina* (isola terra) la divisione più grande alla base di tutte le altre; che può variare di grandezza a seconda dell'isola. L'isola di O'ahu è ancora oggi divisa in sei *moku*, come si può osservare dalla mappa qui riportata. Segue l'unità chiamata *ahupua'a*, secondo Curtis (1875) il termine deriva dall'unione di *ahu* "altare", "piattaforma di rocce" eretto nel punto in cui il *palena* incontrava la strada principale che costeggiava tutta l'isola; e *pua'a* "maiale". Il maiale era una delle offerte principali deposte sull'altare durante il *makahiki* la festa annuale in onore del dio Lono, durante la quale i *chief* e i *mō'i* circumnavigavano le isole, in senso orario, visitando gli *ahupua'a* e raccogliendo i tributi. "(*ahupua'a*) Shows its purpose as unit for offering tribute to a centralized government, referring to an *ahu* – altar decorated with the head of a *pua'a* (pig) situated at the boundary of the land section, upon with tribute for the the island's ruler and *ho'okupu* (offering to make lands productive) would be deposited during the annual *makahiki* ceremonies". (Gonshor & Beamer 2014; 55) Gli *ahupua'a* dividevano i *moku* in numerose unità come si può notare nella mappa riportata per l'isola di O'ahu. A loro volta gli *ahupua'a* erano divisi in *'ili*, porzioni più ridotte dove vivevano i *maka'āinana*, in ogni *ahupua'a* potevano esserci anche 40 *'ili* ognuno con il suo nome e i suoi confini. Seguono gli *'ili lele*, numerosi sull'isola di O'ahu, *lele* si può tradurre con saltare, volare; sono "terre" che saltano tra un confine e l'altro costruendo un'unità territoriale unica fatta di appezzamenti di terra o di mare non contigui, delle macchie in altre unità.



Imm: Hawaiian Studies Institutes, Kamehameha School, Honolulu, 1987.

Nel primo mese di permanenza sull'isola di O'ahu in una delle prime interviste sul campo Auntie Hi'ilani mi disse: *"know where you are, by knowing where you come from"* voleva esortarmi a riconoscere l'importanza di sapersi orientare attraverso coordinate geo-culturali nella società hawaiana, spingendomi a presentarmi in base al luogo a cui appartenevo, anche se momentaneamente, sull'isola. La prima frase che ho imparato in hawaiano è stata:

"No ka moku'ō Kona ka ahupua'a o Waikīkī ka ili o Wai'ālae nui mai wau"

Vengo dal moku di Kona, dall'ahupua'a di Waikiki dall'ili di Wai'ālae nui.

Senza un'appartenenza ad un luogo è impossibile stabilire rapporti, in quanto è il luogo ad indicare quali sono le responsabilità dell'individuo sull'isola, quale è la sua posizione nei confronti non solo della società umana, ma della storia dell'isola, dell'ecosistema della porzione terrestre a cui si appartiene e nei rapporti sociali con gli altri membri del gruppo.

Queste sono le principali suddivisioni territoriali, tuttavia ritengo utile ai fini della ricerca soffermarsi sull'*ahupua'a* quale l'unità centrale di questo complicato sistema. Quando il *mō'i* distribuiva i *moku* agli *ali'i nui*, questi avevano il diritto di ri-distribuire gli *ahupua'a* agli *ali'i* di rango inferiore, che a loro volta assegnavano ogni *ahupua'a* ad un *konohiki* (*resource manager- steward*) che lo amministrava per il *chief*. Il *konohiki* si occupava della gestione quotidiana della terra, della produzione agricola fungendo da tramite tra il *chief* e i *makaāna*. Secondo Beamer gli *ali'i* *"had kuleana, or rights to a portion of the resources in the entire ahupua'a"*. (2014; 43) Agli amministratori territoriali veniva, quindi, anche concesso un appezzamento di terra all'interno del *ahupua'a*. I *maka'ainana* che vivevano e lavoravano la terra e il mare, non erano legati per sempre ad un *ahupua'a*, potevano abbandonarlo per un altro territorio se reputavano di essere trattati ingiustamente dal *konohiki*. I *maka'ainana* coltivavano le unità chiamate *'ili* e potevano accedere alle risorse di tutto lo *ahupua'a*, avevano, tuttavia, degli obblighi nei confronti degli *ali'i* anche se la maggior parte del raccolto e dalla produzione ittica era scambiato o consumata all'interno del gruppo familiare allargato. *"Maka'āinana were the fixed residents of the land; the chiefs were the ones who moved about from place to place."* (Malo; 1951; 61) Sahlins in *Anahulu* spiega questa dinamica: *"Generally the common people were the descendants of the land, while the ali'i were strangers to it and outside the local networks of kinship and sociability."* (1992; 30) Il *maka'āina* come dice il termine (*maka* discendente, *'āina* terra) erano i discendenti della terra, mentre i capi, vista la loro origine straniera, dalle isole Marchesi e da Tahiti, erano slegati dal rapporto di consanguineità con il territorio. *«In traditional Hawaiian thinking, land comes from the gods and was traditionally managed by the ali'i (chiefs) for the collective benefit of all the people»* (Kanehe 2014: 333). La terra hawaiana era degli *akua* (divinità), amministrata dagli *ali'i*, manifestazione terrena e discendenti delle divinità, distribuita dai *chief* che l'assegnavano alla popolazione. *Hānau ka 'āina, hānau ke ali'i, hānau ke kanaka* è un detto hawaiano che può essere tradotto con *"nata è la terra, nati sono i capi, nati sono gli uomini"* *«The land, the chiefs, and the commoners belong together. This proverb speaks to the hierarchy*

of a Hawaiian world order. The 'āina is the most important in the hierarchy, with the chief and commoners following. Equally salient is the relationship of reciprocity that is implied, where each one needs the other in order to flourish» (Nāone 2008: 317). Nel sistema hawaiano i capi riconoscevano ai residenti degli *ahupua'a* dei diritti sul territorio che gli era affidato, i *maka'ainana* erano gli unici ad avere diritti duraturi sulla terra. Questo aspetto verrà ripreso in un altro capitolo, tuttavia, è importante far notare che ancora oggi i nativi hawaiani residenti - *hoa'āina*, oggi, oppure "*ahupua'a tenants*" in inglese, hanno diritto, sotto il governo statunitense¹²⁶, di accesso sia alle terre governative (pubbliche) che a quelle private per "*traditional and customary Native Hawaiian subsistence, cultural, and religious purposes*". (Mc Gregor; 1996, 1) Non vi è, inoltre, nessun limite di percentuale di sangue "puro" per far valere i propri diritti tradizionali e consuetudinari. (Mc Gregor; 1996, 13)

Secondo Donovan Preza¹²⁷ *ahupua'a* non era un sistema perfetto, però era un sistema di geoingegneria indigena che garantiva la sussistenza e il benessere della società. Comprendere i concetti hawaiani attraverso sinonimi inglesi o italiani ostacola la possibilità di cogliere l'originalità del sistema fondiario hawaiano e le sue componenti chiave per la sostenibilità insulare, tuttavia non abbiamo altra strada. Gli *ahupua'a* erano "*culturally appropriate, ecologically aligned and place specific*" per l'accesso alle diverse risorse. *Ali'i* e *maka'āinana* coltivavano una relazione con 'āina di natura diversa: entrambi si prendevano cura (*mālama*) della terra, gli *ali'i* assicurandosi che venisse coltivata e curata al meglio facendo un'opera di controllo, i *maka'āinana* lavorando e curando materialmente la terra in un rapporto quotidiano. Questo sistema può essere visto come un sistema di responsabilità (*kuleana*, diritti e doveri) reciproche, gli *ali'i* avevano delle responsabilità nei confronti di 'āina e dei *maka'āinana*, che a loro volta avevano delle responsabilità nei confronti di 'āina e degli *ali'i*. Ciò che tiene insieme questo ordinamento fondiario è il rapporto con il territorio che doveva essere curato e su cui si doveva investire per avere la sicurezza di mantenere il proprio status. Tutto questo era possibile grazie all'alto tasso demografico; con l'arrivo degli stranieri e dei virus questo sistema perse la sua forza lavoro principale, gli esseri umani. Sahlins scrive: "*the landscape is a text, places and names evoke an alternative society: older, truer, and more directly related to the people*" (1992; 25) Alle Hawaii, oggi la terra custodisce ancora i nomi, i *palapa* e gli *ahupua'a*, che stanno tornando a parlare, raccontando non di un passato remoto, ma di un presente socio-ecologico che consapevolmente ricerca un sistema di gestione delle risorse sagomato dalle possibilità geologiche e umane dell'ecosistema isola. Il recupero culturale segnato dal Rinascimento hawaiano degli anni '70 ha innescato una ricerca di soluzioni alternative ai problemi socio economici che affliggono questo arcipelago, costo della vita e del cibo, conseguenze dei cambi climatici e del surriscaldamento globale.

¹²⁶ Articolo XII, sezione 7 Hawaii State Constitution.

¹²⁷ Estratto da intervista sul campo del 13 aprile 2018 Kapiolani Community College, Honolulu.

7.2 Abbandono del sistema dei *Kapu* e delle campagne

“We have yet to understand the intimacy of each of our winds and rains. We are only beginning to uncover the vast wealth of place-based knowledge and wisdom that this land system can teach us about survival-and abundance – in these islands¹²⁸.” La parola chiave qui è intimità con l’ambiente naturale, ma cosa significa? Soprattutto nella contemporaneità, quando le Hawaii importano più del 92% del cibo consumato nell’arcipelago? La divisione territoriale, come è emerso, ha creato un profondo legame tra essere umano, politica e territorio. Assicurarsi che la terra fosse “accudita” e produttiva era responsabilità (*kuleana*) dei Kānaka Maoli. Molte delle divisioni analizzate continuano ad avere validità ancora oggi, in una società diversa frutto di un percorso storico culturale che verrà presentato in questo paragrafo.



Imm: Nel mese di giugno si festeggia il *King Kamehameha Day*, una festa di stato che onora il *mōʻi*, guerriero e diplomatico, che ha unificato il regno. La foto è stata scattata durante la cerimonia di drappeggio della statua di re Kamehameha presso Aliʻiōlani Hale, nel centro di Honolulu. 8 giugno 2017, Honolulu (Foto dell’autrice).

Torniamo al 1794, le isole sono state unificate sotto un unico regno amministrato da Kamehameha, il 25 febbraio il governo hawaiano e il Capitano George Vancouver¹²⁹ entrano in negoziazione per stabilire un’alleanza. Kamehameha voleva proteggere il regno dalle mire delle potenze imperiali europee assicurandosi la protezione britannica. Beamer riporta una frase della lettera di Kamehameha

¹²⁸ Intervista sul campo, marzo 2018, Waimanalo.

¹²⁹ Navigatore inglese (King's Lynn 1757 - Petersham, Surrey, 1798) che dopo aver partecipato al primo e al terzo viaggio di J. Cook (1772-80), ebbe l'incarico di una spedizione nell'America Settentrionale lungo le coste del Pacifico. Partito nel 1791, esplorò dapprima parte delle coste dell'Australia e della Nuova Zelanda, quindi Tahiti e le isole Hawaii per i due anni successivi si spinse più a nord, compiendo numerosi rilevamenti lungo coste ancora sconosciute.

indirizzata a Re Giorgio III: “*Should any of the powers you are at war with molest me I shall expect our protection*”. (2014; 73). Kamehameha sapeva che le alleanze internazionali come quelle nazionali erano fondamentali per garantire il dominio sull’arcipelago ai suoi discendenti. Alla sua morte, infatti, il regno passa a suo figlio, il ventun’enne Liholiho¹³⁰, affiancato in qualità di *kuhina nui* (primo ministro) da Ka’ahumanu, moglie preferita di Kamehameha, decisa ad abolire il sistema *‘ai kapu*; si trattava del sistema dei divieti alimentari che proibiva agli uomini e alle donne di consumare pasti insieme e alle donne di mangiare cibi quali: maiale, banane, cocco, alcuni specifici pesci, squali, tartarughe e balena. Beamer in una nota¹³¹ riporta un passaggio di Kamakua dove viene confermato che la pratica di consumare insieme cibi, uomini e donne, era già comune. A seguito della morte di un *mō’i*, tutti i *kapu*, tra cui quelli sul cibo erano sospesi, e le donne potevano entrare nello *heiau* e consumare i cibi prima vietati insieme agli uomini. Con la salita al potere del nuovo *mō’i* dopo il periodo di lutto, il sistema dei *kapu* sarebbe stato reintegrato. Al tempo di Liholiho alcuni *ali’i* tra cui Ka’ahumanu non volevano riammettere questo sistema e fecero pressione sul nuovo re, in cerca di conferme e di alleanze, perché istituisse un *‘ai noa*, un sistema libero da prescrizioni. Il re Liholiho ordina la distruzione di tutti gli *heiau* “templi” e il rogo delle immagini scolpite in legno su tutte le isole, il tutto seguito dal suo gesto di consumare un pasto in pubblico con Ka’ahumanu e altre donne, un atto che simboleggiava il rovesciamento del sistema dei *kapu* decretato dall’antica religione. «Among the factors that should be included in any analysis is the pragmatic view that Hawaiians had taken toward their deities. [...] The gods were not competent to meet the challenges that were being hurled at them by the cannons, gadgets, and ideas of the modern world» (Kanahele 1986: 77). In altre parole, gli dei erano diventati inutili, così i loro creatori se ne sbarazzarono. Il 15 agosto del 1819 Liholiho annulla il sistema dei *kapu* su tutte le isole, lasciando il paese in un momento religioso delicato. Il professor Niklaus Schweizer, dell’università di Mānoa definisce¹³² questo momento “*religious vacuum*”, la religione era ancora professata, ma era stata mutilata delle sue pratiche e norme. Keanu Sai in *Ua Mau Ke Ea*, spiega così questo particolare momento storico: «The repudiation of the eating kapu set in motion a chain of events that culminated in the order to destroy all religious temple and idols throughout the realm» (2011: 27). È in questo momento di transizione che, il 30 marzo del 1820, un gruppo di missionari calvinisti partiti da Zurigo, arrivano alle Hawaii, accompagnati da Thomas Hopu e George Humehume, due Kānaka Maoli convertiti nel continente. Costoro giocheranno un ruolo strategico per garantire ai missionari una permanenza nell’arcipelago. I missionari vedono nella predestinazione la ragione del loro viaggio, è stato infatti, a loro dire un disegno divino ad averli condotti alle Hawaii nel momento in cui Kamehameha I era scomparso dalla scena e il sistema dei *kapu* era stato abbandonato. Kamehameha II concesse ai primi missionari di fermarsi sulle isole un anno, in cui «the missionaries opened schools almost immediately

¹³⁰ Per facilitare la lettura viene indicato solo il primo nome del nuovo *mō’i* che per esteso è Kalaninui kua Liholiho i ke kapu ‘Iolani

¹³¹ (capitolo III, 46)

¹³² Conferenza “Ka po’e mikionali a me mo Hawai’i pae ‘āina” The missionary and the Hawaiian Island, Honolulu 2017

and began teaching the English language, reading and writing. They adapted the Roman alphabet to the Hawaiian language and arranged for the translation of the Bible into Hawaiian» (Van Dyke 2007: 23). Come per le ondate migratorie polinesiane anche i missionari e i diversi credi religiosi arrivano in tempi diversi, tre anni dopo, nell'aprile 1823 arrivano i protestanti, sette anni dopo i cattolici e a seguire. Ka'ahumanu fu uno dei primi *ali'i* a convertirsi; in pochi anni l'influenza dei missionari si spostò dagli affari religiosi a quelli politici; infatti i primi missionari divennero presto precettori dei figli e delle mogli degli *ali'i* ad iniziare da Kamehameha II. L'alfabetizzazione fu un processo molto rapido secondo Noenoe Silva: *"literacy was the technology that would allow them new ways to communicate with each other."* Per quanto riguarda le conversioni, alcuni autori tra cui Van Dyke e Schweizer sottolineano come le epidemie e la conseguente riduzione di più della metà della popolazione siano state una forte motivazione alla conversione; gli *akua*, le divinità hawaiane non sembravano in grado di proteggere i *Kānaka* dalle malattie, che non colpivano gli stranieri. I poteri della nuova divinità vengono quindi interpretati come più adatti per difendere dai nuovi mali. Tuttavia, come insegna Sahlins, un evento storico (l'arrivo dei virus) da solo non modifica la realtà culturale, ma sono le reazioni e le azioni che ne seguono ad avviare una risposta culturale. Sono più propensa quindi ad accettare la spiegazione di Beamer secondo il quale alcuni hawaiani erano scettici e cauti nei confronti del *mana* della divinità straniera, mentre altri si convertirono molto presto per interessi politici. Accettare o negare la nuova religione era una scelta di tipo personale, anche se la nuova religione veicolava una tecnologia, la scrittura, abbracciata da tutta la società.

Con l'arrivo dei missionari e l'intensificarsi dei rapporti commerciali, Kamehameha II, avverte la necessità di forgiare nuove e forti alleanze, così come fece suo padre. Prende quindi la decisione di recarsi in Inghilterra e consolidare l'alleanza con Re Giorgio IV, il viaggio sarà un successo diplomatico pagato a caro prezzo; dei 12 partecipanti a questa missione diplomatica solo sei torneranno vivi in patria. Kamehameha II e la Regina Kamāmalu partono il 27 novembre 1823 da Honolulu arrivando a Londra il 18 maggio del 1824. Nell'arco di due mesi tutti gli *ali'i* contrassero il morbillo, sia il Re che la Regina morirono a Londra, due degli *ali'i* sopravvissuti riuscirono ad incontrare Re Giorgio IV e usando la strategia concordata con il Re, prima che morisse, si assicurarono la protezione Britannica. Kamehameha II era intenzionato ad usare l'antagonismo delle potenze straniere a suo favore, servendosi astutamente della minaccia dell'influenza russa riuscì sia ad assicurare la protezione britannica contro la possibile invasione straniera dell'isola, sia consolidare ulteriormente l'alleanza britannica hawaiana, con un accordo verbale in cui il Re Giorgio IV si impegnava a: *"I will watch over your country, I will not take possession of it for mine but I will watch over it, lest evils should come from others to the Kingdom".*¹³³

¹³³ Testimonianza di Kekūanā'ō'a, uno degli *ali'i* sopravvissuti che aveva combattuto a fianco di Kamehameha I per l'unificazione del regno; riportata da K.Beamer in No Mākou ka mana, fonte F.O. & EX 402-2-13, Archivio di Stato Hawaiiiano, Honolulu



Imm: "Their Majesties King Rheo Rhio, Queen Tamehamalu, Madame Poke" by J. W. Gear. Hand colored lithograph dated depicting King Kamehameha II (Liholiho) and Queen Kamamalu and their party attending a performance at the Drury Lane Theatre London, on June 4th, 1824, National Library of Australia

7.3 La Magna Carta hawaiana

Kamehameha II muore a Londra: prima di partire da Honolulu aveva fatto saggiamente erede Kauikeaouli¹³⁴, suo fratello minore, un bambino di 9 anni. Keauikealouli diventa *mō'i* nel 1825, dopo l'arrivo della salma del defunto re; a Ka'ahumanu, in qualità di *kuhina nui*, viene affidata la reggenza del regno. In questo periodo Ka'ahumanu agevola la diffusione e l'influenza dei missionari protestanti, fino a quando Kamehameha III, ormai adulto, sale al potere. Il nuovo *mō'i* pur essendo stato istruito nelle discipline straniere è fortemente legato alle tradizioni hawaiane, e lo dimostrano i suoi tentativi di reintrodurre espressioni culturali *kānaka* osteggiate dai missionari ¹³⁵, tra cui il *Kālai'āina*, la redistribuzione territoriale che trova la forte opposizione degli *ali'i* convertiti. Kuykendall in *The Hawaiian Kingdom* riporta che il consiglio dei capi, riunitosi il 6 giugno del 1825 per confermare il giovane Kauikeaouli quale nuovo *mō'i*, accettava la proposta del *ali'i nui* Kalanimoku di non restituire la *'āina* al nuovo monarca secondo, la tradizione *Kālai'āina*, ma di mantenerla e trasmetterla in base al principio della successione ereditaria ai propri eredi.

Il regno di Kamehameha III (1825 to 1854) fu segnato dalla drastica riduzione della popolazione hawaiana a causa delle malattie portate dagli europei e statunitensi, e dalla codificazione delle leggi hawaiane per la protezione degli interessi nativi dalle pressioni straniere. Il 1839 segna l'anno in cui il governo hawaiano inizia a codificare in leggi scritte le relazioni tra *ali'i*, *maka'āinana* e il *mō'i*. Come spiega Donovan Preza nella sua tesi di dottorato, ogni individuo nella società hawaiana aveva un posto

¹³⁴ Per facilitare la lettura riporto qui solo il primo nome del nuovo *mō'i* che per esteso è Keaweawe'ula Kīwala'ō Kauikeaouli Kaleiopapa Kalani Waiakua Kalanikau Iokikilo Kīwala'ō i ke kapu Kamehameha.

¹³⁵ Tra cui la danza hula, il consumo di 'awa. Per un elenco preciso degli elementi culturali recuperati da Kamehameha III si veda Kame'eiehiwa Lilikalā, *Native Land and Foreign Desires: Pehea LA E Pono Ai? How Shall We Live in Harmony?* (157-158)

e un ruolo (*kūlana*) all'interno della propria classe. Tuttavia, queste classi, non devono essere viste come caste immobili, tanto che non esiste un termine per classe, esistono solo i nomi dei diversi gruppi ai quali si apparteneva alla nascita, ma la cui affiliazione poteva cambiare a seconda del percorso, delle alleanze e degli eventi nella propria vita. I diritti che erano riconosciuti a questi gruppi non erano uguali, e differivano persino all'interno dei medesimi gruppi. *“Depending on the height at which” (kū) one stood, one would get use a proportionate amount of land.*” (2010; 57) Questo concetto base della tradizione hawaiana venne applicato anche nella codificazione delle leggi del 1839, che vennero raggruppate in due codici il *Kumu Kānāwai* (lett. La fonte della legge- la Costituzione) e *Ke Kānāwai Ho'oponopono Waiwai* (Legge sulla tassazione, proprietà e diritto di classe). In questo paragrafo mi soffermerò solo su un aspetto della codificazione del diritto consuetudinario hawaiano del 1839-1840: il rapporto tra esseri umani e territorio.

«The government proclaimed that resources and land are owned jointly by three classes – the *mō'i*, the *ali'i* and the *maka'āinana*» (Beamer; 123). Il riconoscimento legale dell'esistenza d'interessi indivisi delle tre classi nelle terre e nelle risorse marine del regno, è una nozione che sarebbe difficile da trovare nella legge anglo-americana o europea; le leggi del 1839, piuttosto che affermare che la terra era proprietà esclusiva del re, affermavano l'esistenza di diritti riconosciuti a questi tre gruppi in percentuali diverse; un'ipotesi coerente con i principi fondiari hawaiani. L'anno dopo, nel 1840, Kamehameha III firma la prima costituzione modificando per sempre l'espressione politica del governo hawaiano, separando per la prima volta i poteri esecutivo, legislativo e giuridico. Il regno per volontà del *mō'i* diventa una monarchia costituzionale inaugurando una nuova fase politica in cui si affiancano al monarca, *the house of representatives*, delegati eletti dal popolo, *the council of chiefs*, *the house of nobles* e la corte suprema hawaiana. Il ruolo del *mō'i* cambia da capo divino che funge da incarnazione umana degli dei a quello di leader politico e culturale che guida il governo e lavora a stretto contatto con altri funzionari eletti e nominati. La nuova costituzione passa alla storia come *“the Hawaiian Magna Carta”*, la scelta del *mō'i* viene definita: «the free surrender of power by a wise and generous rules, impressed and influenced by the logic of events, by the needs of his people, and by the principles of the new civilization that was dawning on this land»(Van Dyke 2007: 26). La prima costituzione non fu quindi una limitazione dei poteri, ma una condivisione volontaria del potere (Sai 2011: 47).

La costituzione chiarisce definitivamente che tutta la terra conquistata e unificata da Kamehameha I *“was not his own private property. It belonged to the chiefs and people in common, of whom Kamehameha I was the head and had management of the landed property”*.¹³⁶ La Costituzione del 1840 riconosce che i *Kānaka Maoli*, indipendente dal loro status o posizione sociale (*kulana*) sono i proprietari delle terre hawaiane. Vi è un detto in hawaiano interpretato dallo storico Pukui che dice: *“Ike nō ke ali'i kona kanaka,*

¹³⁶ Costituzione del 1840 paragrafo 14. Per la consultazione della Costituzione si veda <http://www.hawaii-nation.org/conatitiution-1852.html>

a ua *'ike nō ke kanaka i kona ali'i*", chi non è di qui non capisce il rapporto che ci lega agli *ali'i*, e a noi non interessa spiegarglielo. Beamer parafrasa questo detto quando afferma *"like the coconut tree that withstands hurricanes, the agency of the ali'i and 'Ōiwi remained"*. Il rapporto tra potere e territorio espresso nel *kūleana*, (la responsabilità fatta di diritti e doveri) del *mō'i*, degli *ali'i* e dei *maka'āinana* è la chiave per comprendere l'attuale attaccamento alla visione fondiaria tradizionale che condiziona le rivendicazioni territoriali attuali.

7.4 *"Ea"*: la sovranità della terra

Un evento storico esemplificativo di questo particolare periodo è la cessione della sovranità del Regno delle Hawaii per cinque mesi nel 1843 all'Inghilterra. Il 10 febbraio 1843 l'Ammiraglio Lord George Paulet, al comando della HMS Carysfort, giunge ad Honolulu per investigare l'ingiusto trattamento lamentato dal console britannico, Richard Charlton. Paulet, abusando della sua posizione emise un ultimatum a Kamehameha III e il 25 febbraio, occupò Honolulu mettendosi a capo di un governo provvisorio. La bandiera hawaiana venne ammainata e al suo posto issata la Union Jack. Kamehameha III presentò immediatamente una protesta formale alla Regina Vittoria, manifestando una buona conoscenza dei rapporti diplomatici internazionali.

"We Kamehameha III King of all the Sandwich Islands and Kekauluohi Premier there, in accordance with the laws of nations [...] hereby enter in solemn act of Protest before God, the World and before the Government of Her Most Gracious Majesty Victoria the Queen of the United Kingdom of Great Britain and Irland." (Beamer; 135; FO 58/18, 44, United Kingdom National Archives, London.)

La protesta formale all'alleato britannico, scritta in hawaiano e inglese, richiedeva *"e hoihoi mai i ka ea o ka 'āina"* - che venga ridata la sovranità sulla terra. *"Ea"* è una parola importante in questo contesto, con molti significati come spesso accade con i termini polinesiani. *Ea* non si riferisce solo all'indipendenza politica - sovranità, ma alla vita stessa, come hanno confermato alcune delle mie interviste sul campo.

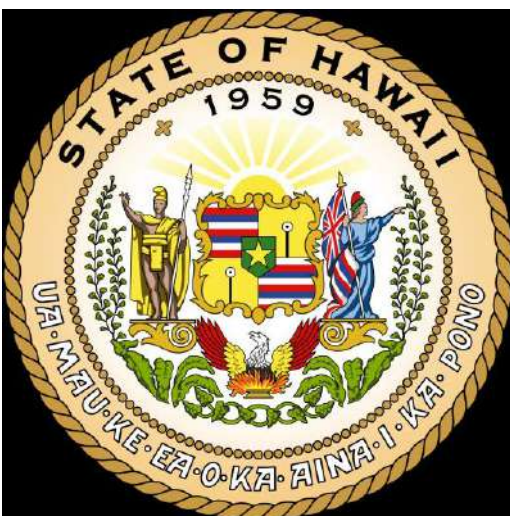
«*Ea* is not only sovereignty, it also means spirit, breath. So, sovereignty is just one layer, one aspect of the word *ea*, which is the breath, the life of the land¹³⁷».

Quindi quando *ea* si riferisce all'indipendenza politica è tradotto come sovranità, tuttavia racchiude in sé altri significati quali: la vita, il respiro. Secondo Noelani Goodyear-Ka'ōpua, *ea* può essere visto sia come concetto sia come una serie di pratiche che riconoscono alla terra un ruolo più importante che quello del governo. *"Ea is an active state of being"*, come il respirare, non può essere raggiunto o

¹³⁷ Conversazione privata Kumu Ramsay Taum, 1 marzo 2017, Honolulu.

posseduto; richiede un'azione costante giorno dopo giorno, generazione dopo generazione. *Ea* nasce dall'esperienze personali del rapporto con terra, relazioni forgiate attraverso un processo di riconnessione. Significa prendersi cura di *wahi pana*, dei luoghi sacri, che diventano in questo modo attori attivi, partecipanti nel processo di antropopoiesi. «*Ea* confounds arbitrary distinctions between politics and culture. It is a principle that includes both independence and interdependence. Most importantly, it is a way of living that has deep roots in Kanaka Maoli understandings of the nature of creation» (Goodyear-Ka'ōpua 2014:3). Goodyear-Ka'ōpua parlando della profondità del significato di questo termine definisce ancora *ea* come l'ambiente in cui gli esseri umani e non, prosperano; un qualcosa di essenziale per la sopravvivenza. *Ea* è ciò che unisce nell'interdipendenza reciproca tutte le forme di vita, *ea* è indispensabile per l'esistenza della vita come l'indipendenza politica è essenziale per il benessere del popolo hawaiano.

L'occupazione britannica, si risolve in meno di sei mesi dalla presentazione della protesta formale da parte del governo hawaiano. L'ammiraglio Thomas giunge ad Honolulu in missione diplomatica per restaurare la monarchia hawaiana, e riportare Paulet in patria. Il 31 luglio del 1843, giorno che passerà alla storia come *Lā Ho'ihō'i Ea* (Giorno della restaurazione della sovranità), venne re-issata la bandiera hawaiana e Kamehameha III durante il discorso di celebrazione pronunciò una frase diventata famosa: "*Ua mau ke ea o ka 'āina i ka pono*" di cui ci sono molte traduzioni poiché racchiude molte sfumature. Le due traduzioni più accreditate sono quella divenuta il motto dello stato delle Hawaii: "*the life of the land is perpetuated in righteousness*", e quella accettata dalla maggior parte degli studiosi Kānaka Maoli "*the sovereignty of the land continues through justice and proper acts*". Secondo Kaleikoa Ka'eo il *mō'i* con questa espressione non riaffermava la sovranità del suo governo, ma la sovranità della vita della terra (*ka ea o ka 'āina*) alla quale i Kānaka Maoli sono inestricabilmente connessi. (Goodyear-Ka'ōpua 2014; 4)



Sigillo dello stato delle Hawaii (adottato 1959)



Stemma del Regno delle Hawaii (adottato 1845)

Analizzando questa frase è interessante un veloce confronto iconografico tra il sigillo dello Stato delle Hawaii e quello del Regno delle Hawaii. Osservando le due immagini si può notare come la corona, centrale nello stemma del Regno sia scomparsa nel sigillo statale rimpiazzata dall'astro solare, riferimento al divino; i due *chief*, nel sigillo del Regno rappresentano due fratelli gemelli Consiglieri di Stato di Kamehameha I, Kamanawa (a sinistra) con in mano una lancia e Kame'eiamoku (a destra) con in mano un *kahili* (un bastone adornato di piume, simbolo del potere regale), nel sigillo statale sono sostituiti da una raffigurazione di Kamehameha I a sinistra e da una figura femminile, identificata con la libertà, che tenendo in mano la bandiera dello stato delle Hawaii guarda e indica il continente statunitense quale fonte di legittimazione politica. Lo stemma centrale con le due pagaie incrociate, simbolo della casata reale, è rimpiazzato dalla stella simbolo degli stati americani, e al centro dal basso fa il suo ingresso l'aquila reale, simbolo legato all'espansionismo statunitense. Il motto analizzato pocanzi è riportato in entrambi i sigilli, rimandando alle due traduzioni presentate, naturalmente, con significati molto diversi.

Rileggendo i miei appunti di campo, dall'inizio di luglio iniziano a comparire osservazioni e descrizioni dei preparativi per *Lā Ho'ihō'i Ea* un giorno importante, per la nazione hawaiana.

*"Ma ka 'ōlelo Hawai'i in Hawaiian language, today is called Lā Ho'ihō'i Ea. Lā, meaning day, Ho'i, which is repeated for emphasis "ho'ihō'i," meaning to return or restore, Ea, meaning life, land, and sovereignty."*¹³⁸

Riporto un breve estratto dal diario di campo: «L'incontro e la celebrazione della giornata di oggi doveva essere a Thomas Square, la piazza intitolata all'ammiraglio che ha restituito la sovranità delle isole al suo legittimo regnante, tuttavia è chiusa per lavori, la polemica sulla tempistica dei lavori imperversa sui giornali locali, alcuni affermano persino che sia stata una mossa politica per impedire questa celebrazione in un momento di forte tensione etnica. Il comitato organizzatore, di cui fa parte la Lega Patriottica Hawaiana con la quale collaboro, ha deciso di spostare il 174° "*Restoration Day Celebration*" allo Sky gate, vicino al Palazzo di Iolani. Arriviamo al mattino presto, l'atmosfera è rilassata, ognuno ha un compito stabilito negli incontri settimanali nel mese di luglio. L'allestimento più delicato è quello del palo per le bandiere».

"You know... Baron is our flag man, this flag is the original flag of the Kingdom of Hawaii, is different from the state flag, is longer, and it represent our Nation".

Iniziano a spuntare gazebo su tutto il parco, alcuni servono per ospitare associazioni che promuovono prodotti agricoli come i *kiawe beans*, "*Waiana'e god!*" altri attivismo politico, altri vendono magliette, oggettistica, monete e francobolli dell'epoca del Regno e molti cibo e bevande. Io sono stata assegnata allo stand delle magliette commemorative di questa giornata, la vendita finanzia le attività politiche della Lega Patriottica Hawaiana. Mi presento e con mia grande sorpresa mi trovo a lavorare insieme a

¹³⁸ David Uahikeaikalei'ohu Maile, 3 agosto 2017

Noelani Goodyear- Ka'ōpua, docente universitaria Kānaka Maoli il cui testo "*The Seeds We Planted*" mi ha permesso di muovere i primi passi verso un concetto chiave della mia ricerca, il *kuleana*. Purtroppo, non c'è tempo per gli imbarazzi e le dimostrazioni di ammirazione, siamo assalite dalle richieste di acquisto delle magliette che sono ancora imballate negli scatoloni, le taglie mischiate e i colori assortiti, tutti vogliono indossare la maglietta commemorativa di questa giornata. Intanto la bandiera viene issata e con grande soddisfazione degli organizzatori il vento che soffia leggero è sufficiente per far sventolare quel simbolo così carico di speranze, di memorie e aspettative. Le, circa, duecento persone che si sono radunate si dispongono in cerchio per l'inizio della cerimonia, segnato da un *pule*, una preghiera e dal passaggio del *kahuna* un cerimoniere che onora, cospargendo i presenti con acqua di *kava*¹³⁹ e foglie di *tī*¹⁴⁰.

Seguono i discorsi formali e la narrazione di ciò che avvenne il 31 luglio del 1843, la cerimonia di apertura si conclude intonando la canzone *Hawai'i Aloha* il cui titolo originale è "*Ku'u One Hanau*", scritta nel 1886 "*a song of love for one's home an birth place*", una canzone rappresentativa dello spirito indipendentista che è diventata il vessillo dei movimenti di sovranità, in competizione con l'inno dello stato delle Hawaii, *Hawai'i Pono'i*, "*Hawai'i's own true sons*", scritta nel 1874 dal re David Kalākaua. "*Hawai'i Aloha*" è la prima canzone in hawaiano che ho imparato e tradotto, perché viene spesso intonata durante gli incontri e i raduni sia di piccoli che grandi gruppi, formali e informali; porta con sé una gestualità condivisa, il posizionarsi in cerchio con le mani unite. Solo dopo alcuni mesi compresi che intonare l'ultimo ritornello con le mani sollevate sopra le teste era un atto condiviso dai sostenitori del movimento di sovranità hawaiana.



Imm: Honolulu, 30 luglio 2017, *Lā Ho'ihō'i Ea* (foto dell'autrice)

¹³⁹ kava-kava (Piper methysticum), è una pianta arbustiva del Pacifico occidentale, è una pianta considerata sacra in tutte le sue parti, ed ha un effetto sedativo senza effetti sulla lucidità mentale. I principi attivi che sono responsabili di quest'azione sono i kavalattoni. Utilizzata da tempo immemore nelle cerimonie e nelle riunioni degli al'i.

¹⁴⁰ Appunti di campo 31 luglio 2017.



Imm: Honolulu, 30 luglio 2017, *Lā Ho'iho'i Ea* (foto dell'autrice)

7.5 Il grande Māhele (1848) & Kuleana Act: l'introduzione della proprietà privata

«Understanding the Māhele is a daunting task. It involves understanding Hawaiian Kingdom law, traditional land tenure, and traditional social structure which all need to be understood in order to see how “rights” and “interests” in land were later transitioned to private property» (Donovan Preza, 2010, p.26). “Incontro Donovan Preza, geografo Kānaka al Kapiolani Community College, l'edificio dove ci diamo appuntamento si trova in cima a una collina che permette di vedere tutta la baia di Diamond Head e apprezzare la vastità dell'oceano. Lo trovo alla sua scrivania, in una stanza in fondo a un lungo corridoio, mi accoglie una grande bandiera hawaiana sulla parete. Scambiati i saluti tradizionali iniziamo subito a parlare del Māhele¹⁴¹”.

Donovan è uno dei giovani studiosi Kānaka, che fanno parte della prima generazione che ha avuto accesso alla lingua hawaiana, pur essendosi formati nel percorso formativo statunitense hanno avuto il privilegio di utilizzare metodi di didattica 'Ōiwi. Donovan tiene diversi corsi al Kapiolani Community College tra cui: Introduzione alla storia del Regno delle Hawaii, “Ahupua'a Resource Management” e il Ruolo delle Hawaii quale nodo diplomatico nel Pacifico. Molti degli informatori con i quali ho lavorato, quando si trattava di parlare del Māhele mi rimandavano a Donovan, dicendo: *“you have to talk to Donovan, he is the one to talk to, if you want to understand what is the Māhele you have to meet Donovan, Donovan is changing our understanding of history¹⁴²”*.

Che cos'è il Māhele, come mai è così fondamentale per capire la storia delle Hawaii, il diritto fondiario e il rapporto con il territorio? Sono molti gli autori (I. Hobbs 1935; G. Kuykendall 1938; D. Chinen 1958,

¹⁴¹ Appunti di campo, 6 aprile 2018.

¹⁴² Dal diario di campo 2017-2018

2002; Kame'eleihiwa 1992; Osorio 2002; Mc Gregor 2001; Van Dyke 2008; D. Preza 2010; Sai 2013) che hanno studiato, analizzato ed interpretato il Māhele, l'introduzione della proprietà privata alle Hawaii. Tutti questi autori statunitensi ed indigeni hawaiani, ad eccezione di Donovan Preza, concordano che l'introduzione della proprietà privata abbia segnato la perdita della terra da parte della popolazione indigena, che in una manciata di anni si è trovata *landless*. Preza, pur non confutando i dati empirici della divisione territoriale afferma che l'inizio dell'espropriazione sia avvenuto successivamente al colpo di stato e alla conseguente occupazione del territorio da parte statunitense. L'aspetto innovativo della ricerca accademica di Donovan Preza, è quella di mettere in dubbio il racconto principale sul Māhele, portando ad evidenza materiale di archivio in lingua hawaiana che dimostra come in nativi, pur avendo ottenuto una percentuale bassissima (1%) di terre da questa divisione abbiano, negli anni successivi, avuto occasione attraverso altre procedure di ottenere territori. Ho avuto occasione di seguire diverse conferenze tenute da Donovan Preza, presso università, associazioni e raduni, una delle prime domande che pone alla platea è questa: *"how many of you, in your families, share stories of lands that were lost, stolen or taken?"*. Normalmente tutti alzano la mano e la domanda successiva è: *"how is it than possible that we lost all our lands during the Māhele, how can you lose something that you do not have?"*¹⁴³

I diversi studiosi, che si sono occupati del Māhele, non concordano neanche sulla motivazione che ha spinto il governo hawaiano a dividere il territorio, per alcuni (Van Dyke, Preza, Mc Gregor, Sai) la volontà di Kamehameha III era di tutelare la popolazione nativa mantenendo il controllo sulla terra; mentre per altri (Chinen, Osorio, Kuykendall) il cambio di ordinamento fondiario fu un'imposizione della minoranza straniera per acquistare gli appezzamenti di terra sempre meno sfruttati dalla popolazione nativa in rapida diminuzione. Secondo il paradigma coloniale seguito dalla maggior parte degli autori statunitensi, l'introduzione della proprietà privata considerata una *"western institution"* fu necessariamente un'imposizione straniera basata su mire assimilazioniste. Per autori nativi come Beamer, Preza, Goodyear-Kaupua, Noe Noe Silva, Sai il Māhele è stata una codifica delle relazioni tradizionali tra la popolazione e la terra, con l'intento volontario e non imposto dall'esterno, di proteggere gli interessi della popolazione nativa, utilizzando ai propri fini strumenti legali stranieri in una logica nostrana. «The kingdom changed not because of imposed colonial prowess, but through the selective appropriation of aspects of European governance, politics and laws» (Beamer 2014: 153). Per questi autori il Māhele ha permesso di mantenere il controllo delle terre nelle mani Kānaka fino al 1893. Indistintamente, da quale sia stata la motivazione di questa decisione, il Māhele fu la risposta hawaiana al momento storico che il Pacifico stava vivendo. Inghilterra, Francia, Stati Uniti e la Russia imperiale avevano iniziato a competere nel Pacifico, la posizione geografia delle Hawaii le rendeva strategicamente allettanti per le potenze straniere. Chinen riassume con queste parole la posizione del *mō'ī*: *"The king was deeply concerned over the hostile activities of the foreigners in the Islands. He did not want his lands to be considered public*

¹⁴³ Diario di campo marzo 2018, incontro del Queen Emma Civic Club, Honolulu.

domain and subject to confiscation by a foreign power in the event of a conquest". Negli archivi di stato di Honolulu, è possibile leggere i verbali degli incontri tra Kamehameha III, gli *ali'i nui* e i consiglieri stranieri, in cui il re interroga i suoi consiglieri su quali siano gli strumenti forniti dalla politica internazionale per tutelare le terre hawaiane da una possibile colonizzazione.

Nella trattazione del ruolo del Māhele vi è una netta distinzione tra gli autori, principalmente statunitensi, che vedono questo evento come l'imposizione da parte della cultura euro-americana della proprietà privata e autori principalmente Kānaka che invece vedono il Māhele come l'elaborazione e la fusione della territorialità hawaiana con la proprietà privata. Preza spiega che il Māhele fu una transizione del costume hawaiano piuttosto che un'imposizione di un sistema completamente nuovo. Il sistema di proprietà privata è indubbiamente di origine occidentale, ma le leggi e le usanze che hanno dato vita al sistema di proprietà privata alle Hawaii sono di origine hawaiana, risultando in una forma ibrida di proprietà privata, specifica delle Hawaii.

Cerchiamo, quindi, di comprendere il significato attribuito alla proprietà privata, contestualizzandolo nella cultura hawaiana e facendolo dialogare con il concetto di *ea* trattato precedentemente. Abbiamo visto che *ea*, può essere tradotto sia con respiro/vita che sovranità; questo termine «reflects not a supreme authority over territory but a sacred connection to the land requiring dutiful, nurturing care» (Goodyear-Ka'ōpua 2014; 7). La sovranità riconosciuta al territorio si esprime nella pratica culturale del *mālama 'āina*, del prendersi cura della terra, nel renderla fertile e produttiva, nell'occuparsi dei rapporti d'interdipendenza fisici e metafisici; nel prendersi carico, con azioni concrete, della propria responsabilità (*kūleana*) nei confronti di una determinata area geografica direttamente proporzionale allo status (*kūlana*) che si ricopre nella società.

Tuttavia, con la trasformazione del sistema fondiario qualcosa è cambiato. La particolarità di questa transizione è proprio stata quella di non dividere il territorio, ma i diritti (e doveri) su di esso degli abitanti. «The Māhele of 1848 is usually described as a division of land. Land was in fact divided and redistributed but this occurred as the result of a different division: a division of rights to land. In order to understand how rights in land were divide by the Māhele, one must first understand the nature of such rights as articulated by Kāla'āina» (Preza 2010; 55). Secondo autori come Preza e Beamer per comprendere la natura del Māhele bisogna aver inteso come la terra veniva concepita nel sistema fondiario precedente, e ridistribuita alla nomina di un nuovo *mō'i*. «The Mahele was an instrument that began to settle the constitutionally granted vested rights of the three groups in the dominium of the kingdom – mo'i, ali'i and the maka'ainana» (Beamer 2014; 142). Il Māhele fu, quindi, uno strumento pensato per regolare i diritti riconosciuti e costituzionalmente concessi al *mō'i*, agli *ali'i* e ai *maka'ainana*"; per privatizzare la terra questi diritti dovevano essere definiti, visto che sia la Dichiarazione dei diritti del 1839 che la Costituzione del 1840 avevano codificato la proprietà congiunta delle terre del regno a questi tre gruppi, sebbene con differenti gradi di interesse. Beamer spiega: «*the*

King, the chiefs, and the common people held each undivided share, so to say, in the whole landed estate». Il Mahele fu quindi la divisione dei diritti indivisi sul territorio dei tre gruppi: *mō'i*, *ali'i* e *maka'āinana* «So the Mahele is the dividing of undivided rights. And that's important because you can't give a fee for undivided interests, that is the reason for the quiet title claim. It was much more detailed in compliance with the law where chiefs' rights were being separated as life estates, but native tenants' rights were in those chief lands of life estates. The native tenants' rights were totally protected under the system. So, in the process the chiefs could change the life estate into a fee title but still have native tenant rights that they had to respect and issue title on» (Wong-Wilson 2007:108). Il Sistema fondiario hawaiano pre-māhele si colloca, all'epoca, tra il concetto di proprietà collettiva del territorio (Samoa) e proprietà inserita in un sistema feudale (Europa), in quanto i tre gruppi che costituivano la società hawaiana condividevano quote indivise d'interessi sul territorio seppur in proporzioni diverse. La monarchia hawaiana decide che per tutelare la popolazione e i propri interessi territoriali, si deve procedere alla divisione di questi diritti, considerati indivisi dalla tradizione hawaiana. Il governo hawaiano tra il 1840 e il 1848 procedette alla divisione del territorio; tutte le terre concesse agli *ali'i* dai tempi di Kamehameha I, tranne quelle ottenute tramite "*royal gift*", ritornarono nelle mani di Kamehameha III, che per primo selezionò le terre che sarebbero state di sua unica proprietà e passate ai suoi eredi, ancora soggette agli interessi dei residenti; successivamente procedette a dividere il restante territorio in terzi tra il governo, gli *ali'i* e i *maka'āinana*. Come succedeva in passato durante il Kāka'i'āina, le terre non solo tornarono al *mō'i*, ma furono divise e concesse attraverso la divisione territoriale tradizionale hawaiana dei *moku* e *ahupua'a*, senza mappe del territorio, solo attraverso i nomi dei luoghi che in questo modo furono tutelati, mantenendo la loro funzione geo-sociale.

Nell'agosto del 1846 la Land Commission adottò sette principi per dividere il territorio basati sul codice civile, sulle testimonianze orali e sul costume e le tradizioni hawaiane; riporto il secondo Principio per esemplificare questa fase della divisione territoriale.

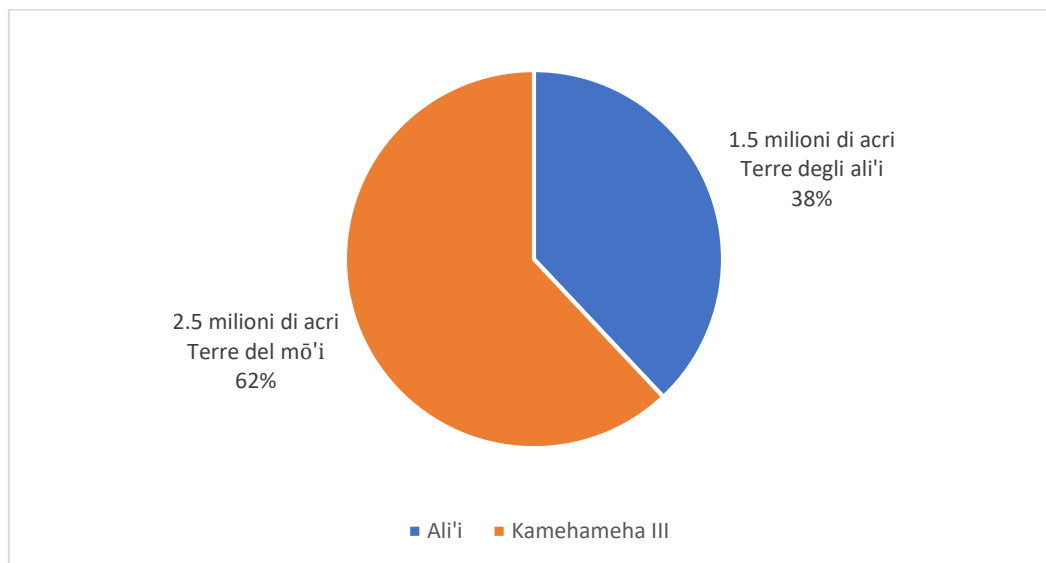
*Principle 2. One third of the remaining lands of the Kingdom shall be set aside, as the property of the Hawaiian Government subject to the direction and control of His Majesty, as pointed out by the Constitution and Laws, one-third to the chiefs and Konohikis in proportion to their possessions, to have and to hold, to them, their heirs and successors forever, and the remaining third to the Tenants, the actual possessors and cultivators of the soil, to have and to hold to them, their heirs and successors forever.*¹⁴⁴

Dopo che il *mō'i* identificò e selezionò i territori per sé e i suoi eredi, seguì il periodo del trasferimento degli interessi (dei diritti di proprietà¹⁴⁵) degli *ali'i* al *mō'i* e viceversa, che durò due mesi dal 27 gennaio al 7 marzo 1848, i 252 capi cedettero i loro interessi sulle terre scelte dal re, e lui fece lo stesso per

¹⁴⁴ Revised Laws of Hawai'i, 2124 (1925)

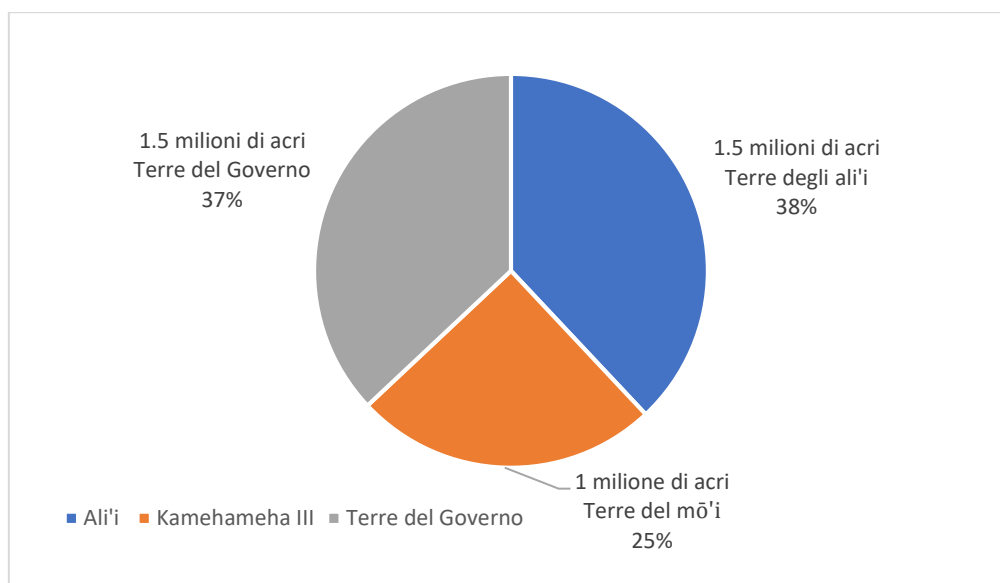
¹⁴⁵ La migliore traduzione di *undivided interests* sul territorio in italiano è quella di considerarli considerare dei "diritti di proprietà indivisa".

quanto riguarda le terre degli ali'i. Alla fine, Kamehameha III possedeva 2.5 milioni di acri su 4,126 milioni di acri, pari al 60% delle terre del Regno (Van Dyke 2007:42).



Imm: grafico illustrativo della suddivisione delle terre tra *mō'i* e *ali'i*

Il giorno dopo il *mō'i* cedette, volontariamente, 1,5 milioni di acri (il 38%) al governo per il benessere del popolo hawaiano, creando le “Terre del Governo” (*Government Lands*); riducendo le sue proprietà al 25%. Il 7 giugno del 1848, la legislatura formalizza “la generosità” del *mō'i*, nel *Act Relating to the Lands of His Majesty the King and of the Government*, ringraziandolo “to surrender and forevermake over to his Chiefs and People, the greater portion of his Royal Domain.”¹⁴⁶ Queste terre, come tutte quelle del Regno, rimangono ancora oggi soggette ai diritti dei *kama'āinana*.



Imm: grafico illustrativo della suddivisione delle terre del *mō'i* degli *ali'i* e del Governo.

¹⁴⁶ 2 Revisited Laws of Hawai'i, 2152 (1925) L.1848 p.22

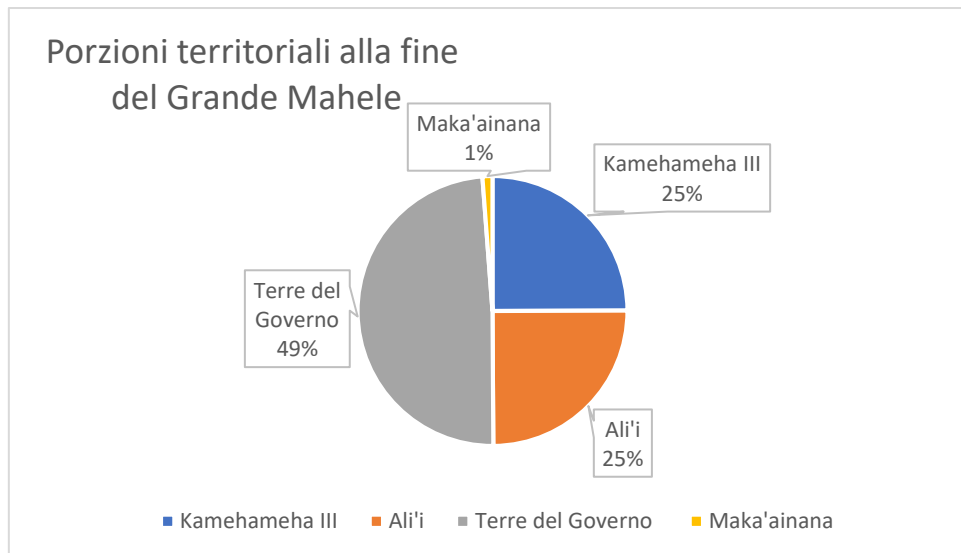
Gli *ali'i*, a questo punto, entrano in possesso di 1.5 milioni di acri (38%), sui quali devono riconoscere gli interessi del re, per questo motivo decidono di estinguere il diritto del *mō'i* dando indietro il 13% dei territori, rimanendo con 1 milione di acri pari al 25 % del territorio, solo più soggetto agli interessi dei *kama'āinana*. Van Dyke in *Who Owns the Crown Lands*, riassume così il Māhele: “*The Buke Mahele represented the quitclaim agreements between the ali'i and the mō'i. These agreements did not confer legal title but merely extinguished rights of each party in the lands of the other.*” (2007; 44) Il passo successivo per i *chiefs* fu quello di presentare formale rivendicazione alla Commissione del Territorio identificando e stabilendo la natura del loro titolo e pagando l'imposta sul valore fondiario pari ad un terzo del valore del terreno per ricevere una “*Royal Patent*”, ossia un titolo di piena proprietà.



Imm: diritti proporzionali al *kūlana* di ogni gruppo rapportati alle divisioni territoriali *kūleana* dei diversi gruppi

Ci troviamo in un momento storico in cui le aree rurali erano state per la gran parte abbandonate a causa sia delle epidemie e per lo spostamento degli hawaiani sopravvissuti nelle aree urbane per partecipare alle attività commerciali sviluppatasi attorno al passaggio delle baleniere. La volontà del *mō'i* può essere riassunta in due obiettivi: tutelare sé stesso, le sue alleanze con i capi e i nativi assicurando la terra nelle mani del governo e dei nativi e sollecitare il ritorno della popolazione nelle aree rurali per coltivare i terreni, che ora potevano essere di loro proprietà. Tuttavia, dopo che gli *ali'i* ottennero la piena proprietà delle terre, iniziarono a vendere, principalmente a stranieri con liquidità economica, le terre che erano state loro assegnate, per scelta o per pagare i debiti contratti nell'acquisto di beni stranieri; non permettendo, in questo modo ai *maka'āinana* di rimanere sulla terra. Nel sistema tradizionale hawaiano gli *ali'i* erano responsabili della gestione della terra a beneficio della popolazione nativa, la trasformazione del loro ruolo degli *ali'i* da *land manager* a proprietari, privò il popolo dei *maka'āinana* di una tutela culturalmente costruita, lasciandoli senza terra e incapaci di vivere e di mantenersi in modo autonomo, pur continuando ad esser titolari di una percentuale d'interesse su tutto il territorio. Nell'ottobre del 1849 il Consiglio Privato del re si riunì per valutare i limiti e le problematiche scaturite dal Māhele, adottando, due mesi dopo, quattro risoluzioni, chiamate *formalmente Enactment of Further Principles*, ma passate alla storia come *Kuleana Act* del 1850, mirate a «secure title for maka'āinana to

any 'Āina they had occupied and improved» (Van Dyke:46). I cittadini furono, quindi, incoraggiati a presentare rivendicazioni alla Commissione Territoriale; tuttavia, potevano richiedere il titolo solo per gli acri che stavano coltivando, più un quarto di acro per la propria abitazione. Sebbene non fosse richiesta alcuna imposta sul valore fondiario, potevano presentare domanda solo dopo aver effettuato e pagato una perizia e dopo che due testimonianze orali avevano convalidato la richiesta. I titoli riconosciuti attraverso questo processo prendono il nome di *Kūleana Awards*; questo processo doveva garantire la possibilità di ottenere il diritto di proprietà assoluta sulle terre o di acquistare Terre del Governo ad un costo ridotto. Due sono gli elementi importanti da analizzare in merito ai *Kūleana Awards*, il primo: furono riconosciuti pochissimi titoli pari al 1% del territorio del regno; il secondo è la scelta di utilizzare il termine *Kūleana* per definire un titolo di proprietà. La mia ipotesi è che il concetto di proprietà, riconosciuto attraverso il *Māhele* e il *Kūleana Act*, alle Hawaii abbia una sfumatura di significato distinta dal concetto di proprietà privata sviluppatosi in Europa intorno al 1800. Il *kūleana award*, era un *fee simple title* "titolo di proprietà" che conferiva la responsabilità ereditaria nei confronti di un appezzamento di terra, un diritto che portava con sé obblighi di mantenimento e resa di quel territorio. Un legame reciproco nei confronti della terra, ma non un diritto di proprietà in senso letterale, così lo spiega Keanu Sai: Secondo Keanu Sai: «So really, nobody owns land when someone has *fee simple title*. Because the term that it used, even in Anglo-Saxon versions of law is that you own the control of the land, you don't own the land because nobody can own land. That's even in the western concept. It doesn't move, it's real property - it's immovable. But you own the control of that land, meaning you can convey it to somebody without conditions on it, that is a fee simple title; or lease it from somebody which is a limited control of that land, under a free holder. It could be-like a 30 -year lease» (Wong-Wilson 2007: 103). All'epoca vennero riconosciuti 8.421 *kūleana awards* (di circa 3 acri l'uno) al 29% dei 29.211 Kānaka Maoli maschi adulti considerati idonei nel 1850, il 71% rimase *landless*. (Levy; 1975) Quindi, dei 1.5 milioni di acri ritornati dal *mō'i* al governo per il benessere e la tutela della popolazione nativa, solo 28.607 di acri pari al 1% del territorio del regno arrivarono nelle mani dei *maka'āinana*. (Kame'eleihiwa: 295)



Imm: suddivisione delle terra tra Kamehameha III, *Ali'i*, *Maka'āinana* e Terre del Governo

Per complicare una situazione già non semplice sempre nel 1850 viene adottato la *Alien Land Ownership Act*, una legge che permette agli stranieri di diventare proprietari terrieri. Il censimento del 1890 rivela il devastante risultato di questa legge; solo sull'isola di O'ahu su 90.000 abitanti meno di 5000 erano proprietari di terre. La minoranza occidentale possedeva più di un milione di acri, tre su quattro acri erano proprietà di occidentali.

Ho avuto l'occasione di passare numerose mattinate a discutere con Donovan Preza sul Māhele, sulla territorialità alle Hawaii e sull'interpretazione storica che è stata data di questa divisione territoriale; è grazie alla sua profonda conoscenza della materia e alla sua disponibilità che ho avuto la possibilità di studiare, comprendere e analizzare un processo storico che avrebbe richiesto anni di studio. Questa premessa è necessaria per chiarire la mia posizione non allineata con maggioranza dei testi che indicano nel Māhele, l'elemento che ha sancito la sconfitta e il declino della popolazione nativa hawaiana. Come mi ha confermato Donovan Preza, in un'intervista privata, tutto ruota intorno alla definizione dei termini, le divisioni degli acri da me riportate corrispondono a quelle della maggior parte degli autori che hanno analizzato i risultati del Māhele, tuttavia mi discosto dalla loro analisi, allineandomi a quella di Preza, affermando che i *kūleana award* erano una delle diverse alternative che i *maka'āinana* avevano per ottenere la terra, e che quindi la maggior parte della popolazione ha ottenuto titoli di natura diversa, attraverso concessioni governative e reali. Tesi supporta anche da Keanu Sai: «Why is it that we believe the Māhele was a good thing but everybody else believes it's bad? That forced us to double-check. We had to prove that the Māhele was part of a bigger system, you cannot speak of it out of context, and the effect of it is that the native tenants were still protected. We can cite where the native rights were protected as late as 1890. We can show that native Hawaiian tenants were getting lots of land through the Māhele process. Native Hawaiians who did not submit their claims to the land commission before 1848 and did not receive a Royal Patent Grant were now getting 25 to'50 acres. So, it was a different

way of channeling the title» (Wong-Wilson 2007: 106-107). Preza nella sua tesi intitolata *The emperical writes back:re-examining hawaiian dispossession relusting from the Māhele of 1848*, offre una statistica preziosa riportando che tra il 1850 e il 1893 i *maka'āinana* acquistano 167,290 acri che insieme ai 28.658 acri ottenuti attraverso il *Kūleana Act*, i *maka'ainana* ottengono 195.948 acri di terra come risultato del Māhele. Preza, e in questo concordo con la sua analisi, ipotizza che insieme allo spopolamento delle compagne dovuto alla drastica riduzione della popolazione¹⁴⁷ per epidemie il Māhele creò la possibilità per un eventuale espropriazione delle terre; cosa che venne attuata quando gli Hawaiani persero il controllo sul loro governo a causa del colpo di stato e la successiva costituzione della Repubblica delle Hawaii. Fu questo secondo evento a rendere i Kānaka Maoli *landless* non riconoscendogli la percentuale d'interessi indivisi sulla terra loro di diritto. Inoltre, ciò che viene spesso ommesso dagli autori, soprattutto statunitensi, che hanno analizzato il Māhele, è il riconoscimento, ancora oggi vigente, dei diritti o meglio interessi sul tutto il territorio hawaiano, da parte dei discendenti dei *maka'āinana*, riconosciuto dal governo statunitense in diritti consuetudinari per nativi. Cosa vuole dire possedere un appezzamento di terra che è "*subject to the rights of the tenants?*", soggetto ai diritti dell'occupante?"; può davvero essere tradotto in proprietà privata? Secondo Beamer «Even fee-simple allodial title to 'āina was a hybrid kind of private property, one that continued to have a condition on title that was to provide for *maka'āinana*, as was consistent with early Hawaiian custom» (2014: 144).

Un esempio che mi è stato fatto è quello di immaginare 'āina come una torta composta da tre strati diversi, la fetta è sempre la stessa, ma gli strati che la costituiscono sono distinti. Ciò che è di grande interesse, ancora oggi, è che lo strato del re e quello dei *chiefs* sono stati rimossi mentre quello dei *maka'āinana* è rimasto intoccato, quindi gli unici interessi sul territorio sono ancora presenti e esercitati oggi sono quelli dei discendenti della popolazione nativa. "*When the landlords have taken allodial titles to their lands, the people of each of their lands, shall not be deprived of the right to take firewood, house timber, aho cord, thatch, or ti leaf, from the land on which they live, for their own private use. The people shall also have a right to drink water, and running water, and the right of way*".¹⁴⁸

¹⁴⁷ La popolazione all'epoca di Kamehameha I era di circa 800,000 abitanti nel 1836 e di 107,954 con una riduzione pari al 85%, da Kame'eleihiwa Native Land and Foreign desire, (p. 141)

¹⁴⁸ Section 7 Kuleana Act

8. La codificazione del rapporto con la terra: proprietà e diritti

Nel capitolo precedente sono stati presentati i cambiamenti della politica interna hawaiana durante il regno di Kamehameha III; nel 1839 viene promulgata la prima Dichiarazione dei diritti del popolo hawaiano e nel 1840 la prima Costituzione che incorpora come preambolo la suddetta dichiarazione passata alla storia come Magna Carta. La Costituzione nasce dalla volontà del monarca di condividere formalmente il proprio potere con il governo. Sempre sotto il regno di Kamehameha III viene introdotto il concetto di proprietà privata attraverso il Māhele, che è stato definito: «both an event and a process» (Stauffer 2004; 35). “Process” si riferisce più generalmente alla transizione dal *Kālai‘āina* a un sistema di proprietà terriera, “event” si rifà alla divisione dei diritti indivisi della classe degli *ali‘i* avvenuta tra gennaio e marzo del 1848.

Vi sono due aspetti di grande interesse, ai fini di questa ricerca; il primo è che Kamehameha III fu un attore attivo del cambiamento del rapporto con il territorio, consapevole dell'imminente pressione coloniale decise di agire per tutelare il proprio popolo muovendosi abilmente tra termini e leggi europee e tradizioni e ontologie giuridiche locali. In base a questa volontà politica, l'istituzione del Māhele, fu una mossa preventiva al fine di proteggere il Regno alle mire fondiari straniere. L'obbiettivo era di assicurare in mani kanak maoli il controllo del territorio, il prezzo da pagare: modificare il rapporto con la *‘āina*. Il secondo aspetto importante che va sottolineato in merito al il Māhele è che pur essendo stata una divisione territoriale, non riconobbe immediatamente titoli di proprietà sulla terra; fu la Board of Land Commission, successivamente, ad assegnare concessioni a vita chiamate: *kuleana malalo o ke ‘ano alokio* – freehold less than allodial. Questi titoli riconoscevano il diritto di piena proprietà in concessione per la durata della vita, molti autori che si sono occupati del Māhele traducono questi titoli con: *freehold life estate*. Il titolo di proprietà assoluta apparteneva ancora al governo e veniva chiamato “*government’s interest*” (Preza: 92). Questo “interesse” governativo poteva essere riscattato attraverso il pagamento di una commutazione, secondo Preza, la commutazione, è il concetto che è stato maggiormente frainteso di tutto il Māhele. La commutazione consiste nel pagamento di denaro o di scambio di terra, per uguale valore, tra un individuo che possiede la proprietà (*freehold life estate*) a vita e il governo, così che il primo acquisisca il diritto di piena proprietà, liquidando l'interesse governativo. Attraverso la commutazione *ali‘i* e governo avevano regolato il loro rapporto, estinguendo gli “interessi” governativi sulla terra dei capi.

Ragionando su questo punto, il termine che meglio veicola, in italiano, questo rapporto con il territorio è responsabilità¹⁴⁹ piuttosto che diritto o interesse, infatti i diritti indivisi sul territorio erano delle responsabilità che tutte le classi sociali (re, capi e popolo) avevano nei confronti della terra. La

¹⁴⁹ Questa chiave d'interpretazione, ossia, tradurre “individed interest” con responsabilità, è stata elaborata grazie alla discussione, il confronto e gli spunti avuti da una conversazione privata con il Prof. Adriano Favole nell'ottobre del 2018.

monetizzazione della responsabilità non deve sorprendere, si pensi al programma REDD+¹⁵⁰ che definisce un volume massimo di emissioni di CO2 nell'atmosfera a livello globale, questo valore viene diviso e ripartito sotto forma di "diritti di emissione" - *carbon credit* - tra stati a livello mondiale. L'impegno, oggi, è quello di emettere CO2 in quantità pari o inferiore alle quote assegnate, tuttavia in caso contrario è possibile acquistare crediti da altri soggetti (Stati) che possono vendere le proprie eccedenze. In questo caso viene monetizzato il volume del carbonio emesso nell'atmosfera, nel caso hawaiano è stata monetizzata la responsabilità sul territorio. L'unico gruppo che deteneva ancora, e detiene tutt'ora, "interessi" sulla terra sono i sudditi del regno delle Hawaii non facenti parte della classe degli *ali'i*. L'ipotesi presentata in questa tesi è che queste responsabilità (*individed interests*) indivise sulla terra, oggi si esprimano attraverso il concetto, rielaborato negli ultimi decenni, del *kuleana* nei confronti di una determinata area geografica. Si è sottolineato come i titoli di proprietà riconosciuti prendevano il nome di *kuleana awards*, questo termine è espressione di un'agentività politico-sociale. Noenoe K. Silva, in *Aloha Betrayed* scrive: «The kuleana authority [...] included the obligation to manage the land and ocean resources wisely – to set kapu (roughly, meaning temporary restrictions) and kânāwai (rules). Everybody had specific kuleana to mālama 'āina, or care for the land» (2004; 40). Il *kuleana* è quindi una responsabilità, un diritto, esprime un'autorità, un potere politico e non può essere tradotto in un unico termine.

8.1 La politica estera del Regno delle Hawaii: le ambasciate nel mondo

Dopo aver analizzato, nel capitolo precedente, la politica interna del Regno delle Hawaii è importante prendere in esame il ruolo della politica estera scelta dal Regno. Kamehameha III per contrastare la forte ingerenza straniera sul territorio hawaiano inviò una delegazione diplomatica negli Stati Uniti e in Europa, con il potere di negoziare trattati per assicurare il riconoscimento dell'indipendenza da parte delle grandi potenze mondiali del Regno. La delegazione riuscì nel suo intento e il 28 novembre 1843 presso il Tribunale di Londra il governo britannico e quello francese stipulano un accordo formale di riconoscimento congiunto dell'indipendenza delle isole Sandwich e della loro monarchia. Il 28 novembre passa alla storia come *Lā Kū'oko'a* (Il giorno dell'indipendenza), festa nazionale in patria. Il Regno delle Hawaii diventa, così, la prima Nazione, non occidentale, ad essere riconosciuta a livello internazionale aprendo più di 90 tra ambasciate e consolati nel mondo e firmando trattati con le principali potenze mondiali. Il Regno delle Hawaii sigla con gli Stati Uniti quattro trattati: nel 1849 Treaty of Friendship, Commerce and Navigation; nel 1875 Treaty of Reciprocity, nel 1883 Postal Convention Concerning Money Orders e nel 1884 Supplementary Convention to the 1875 Treaty of

¹⁵⁰ Il programma REDD + è un'acronimo identifica l'accordo UNFCCC per la Riduzione delle Emissioni da Deforestazione e Degrado forestale, avvenuto nel 2008 in collaborazione tra ONU, FAO (Food and Agriculture Organization), UNEP (il programma ambientale dell'ONU) e UNDP (programma per lo sviluppo dell'ONU).

Reciprocity. Seguirono trattati e convenzioni sottoscritte con il Regno d'Italia¹⁵¹, Austria, Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Hong Kong, Giappone, Olanda, New South Wales, Portogallo, Russia, Samoa, Svizzera, Svezia, Norvegia e Tahiti. Il Regno delle Hawaii diventa l'unico stato dell'Oceania ad essere membro dell'Unione Postale Universale¹⁵².

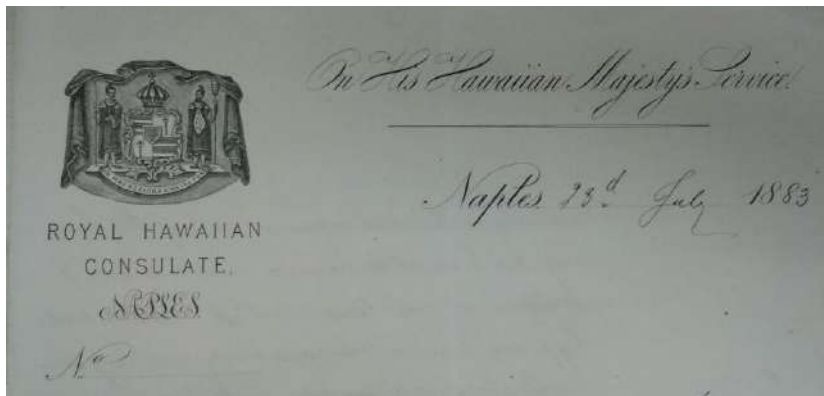


Immagine 1 e 2: fotografie durante ricerca in archivio di stato hawaiano, Honolulu, marzo 2018 che riportano il timbro e la carta intestata del Consolato Hawaiiiano di Napoli, 1883.

Tutto ciò dimostra senza ombra di dubbio che il Regno delle Hawaii fu uno Stato centralizzato e consolidato con istituzioni che potevano facilmente essere paragonate a quelle europee, ancorate nella tradizione degli Stati Nazione anche se radicate profondamente nella tradizione pan-pacifica. Il duraturo potere centralizzato della “dinastia” Kamehameha facilitò la costruzione di una Nazione, mentre i rapporti instauratisi nel passato facilitarono la creazione di un senso di appartenenza nazionale. Non va dimenticato il ruolo della posizione geografica dell'arcipelago che favorì un'uniformità linguistico culturale, essendo abitata solo da polinesiani che, seppur provenienti da isole differenti, condividevano simili tradizioni. Una dinamica politica estera e una solida politica interna fecero del Regno delle Hawaii un modello per altri Paesi del Pacifico (Borgnino 2018: 165).

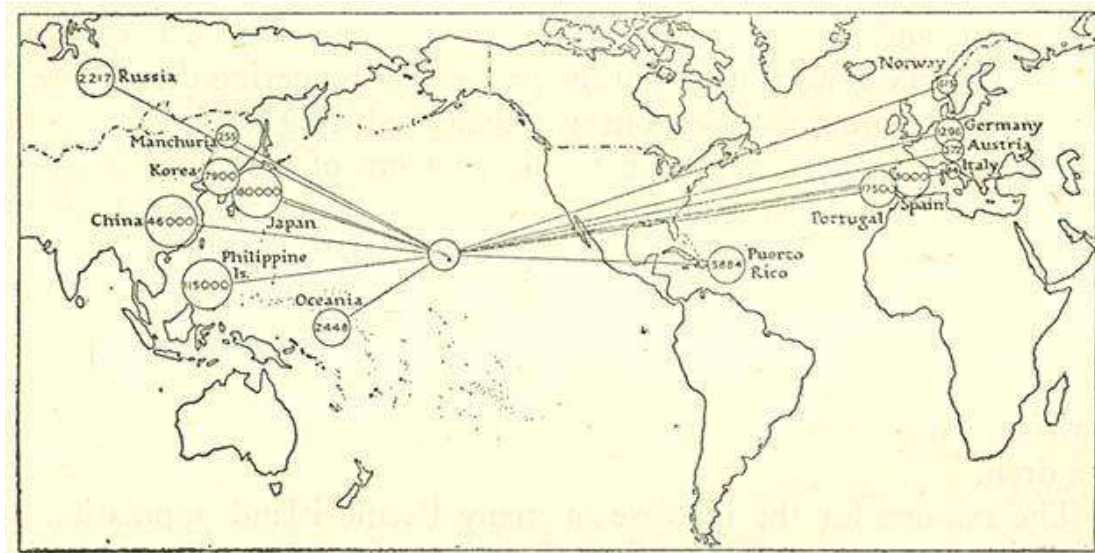
¹⁵¹ In vigore con l'impero Austro ungarico (18 Giugno, 1875), ora Austria e Ungheria; Belgio (4 Ottobre, 1862); Danimarca (19 Ottobre, 1846); Francia (8 Settembre, 1858); Tahiti (24 Novembre, 1853); Germania (25 Marzo, 1879); Inghilterra (26 Marzo, 1846); New South Wales (10 Marzo, 1874), ora Australia; Italia (22 Luglio, 1863); Giappone (19 Agosto, 1871, 28 Gennaio, 1886); Olanda (16 Ottobre, 1862); Portogallo (5 Maggio, 1882); Russia (19 Giugno, 1869); Samoa (20 Marzo, 1887); Spagna (9 Ottobre 9, 1863); Svezia e Norvegia (5 Aprile, 1855); Svizzera (20 Luglio, 1864) e gli Stati Uniti d'America (20 Dicembre, 1849).

¹⁵² Fondata nel 1874, l'Unione postale universale (UPU), con sede in Svizzera a Berna, è la seconda più antica organizzazione internazionale in tutto il mondo con 192 paesi membri.

8.2 Mutamenti economici: il contesto storico-ecologico

Oltre alle malattie, gli stranieri che arrivarono alle Hawaii, a partire dalla fine del 1700, importarono anche il commercio monetario. Fu, per primo, il legno di sandalo a veicolare i rapporti commerciali tra *haole* (stranieri) e *ali'i* (capi); i primi erano interessati al legno di sandalo da esportare in Cina, i secondi anelavano ad armi e beni stranieri. Molti capi scelsero di saldare debiti accumulati per acquistare tali merci con il legno di sandalo, ordinando ai *maka'āinana* dei loro *ahupua'a* di disboscare le foreste di legno di sandalo, tralasciando la cura delle terrazze irrigate di taro. Questi cambiamenti nella vita socio-ecologia delle isole uniti al calo demografico indebolirono l'interconnessione tra la società e l'ecosistema. Le Hawaii erano ricche di foreste di legno di sandalo, già all'epoca di Kamehameha I, queste foreste avevano attirato l'interesse dei primi visitatori, motivo per cui il *mō'i* aveva emesso un *kapu*, un divieto temporaneo, su tutte le foreste di sandalo, così da essere il solo a controllarne il commercio. Tuttavia, l'oculatezza di Kamehameha I non fu condivisa dai suoi successori che sospesero il *kapu*, permettendo ai capi locali di partecipare al commercio. Gli alberi iniziarono ad essere abbattuti incuranti di età e misura e in pochi anni dalla morte di Kamehameha le foreste di sandalo andarono estinte. Al legno di sandalo seguì la canna da zucchero: in 40 anni, tra il 1850 e il 1890, i missionari e i loro figli investirono il proprio futuro nelle piantagioni e l'intera economia delle isole venne a dipendere dallo zucchero. Verso la fine del regno di Kamehameha III i proprietari di piantagioni di canna da zucchero avevano iniziato ad esercitare forti pressioni sul *mō'i*, per due motivi: 1) vendere lo zucchero esente dai dazi al mercato statunitense e 2) assicurarsi una fornitura di manodopera a basso costo. Queste mire minacciavano la stabilità della sovranità hawaiana, poiché la strada più veloce per accedere al mercato esente da dazi sarebbe stata l'annessione agli Stati Uniti e per quanto riguarda la manodopera, il governo avrebbe dovuto sostenere la trasformazione degli agricoltori Kānaka Maoli in lavoratori salariati, favorendo, inoltre, l'immigrazione di manodopera straniera per rispondere ad una richiesta che non poteva comunque essere soddisfatta dalla popolazione nativa in rapido declino. (Silva, 2004; 47)

I latifondisti iniziarono a cercare manodopera all'estero avviando un processo di immigrazione che cambiò per sempre la demografia dell'arcipelago. Vennero ingaggiati braccianti Cinesi, Giapponesi, Coreani, Portoghesi, Russi, Portoricani e Polinesiani, principalmente di sesso maschile. Furono circa 400.000 gli immigrati della canna da zucchero, tuttavia una gran parte dopo i tre anni di contratto ritornarono nei loro paesi d'origine o si diressero verso il nord America, una minoranza decise di rimanere sulle isole portando la propria cultura e il proprio DNA nell'arcipelago.



Imm: Immigrati nelle Isole Hawaii 1853-1933, A.W. Lind, *An Island Community: Ecological Succession in Hawaii*, Chicago University Press, 1938, p. 194

Il primo gruppo di lavoratori cinesi a contratto, per lo più provenienti dal delta del Fiume delle Perle vicino a Macao, arrivò nel 1852. Tra il 1852 e il 1856, diverse migliaia di cinesi giunsero nelle piantagioni e nel 1884 questo numero salì a 18.254. La maggior parte si sposò con donne aborigene gettando le basi della grande comunità sino-kanaka maoli presente oggi sul territorio. Il censimento del 1890, indica una presenza giapponese pari a 12.610 individui numero che crebbe fino a 61.111 nel 1900. Nei primi anni del 1900, i Giapponesi costituivano circa il 40% della popolazione delle isole, fortemente endogamici, spesso ritornavano in patria per sposarsi, per poi ritrasferirsi alle Hawaii con la neonata famiglia. La maggior parte dei lavoratori delle piantagioni reclutati provenivano dall'Estremo Oriente. Tuttavia, è presente anche un considerevole contingente di lavoratori Portoghesi provenienti principalmente dalle isole atlantiche di Madeira e delle Azzorre. Tra il 1878 e il 1887, arrivarono circa 17.500 Portoghesi. Seguirono sessantacinque navi d'immigrati Coreani che tra il 1903 e il 1905 approdarono a Honolulu con un carico di 7.843 passeggeri. I Filippini, furono gli ultimi immigrati della canna da zucchero, originari di Tagalog, Visayans e Ilocanos tra il 1907 e il 1931 giunsero alle Hawaii quasi 120.000 Filippini, principalmente maschi entrando facilmente a far parte della cultura locale grazie all'alto tasso di matrimoni misti.

Noel Kent in *Hawaii: Islands under the Influence* spiega che le economie delle piantagioni di zucchero erano imprese di produzione su larga scala e come già a metà del diciannovesimo secolo si trovavano in colonie o in altre aree dove risiedevano popolazioni vulnerabili e sfruttabili: Caraibi, Stati Uniti del Sud e Hawaii. Le società dello zucchero erano caratterizzate da una serie di fenomeni interconnessi: la convivenza di potere politico ed economico nelle mani di chi aveva il controllo dell'apparato produttivo, una struttura di classe fortemente stratificata con una forte componente razziale o culturale e la concentrazione sull'esportazione nelle aree metropolitane del Nord America e in Europa (Silva 2004:

48). I proprietari di piantagioni alle Hawaii rappresentavano un gruppo eterogeneo formato da alcuni uomini d'affari, ex-balenieri e figli di missionari, a cui ci si riferisce, ancora oggi, sia nella letteratura che nella narrativa orale, con il nome di “*Big Five*” le cinque grandi compagnie che annoverano nomi quali Castle & Cooke e Alexander & Baldwin, che controllarono l'economia hawaiana per decenni. All'interno di questo gruppo, furono, tuttavia, i figli dei missionari ad avviare l'economia della canna da zucchero, con l'acquisto di vasti appezzamenti di terra grazie a posizioni privilegiate e contatti con il governo. La distribuzione delle terre dopo il Māhele illustra la sproporzione dei possedimenti terrieri in mano ai figli dei missionari, tutta la popolazione di *maka'āinana*, solo nel processo di riconoscimento dei *kuleana awards*, ottenne 28,800 acri mentre alle 33 famiglie missionarie presenti nell'arcipelago andarono un totale di 41,000 acri (Van Dyke 2007; 48). Inoltre, grazie ai legami con il governo, alcuni missionari funsero da agenti governativi incaricati di stilare le perizie d'indagine sulle terre. Noenoe Silva in *Aloha Betrayed* riporta il resoconto dell'indagine di William P. Alexander: “*We have hundreds of acres of fertile soil that might easily be irrigated by our perennial streams that bur forth from our mountain glens, yet we produce almost nothing but kalo; whereas we ought to produce and export a thousand tons of sugar annually*” (Silva 2004; 50). Questo estratto, analizzato, rivela il processo che, grazie al Māhele e all'introduzione del concetto di proprietà privata, portò alla violenta trasformazione del rapporto tra essere umano e territorio alle Hawaii. Come spiega bene Sahlins in *Anahulu*: «The domestic interest in the 'aina, the land, was of course the livelihood of the family, together with its obligations to kith and kin. 'Āina e maka'āinana, land and people, were in relation of reproduction» (1992; 31). La terra, nel senso di *'āina* assume lo status intimo di un antenato o un progenitore, le ossa degli antenati custodite nel terreno rappresentavano il diritto e la responsabilità (*kuleana*) di una famiglia ad occuparsi di una particolare area geografica, erano quindi una forma di “titolo di proprietà”. Interpretare la terra, come nel caso della relazione governativa di Alexander, come un elemento da sfruttare per produrre materie per l'esportazione, trasforma un rapporto con il territorio da intimo e personale a commerciale. Questo non significa che i Kanaka Maoli prima dell'arrivo dei missionari non sfruttassero il territorio, come abbiamo visto, la terra veniva coltivata da tempo immemore, infatti, il taro era l'alimento base dell'economia di sussistenza dei nativi. Ancora oggi, il taro, costituisce un apporto calorico importante per i Kanaka Maoli, il problema è il costo molto elevato e la scarsa produzione, entrambe conseguenze del passaggio da un'economia di sussistenza a una monetaria basata prima sul legno di sandalo, poi sullo zucchero e seguendo la linea temporale sulla monocultura e l'esportazione degli ananas e infine sul turismo. Tra il 1872 e il 1899 la popolazione hawaiana triplicò (Van Dyke; 135).

56,896 nel 1872

di cui 51,531 nativi o meticci

154,001 nel 1900

di cui 30,000 nativi e 10,000 meticci,

27,000 bianchi di cui 18,000 Portoghesi,

26,000 Cinesi e
61,000 Giapponesi¹⁵³.

8.3 La fine della dinastia Kamehameha

Alla fine del suo regno Kamehameha III apportò degli emendamenti alla Costituzione del 1840, approvando una nuova Costituzione accettata dal governo nel 1853, con richiami a un governo centralizzato tradizionale, conferendo alla Corona l'autorità di modificare la costituzione e persino cedere il regno a uno stato straniero senza l'approvazione legislativa del governo. Alla sua morte la corona passò al figlio adottivo Alexander Liholiho, Kamehameha IV (1855-1863) il cui regno fu breve, disarmonico e segnato dalla lotta tra i sostenitori della monarchia e coloro che volevano limitarne il potere. Il *mō'i* morì inaspettatamente il 30 novembre del 1863 non lasciando alcun erede. Il regno passò al fratello Lot Kapuaiwa che prese il nome di Kamehameha V (1863-1872), il quale cercò di riconcentrare il potere sempre di più nelle mani del monarca, proclamando una nuova costituzione il 20 agosto del 1864. La nuova Costituzione eliminò la figura del premier, creando un'Assemblea legislativa unicamerale costituita da nobili e rappresentanti eletti dal popolo. In questo momento storico i Kānaka Maoli rappresentavano ancora la maggioranza governativa, solo nove dei quarantacinque membri dell'Assemblea erano stranieri¹⁵⁴. Kamehameha V avviò alcune opere pubbliche tra cui la costruzione dello Ali'iōlani Hale (il palazzo del governo) e il mausoleo reale, oltre ad uffici postali, scuole, un manicomio e l'Hawaiian Hotel oggi chiamato Royal Hawaiian (Beamer 2014; 175). Tuttavia, anche Kamehameha V morì nel 1873 senza lasciare eredi conferendo il compito all'Assemblea legislativa di eleggere il suo successore. Venne scelto, in base alla sua genealogia, William Charles Lunalilo, primo re eletto della storia hawaiana, che morì un anno dopo senza successori, il Consiglio di Gabinetto e l'Assemblea legislativa dopo aver valutato nuovamente i requisiti genealogici indicano due possibili candidati la Regina Emma, moglie del defunto Kamehameha IV e pronipote di Kamehameha I, e David Kalākaua discendente di un *ali'i nui* di Hilo sostenitore di Kamehameha I. I due candidati rappresentavano due posizioni politiche distinte, Kalākaua era sponsorizzato da coloro i quali nutrivano interessi nel trattato di reciprocità con gli Stati Uniti, mentre la Regina Emma rappresentava il legame e gli interessi con la corona britannica. (Van Dyke: 96) Tuttavia, altri fattori, tra cui il peso della genealogia e il genere giocarono a favore dell'elezione di David Kalākaua per trentanove voti contro sei; la dinastia Kamehameha terminò e si inaugurò la nuova seppur breve dinastia *Keawe a heulu*¹⁵⁵.

¹⁵³ Dati riportati nel testo Van, Dyke, J.M., *Who Owns the Crown Lands of Hawaii?*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2007, p. 135-136.

¹⁵⁴ Si veda la lista dei membri dell'Assemblea Legislativa del 1864 in Osorio pagina 118, citata da Van Dyke.

¹⁵⁵ Il fondatore della dinastia Keawe a heulu fu il cugino primo del padre di Kamehameha I.

Il 19 gennaio del 1881 Kalākaua partì da Honolulu per un viaggio diplomatico che l'avrebbe reso il primo monarca della storia a circumnavigare il globo. Il suo viaggio, ampiamente studiato (W. N. Armstrong; 1977, Beamer; 2014, D. V. Askman; 2017), lo portò a San Francisco, da dove partì per recarsi in Giappone, Cina, Siam (Tailandia), Birmania (Myanmar), India, Egitto, Italia, Belgio, nell'impero tedesco austroungarico, nella terza Repubblica francese, Spagna, Portogallo, Inghilterra e Stati Uniti. Incontrò numerosi capi di stato e sovrani: tra cui il presidente statunitense Chester A. Arthur, la regina Vittoria d'Inghilterra, Papa Leone XIII, l'imperatore Meiji, Umberto I Re d'Italia, il viceré d'Egitto Tewfik Pasha, Guglielmo I di Germania e Rama V del Siam. Durante tutto il viaggio, *The Pacific Commercial Advertiser*, un giornale hawaiano pubblicò una colonna settimanale intitolata "*The King's Tour Around the World*", che diventerà successivamente un libro¹⁵⁶. Negli archivi di stato di Honolulu sono custodite le lettere che Kalākaua inviò alla sorella e reggente, la Principessa Lili'oukalani con impressioni e comunicazioni ufficiali, che sono state un'importante fonte d'informazioni per questo capitolo. Di particolare interesse, fu il riconoscimento da parte del Regno delle Hawaii dell'impero Giapponese quale stato sovrano, riconoscimento che all'epoca non era stato ancora dato da nessuno stato. Non potendo presentare, qui, tutto il viaggio rimando al capitolo sui rapporti tra il Regno delle Hawaii e il Regno d'Italia per un approfondimento¹⁵⁷. Il viaggio di Kalākaua aveva, secondo Beamer, tre principali obiettivi: 1) assicurare l'immigrazione di gruppi etnici affini per contribuire ad aumentare la popolazione hawaiana in declino, 2) rafforzare le relazioni diplomatiche del Regno hawaiano in tutto il mondo e 3) aumentare la conoscenza degli altri paesi a scopi politici (2014: 176). Durante questo viaggio Kalākaua cercò di porre le basi per la costruzione una federazione panpacifico tra le Hawaii, il Giappone e gli stati della Polinesia, «he (Kalākaua) envisioned a *lei* (collana di fiori) draped over the Pacific, an alliance in which each member nation provided protection and diplomatic representation to the others» (Beamer: 177). L'esposizione a tante culture, forme di governo e tradizioni religiose ebbe un forte impatto sul *mō'i* che tornato in patria, oltre a considerare l'introduzione del buddismo nel regno, avviò numerosi cambiamenti sociali mirati a contrastare la consolidata influenza dei missionari e riportare in vigore le tradizioni hawaiane. Tra questi, secondo Noenoe Silva i più significativi furono la creazione del *Papa Kū'auhau o Nā Ali'i Hawai'i* – il Comitato per le genealogie dei capi hawaiani e l'istituzione del *Hale Nauā* una società segreta mirata a riaffermare l'antico sapere hawaiano in combinazione con la promozione e l'avanzamento della scienza moderna, delle arti e della letteratura. «Clearly the Hale Nauā was drawing on science to argue that traditional Hawaiian knowledge systems such as genealogies were more intellectually sound than missionary theology» (Beamer: 184). Il viaggio di Kalākaua non modificò i rapporti solo con missionari cattolici, che persero il suo favore, ma destabilizzò anche le alleanze internazionali; infatti il re cambiò la sua posizione nei confronti degli Stati Uniti, investendo i suoi sforzi

¹⁵⁶ Kalakaua's Tour Around The World (A Sketch Of Incidents Of Travel) By The P.C. Advertiser Co. Honolulu, 1881

¹⁵⁷ Si veda il capitolo Passati improbabili - Hawaii for Hawaiians: Hawaiian Youth Abroad Program per un approfondimento.

nella promozione di un governo e un paese più indipendente, percorso che aveva constatato essere realizzabile visitando paesi quali il Siam e il Giappone che non dipendevano dai missionari o da potenze straniere.

8.4 1887: La Costituzione della Baionetta

Nel 1876, cinque anni prima della partenza di Kalākaua, venne siglato un Accordo di Reciprocità tra il Regno delle Hawaii e gli Stati Uniti che cedeva per un periodo di 7 anni il controllo di Pearl Harbor agli Stati Uniti, in cambio dell'eliminazione dei dazi doganali sullo zucchero hawaiano. Kalākaua era reticente, ma i produttori di canna da zucchero erano fortemente favorevoli. Tuttavia, il trattato non fu sufficiente a rassicurare i proprietari delle piantagioni, che durante l'estate del 1887, mentre la legislatura era fuori sede, si organizzarono per deporre il re. Una minoranza di sudditi del Regno hawaiano e di cittadini stranieri, principalmente uomini d'affari statunitensi, fondò la "Lega Hawaiana". La motivazione della rivolta, era: «native [was] unfit for government and his power must be curtailed» (Sai; 59). Ritenendo il monarca nativo inadatto a governare, scrissero una costituzione e con il supporto dell'organizzazione para-militare Honolulu Rifles presero il controllo di Honolulu obbligando il re Kalākaua a firmare la nuova costituzione passata alla storia come "La Costituzione della Baionetta". Gli Honolulu Rifles – le Carabine di Honolulu, erano un'organizzazione para-militare fondata nel 1884 da un gruppo di non kānaka maoli, riconosciuta dal governo con l'approvazione del Gabinetto e di Kalākaua – che ne aveva persino suggerito il nome. L'ironia della sorte volle, che proprio questo gruppo oltre ad allearsi con il Partito Missionario e costringere il Re a firmare la Costituzione del 1887, che lo spogliò di gran parte del suo potere, svolgerà un ruolo cruciale nel successivo colpo di stato.

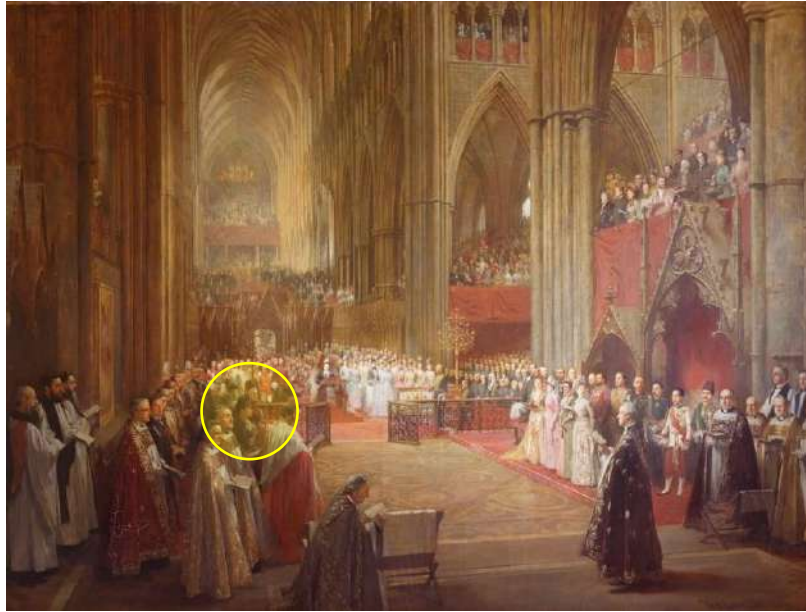


Imm: Honolulu Rifles, 1 luglio 1881, archivi di Stato, Honolulu

La “nuova” costituzione, imposta a forza, tolse il potere al re mettendolo nelle mani della Camera dei Nobili, che non sarebbero più stati scelti dal re, ma eletti. In questo modo era la Camera dei Nobili a controllare il gabinetto che a sua volta controllava il re. La Costituzione “della Baionetta” scritta da un gruppo di non Kānaka Maoli avrebbe governato il popolo hawaiano per sei anni: «Meant the abrupt and nearly total termination of any executive power or royal authority» (Osorio citato da Van Dyke: 123). Il vero scopo della Lega era di neutralizzare il potere del voto nativo in modo da prendere il controllo del governo per favorire i propri interessi economici; infatti la “nuova” Costituzione impose nuovi criteri di voto. Per votare per la camera dei Nobili, era necessario essere un cittadino contribuente, almeno ventenne, di origine o discendenza hawaiana, americana o europea, in grado di leggere e comprendere un normale giornale in lingua hawaiana, inglese o un’altra lingua europea, risiedere nel Regno da tre anni, possedere almeno 3000 dollari in proprietà tassabili o avere un reddito annuo di 600 dollari; gli stessi requisiti erano richiesti per gli elettori per la Camera dei rappresentanti tranne il reddito di proprietà (Van Dyke: 145). Questi requisiti, soprattutto quello sul reddito di proprietà, eliminarono dall’elettorato gran parte della popolazione nativa e una buona parte della popolazione di origine asiatica, consegnando nelle mani della minoranza straniera la camera dei Nobili; mentre, il requisito sulla conoscenza di una lingua europea, permise di far entrare nell’elettorato gli immigrati portoghesi, più propensi a favorire un governo non nativo. «The Bayonet Constitution allowed the whites political control without requiring that they swear allegiance to the king. Indeed, the constitution remove every paradox that previously confounded *haole* citizens and other white residents by making the nation belong to them without requiring that they belong to the nation» (Osorio; 197)¹⁵⁸.

Si ipotizza che dietro a questo primo tentativo vi fosse la connivenza di alcuni politici americani, visto che quattro anni più tardi il congresso americano avrebbe passato la legge McKinley che eliminò i dazi d’importazione sullo zucchero proveniente da ogni parte del mondo. La legge McKinley aveva un duplice aspetto, mentre toglieva i dazi doganali riconosceva un prezzo di due centesimi al pound per lo zucchero nazionale. Se le Hawaii fossero state annesse agli Stati Uniti, lo zucchero hawaiano avrebbe goduto di un prezzo superiore e avrebbe rilanciato l’economia e arricchito i proprietari terrieri. Da qui la necessità di un colpo di stato per abbattere una monarchia, che negli anni aveva ricercato e creato alleanze internazionali, venendo riconosciuta dall’aristocrazia mondiale. Il Regno delle Hawaii era l’unico stato della Polinesia ad intrattenere rapporti diplomatici con i paesi europei ed essere riconosciuto a livello internazionale. Lo dimostra l’invito a partecipare ai festeggiamenti a Londra per il giubileo dei 50 anni della regina Vittoria dove la regina Kapi’olani con la principessa Lili’uokalani vennero ricevute con tutti gli onori e accolte nella Abbazia di Westminster accanto alle altre famiglie reali europee.

¹⁵⁸ Anche citato da Van Dyke in *Who Owns the Crown Lands?*, University of Hawaii Press, 2007, p. 146.



Queen Victoria's Golden Jubilee Service, Westminster Abbey, 21 June 1887 (1887–1890) di William Ewart Lockhart (cerchiata in giallo la principessa Lili'uokalani)

Il Regno delle Hawaii si percepiva al pari dei grandi imperi europei e ben conosceva le dinamiche della politica internazionale. Il Re Kalākaua nel suo viaggio intorno al mondo aveva accumulato conoscenze e stretto legami con figure storicamente rilevanti dei vari paesi visitati, comprendendo che per detenere il potere avrebbe dovuto dimostrare la propria nobiltà e diritto di sovranità attraverso i simboli e l'etichetta dei sovrani europei, mantenendo tuttavia vive e visibili le tradizioni polinesiane, fonte della sua sovranità, che lo riconoscevano intermediario tra il suo popolo e gli *akua*.

8.5 “Coup d'etat” gennaio 1893

La costituzione della Baionetta, contribuì alla creazione di un'oligarchia di proprietari di piantagioni di origine straniera e uomini d'affari, limitando e annullando il potere esecutivo del sovrano; rendendo i membri del gabinetto soggetti votanti nella Camera dei Nobili e consentendo alla legislatura di sciogliere qualsiasi gabinetto con una maggioranza semplice; garantendo il voto agli stranieri “bianchi” senza doversi naturalizzare e creando, in questo modo, un “elettorato speciale” composto da uomini di discendenza hawaiana ed europea che sapessero leggere e scrivere in inglese o in qualsiasi lingua europea, che possedessero proprietà private (Silva 2004:126). Osorio, afferma che la costituzione della Baionetta rappresenta *“the first time that democratic rights were determined by race in any hawaiian constitution”*. La popolazione Kānaka, dopo un tentativo fallito di ridare il potere nelle mani di Kalākaua e rovesciare il governo, guidato da Robert Wilcox (Wilikoki) nel 1889 persistette nella sua opposizione alla costituzione imposta al re con la forza fino alla morte di Kalākaua nel 1891. L'erede designata era la Principessa Lili'oukalani sorella di Kalākaua, determinata a rafforzare il potere della monarchia. Nel

gennaio del 1893, Lili'oukalani era in procinto di proclamare una nuova Costituzione che avrebbe restituito il potere nelle mani del monarca, limitando l'elettorato ai "sudditi" maschi nati alle Hawaii o naturalizzati, trasformando la Camera dei Nobili in una rappresentanza di 24 individui nominati dal monarca a vita piuttosto che eletti da proprietari di immobili o terre ed aumentando i membri della Camera dei Rappresentanti da 24 al 48. Anche se i Kānaka controllavano ancora il governo con 25 dei 48 seggi tra Camera dei Nobili e dei Rappresentanti nel governo del 1892-93, Liliou'kalani stava agendo in base alle pressioni da parte della popolazione nativa pervenute dall'inizio del suo regno; vennero raccolte e archiviate più di 6500 petizioni (Liliou'kalani [1898]1990: 230) provenienti da tutto l'arcipelago, dirette alla Regina, in cui i sudditi chiedevano una nuova costituzione che restituisse potere al monarca. Nel testo *Hawaii's Story by Hawaii's Queen* pubblicato nel 1898 e ristampato nel 1997, è la stessa Liliou'kalani ad affermare che stava agendo "*to restore some of the ancient rights of my people*".

Tuttavia, prima che la regina promulgasse la nuova costituzione, il 17 gennaio del 1893, un gruppo di 13 latifondisti di origine straniera¹⁵⁹ formarono un'organizzazione chiamata the Annexation Club's Committee of Safety, e con l'aiuto del ministro americano John Leavitt Stevens presero il potere. I membri del Club dell'annessione si dichiararono in pericolo perché minacciati dalla nuova Costituzione: con questo stratagemma il ministro Stevens ordinò alla fregata USS Boston di attraccare a Honolulu per proteggere gli americani presenti ordinando alle truppe armate statunitensi (160 soldati) di schierarsi davanti al palazzo del Governo e allo 'Iolani Palace, per un'azione intimidatoria. Ciò che avvenne fu in realtà un colpo di Stato, i membri del Club per l'Annessione presero possesso del palazzo del governo e proclamarono l'abrogazione della monarchia hawaiana e l'istituzione di un governo provvisorio guidato da Stanford Dole. La regina, per evitare uno spargimento di sangue, rinunciò a proclamare la nuova Costituzione, ma non abdicò rifiutandosi di riconoscere il nuovo governo, e scelse di affidarsi al diritto interazionale per ristabilire la monarchia, consegnando¹⁶⁰ la sua sovranità al presidente degli Stati Uniti.

"I, Lili'uokalani, by the Grace of God and under the constitution of the Hawaiian Kingdom, Queen, do hereby solemnly protest against any and all acts done against myself and the constitutional government of the Hawaiian Kingdom by certain persons claiming to have established a Provisional Government of and for this Kingdom.

That I yield to the superior force of the United States of America, whose Minister Plenipotentiary, His Excellency John L. Stevens, has caused United States troops to be landed at Honolulu and declared that he would support the said Provisional Government.

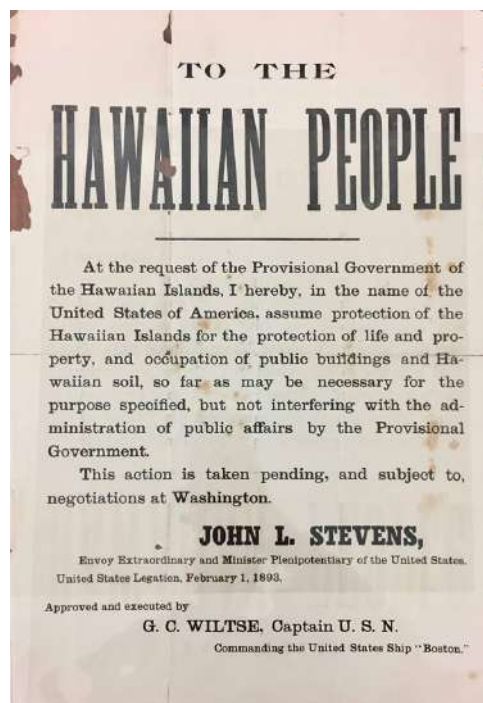
¹⁵⁹ Lorrin A. Thurston nato alle Hawaii di discendenza statunitense, come William. R. Caste, William O. Smith, A. S. Wilcox, insieme a William C. Wilder cittadino statunitense come Henry E. Cooper, F.W. McChensey, Theo F. Lansing e John A. McCandless, e Crister Bolte tedesco naturalizzato, Henry Waterhouse Tasmano naturalizzato, Andrew Brown Scozzese e H.F. Glade Tedesco.

¹⁶⁰ <https://www.studenthandouts.com/texts/historical-documents/queen-liliuokalani-hawaii-abdication-statement.htm>

*Now, to avoid any collision of armed forces and perhaps loss of life, I do, under this protest, and impelled by said forces, **yield my authority until such time as the Government of the United States shall, upon the facts being presented to it, undo the action of its representative and reinstate me in the authority which I claim as the constitutional sovereign of the Hawaiian Islands.***"

January 17, 1893

Lili'oukalanani non si arrese al governo provvisorio ma, temporaneamente, agli Stati Uniti, fino a quando il governo statunitense non avesse valutato i fatti e fatto giustizia. Questo è un aspetto fondamentale per il riconoscimento odierno della sovranità hawaiana (Sai 2011; 75). L'accordo esecutivo firmato dalla regina Lili'uokalani il 17 gennaio 1893, vincolava legalmente il presidente Cleveland e i suoi successori in carica, incluso il presidente Trump, ad amministrare il Regno hawaiano sotto la legge hawaiana, non sotto la legge statunitense, in virtù di un'assegnazione temporanea e condizionata del potere esecutivo, effettuata sotto minaccia da parte delle forze statunitensi illegalmente sbarcate in territorio hawaiano. Intanto il Club per l'annessione occupò il palazzo del governo, Ali'iolani Hale e si autoproclamò governo provvisorio delle Hawaii; nell'arco di un'ora venne riconosciuto dal ministro statunitense Stevens, un annessionista convinto che la monarchia hawaiana fosse un "assurdo anacronismo¹⁶¹", un impedimento al buon governo e alla prosperità delle isole.

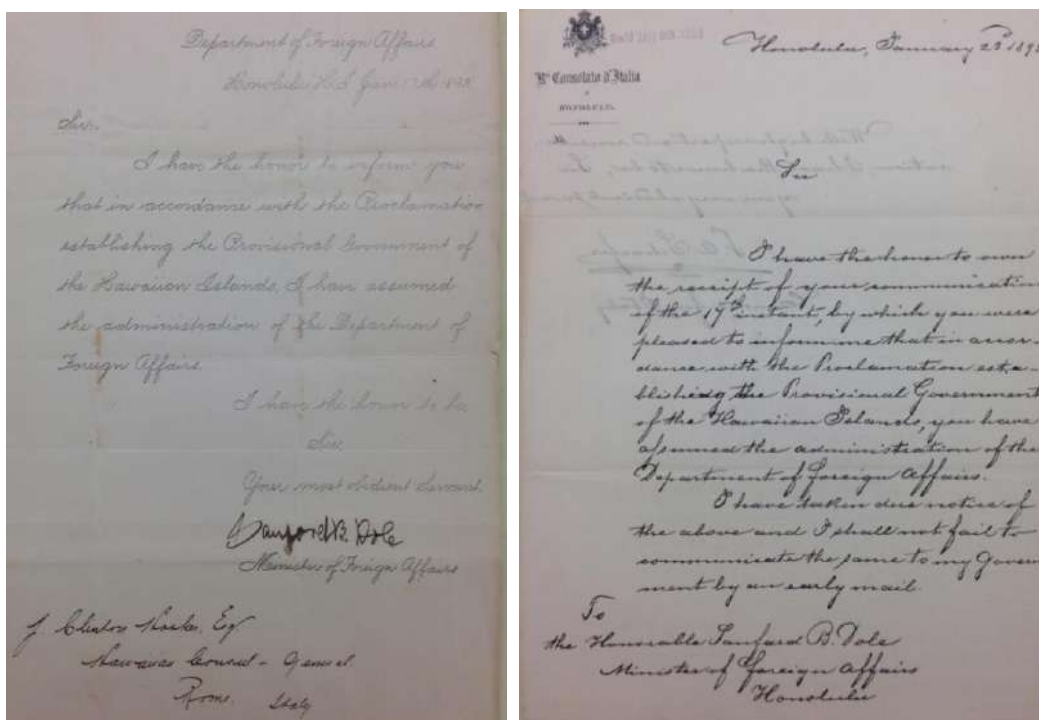


Imm: Original broadside message " To The Hawaiian People" from US Minister John Leavitt Stevens, 1 February 1893. William Owen Smith Papers, Hawai'i State Archives, (courtesy of Ron Williams Jr.).

¹⁶¹ Lettera del Ministro Stevens al Segretario di Stato statunitense datata 19 novembre 1892.

Non era la prima volta che le truppe statunitensi marciavano sul suolo hawaiano: Kuykendall ricorda quando nel 1874 le truppe americane riportarono ordine dopo i disordini per l'elezione di Kalākaua al posto della Regina Emma e quando nel 1889 truppe della Uss Adams marciarono sulla città di Honolulu per sedare la rivolta condotta Robert Wilcox e Robert Boyd per ripristinare il potere del *mō'i* contro la Costituzione della Baionetta. Come spiega bene Van Dyke «the economic e social links between Hawai'i and the United States grew in intensity during the years, with the interest of the Western sugar planters to develop and protect markets for their crops in the United States and the interest of the United States in developing a port at Pearl Harbor driving this relationship» (2007:155).

In ogni caso, il neonato governo delle Isole Hawaiiane, iniziò ad informare i consolati stranieri presenti sul territorio del trasferimento del potere governativo; qui di seguito riporto alcune lettere ritrovate durante la ricerca sul campo negli Archivi di Stato di Honolulu. La lettera datata 17 gennaio 1893 informa il consolato del Regno d'Italia ad Honolulu della proclamazione del governo provvisorio e dell'incarico della gestione del dipartimento degli esteri affidato a Stanford Dole. Accanto, la lettera datata 23 gennaio 1893 di risposta da parte del Console Italiano a Honolulu che provvede a comunicare il cambio di governo al Regno d'Italia. La premeditazione del colpo di stato si evince dalla celerità con la quale le comunicazioni ai numerosi governi, con i quali il Regno delle Hawaii intratteneva rapporti, avvennero.



Di seguito riporto altre due lettere, ritrovate negli archivi di stato, la prima datata 20 gennaio 1893 che informa della abrogazione della monarchia hawaiana il Consolato Generale Hawaiiano a Roma in virtù della Proclamazione del 17 gennaio; e del fatto che il Governo Provvisorio è diventato *de facto* il nuovo governo delle Isole Hawaii riconosciuto dai rappresentanti diplomatici e consoli delle potenze straniere

residenti a Honolulu, viene allegata copia della Proclamazione e lettera di riconoscimento. Segue la risposta del Console Generale delle Hawaii a Roma, che conferma la ricezione della missiva e si sottomette alle decisioni del nuovo governo, impegnandosi ad informare le autorità italiane.

Department of Foreign Affairs
Honolulu, January 20, 1893

Sir,

I have the honor to inform you that by virtue of a Proclamation publicly made on the 17th instant, the Monarchy of the Hawaiian Islands was abrogated, and a Provisional Government established in its stead, and recognized as the de facto Government of the Hawaiian Islands, and moral support accorded thereto by all the Diplomatic and Consular Representatives of Foreign Powers resident at Honolulu; and further, that under said Proclamation I did on that day assume the duties of Minister of Foreign Affairs in addition to that of President of the Provisional Government.

Copies of the Proclamation and letters of recognition are herewith enclosed for your information.

I have the honor to be, Sir,
Your most obedient servant

Sanford Dole
Minister of Foreign Affairs

[Signature]
Hawaiian Consul General

Consulate General of Hawaii
Rome 17th March 1893

Sir

I have the honor to inform you that I have received your despatch under date 17th January last, that in accordance with the Proclamations establishing the Provisional Government of the Hawaiian Islands you have assumed the administration of the Department of Foreign Affairs.

I have the honor to be Sir,
Your most obedient servant

J. L. Hooker
Consul General of Hawaii

[Signature]
Minister of Foreign Affairs
Honolulu

Senza il supporto militare e diplomatico degli Stati Uniti, sarebbe stato incerto il risultato di questa rivolta, secondo ricercatori kanaka maoli come Beamer, Sai ed Osorio e non kanaka come Coffman la ragione del coinvolgimento statunitense nel colpo di stato era l'imminente scadenza, nel 1894, del rinnovato Trattato di Reciprocità del 1887, che riconosceva l'uso esclusivo di Pearl Harbor agli Stati Uniti. L'insenatura naturale di Pearl Harbor, conosciuta in hawaiano come *Wai Momi* (acque di perle), ha sempre attirato l'interesse militare statunitense già dal 1790. Tom Coffman in *Nation Within* parla di una cospirazione: «It was a two-layered conspiracy that was carried out not only within Honolulu, but within the few square blocks of Capitol Hill, the State Department and the White House» (2016: 118). Infatti, come riporta Beamer nell'estate del 1892 membri del Club per l'Annessione si erano incontrati con il Segretario di stato e della difesa degli Stati Uniti ottenendo la garanzia del supporto statunitense alle loro azioni. Intanto il Ministro Stevens il 1° febbraio del 1893 dichiarò le Hawaii protettorato statunitense. Appena informato dei fatti il neoletto Presidente degli Stati Uniti, Grover Cleveland, disconobbe il protettorato e nel marzo del 1893 avviò un'indagine parlamentare per capire quello che era successo alle Hawaii. Il parlamentare James H. Blount della Georgia, viene incaricato di "*investigate the events surrounding the overthrow of the constitutional head of the Hawaiian Kingdom and the involvement of Us officials.*" L'indagine di James Blount fu dettagliata e precisa, trascorse più di quattro mesi alle Hawaii ascoltando testimonianze, interviste, lettere, dichiarazioni giurate e altri documenti, tra cui la "Dichiarazione della Lega patriottica hawaiana"; partecipò ai numerosi raduni della

popolazione hawaiana che si stava organizzando¹⁶² per contrastare “l’ingiustizia” – *aoie pono*¹⁶³ - nei confronti del legittimo sovrano hawaiano e della monarchia. Oggi è grazie ai lavori di Noenoe Silva, che si è largamente occupata dello studio, dell’analisi e della ricerca dei movimenti anti-annessionisti hawaiani, *Hui Kālai’āina* e *Hui Aloha ‘Āina*, che abbiamo dati e informazioni relativi al coinvolgimento politico dei nativi hawaiani, i quali riuscirono nella raccolta di 40,000 firme a favore di una petizione contro l’annessione a cui Blount fece riferimento nel suo rapporto.

L’indagine presentata al Presidente con il nome di Blount Report¹⁶⁴ concluse che senza il sostegno militare e il supporto diplomatico degli Stati Uniti il rovesciamento del legittimo governo delle isole non avrebbe avuto successo, informa inoltre che il governo provvisorio non aveva il sostegno popolare e che il Ministro Steven con le sue azioni violò sia i trattati tra le due nazioni che il diritto internazionale. "Il rapporto Blount" fornì le prove che confermarono, ufficialmente, la complicità degli Stati Uniti nel rovesciamento del governo delle Hawaii. Blount concluse che il ministro degli Stati Uniti alle Hawaii John L. Stevens aveva svolto attività partigiane non autorizzate, cospirando con i ribelli e promettendo la protezione degli Stati Uniti, compreso lo sbarco dei marines americani sotto falso pretesto e che la rivoluzione fu portata avanti contro la volontà della maggioranza della popolazione hawaiana. Il risultato dell’indagine, giunta nel dicembre del 1893, spinse il presidente Cleveland, un democratico non espansionista, a rifiutare la proposta di un trattato di annessione sottomessa dal Governo Provvisorio e a perseguire la strada del re-insediamento della regina Lili’uokalani. Dopo quasi un anno di negoziazioni con la regina, che non voleva cedere alla richiesta statunitense di concedere la grazia ai “ribelli” responsabili del rovesciamento, venne firmato “*l’Agreement of restoration*” un accordo per la restaurazione della monarchia hawaiana. Il 18 dicembre del 1893 il Presidente Cleveland si rivolse al Congresso presentando la relazione di Blount, definendo il rovesciamento del governo "un atto di guerra, commesso con la partecipazione di un rappresentante diplomatico degli Stati Uniti e senza l'autorità del Congresso"¹⁶⁵ affermando che il governo provvisorio doveva la sua esistenza a un'invasione armata da parte degli Stati Uniti.

Qui un estratto della relazione presentata al congresso tradotta ai fini di questa ricerca:

“Lo sbarco delle truppe americane sul territorio di Honolulu con la scusa di proteggere dalla presunta minaccia un gruppo di cittadini statunitensi è un atto di guerra. Se realmente ci fosse stato un pericolo per gli americani, le truppe si sarebbero dovute disporre nelle vicinanze delle dimore e proprietà dei cittadini non con le armi spiegate davanti al palazzo reale e al governo hawaiano. Il possesso del

¹⁶² Rimando al capitolo “Passati improbabili” per un approfondimento sulla risposta nativa al colpo di stato con la costituzione della Lega Patriottica Hawaiana e la presentazione al Governo statunitense di una raccolta di firme (Ku’e Petition) contro l’annessione delle Hawaii agli Stati Uniti.

¹⁶³ Termine utilizzato da molti degli intervistati durante la ricerca sul campo nella descrizione del colpo di stato.

¹⁶⁴ http://kapalama.ksbe.edu/faculty/jachun/Scanned%20in%20Readings/Blount_Report.pdf.

¹⁶⁵ Overthrow of Hawaii Resolution, Pub.L. No. 103-150, 1993 U.S.C.A.N. (107 Stat.) 1510, 1511

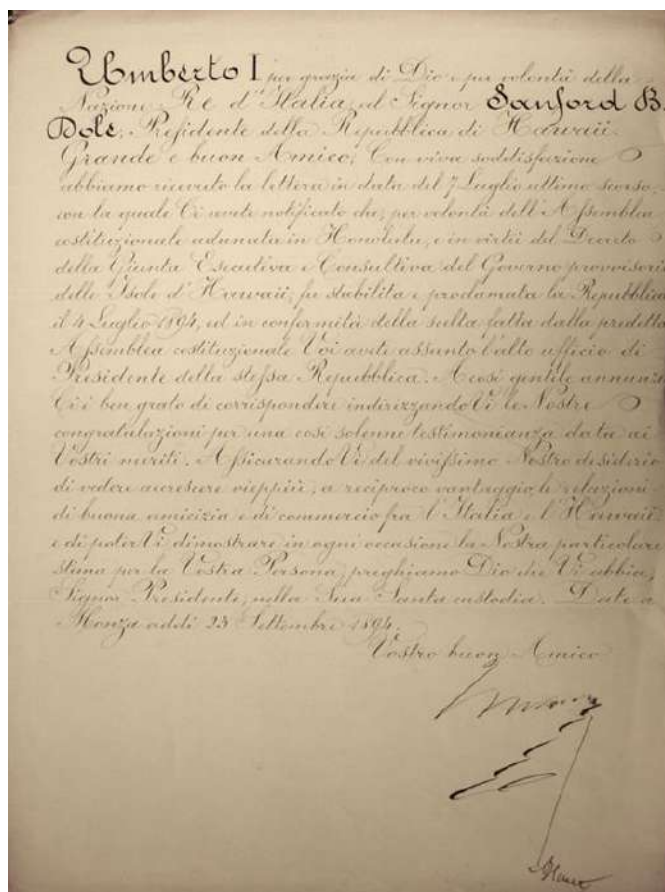
territorio delle isole Hawaii è stato preso dalle forze statunitensi senza il consenso o la richiesta del governo delle isole, o di altre parti tranne il ministro degli Stati Uniti presente sulle isole per cui l'occupazione militare di Honolulu non ha giustificazione¹⁶⁶.”

Purtroppo, il mandato di Cleveland terminò senza che fosse riuscito a vincere la resistenza delle lobbies finanziarie che propugnavano l'espansione americana nel Pacifico. A quel tempo gli Stati Uniti avevano già diverse colonie tra cui: Guam, Samoa, le isole Midway e le Filippine. Nonostante il suo supporto per il reinsediamento della corona hawaiana, Cleveland finì per abdicare le proprie responsabilità lasciando la decisione nelle mani del Congresso, al cui interno vi erano molti pro-annessionisti convinti della necessità di un piano d'espansione nel mercato asiatico. (Silva; 134) Il 7 febbraio del 1894 la Camera dei Rappresentanti degli Stati Uniti “*resolved that there should be neither restoration of the Queen nor annexation to the United States*” (Van Dyke; 170).

Intanto, nel 1895 il Governo Provvisorio approvò il *Land Act*, una legge che revocava la maggior parte delle leggi e del sistema fondiario del Regno delle Hawaii. Nelle sue 41 pagine il *Land Act* riclassificò e riordinò le terre e modificando radicalmente il sistema fondiario. Inoltre, sempre il *Land Act*, accorpò le Terre della Corona alle Terre del Governo sotto il nome di *Public Land*: in questo modo in neonato governo riuscì a “*erase any notions of genealogical connection and constitutionally vested rights to those lands*” (Beamer; 219). Come vedremo, nei capitoli successivi, la validità dei titoli di proprietà della terra hawaiana si rivelerà un rompicapo per i governi che si sono succeduti. Una larga parte della popolazione aborigena, oggi, continua a sostenere che lo Stato delle Hawaii non abbia il pieno, o assoluto titolo sulle terre e quindi non abbia diritto di venderle.

La restaurazione della monarchia hawaiana non ebbe mai luogo e il 4 luglio 1897, data scelta non a caso, dopo un ennesimo cambio di presidenza statunitense, i membri del Club per l'annessione inaugurarono la Repubblica delle Hawaii e Dole si autoproclamò nuovamente presidente. È interessante notare l'immediato riconoscimento del nuovo governo hawaiano da parte di numerosi paesi stranieri; nell'archivio di stato di Honolulu ho rinvenuto uno scambio di missive tra il Re d'Italia Umberto I e il Presidente Dole, in particolare, una lettera ufficiale firmata dal Re d'Italia in cui ci si congratula con “il grande e buon amico”, Signor Dole, per la sua nomina a Presidente della Repubblica delle Hawaii.

¹⁶⁶ Ibid traduzione dell'autrice



La prima cosa che il neonato governo fece fu cambiare le regole elettorali. Riconobbe il diritto di voto solo agli uomini che dimostrassero di avere proprietà private e fatto un giuramento contro la monarchia inoltre inserirono il requisito della conoscenza scritta e orale della lingua inglese: questo eliminò di fatto dalla partecipazione alla vita politica della neonata Repubblica più dell'80% della popolazione nativa. Fu una terribile battuta d'arresto alla libertà d'espressione politica kanaka maoli, soprattutto, ma non solo per le donne, basti pensare che le donne, nella legislatura hawaiana, potevano votare già nel 1840 anche se solo per la Camera dei Nobili e che il Re Lunalilo nel 1870 aveva proposto al governo il suffragio universale. Un'altra importante azione intrapresa dalla Repubblica fu quella d'inserire l'articolo n.95 "Miscellaneous Provisions" nella Costituzione della Repubblica. L'articolo 95 definì le Terre della Corona, proprietà della Repubblica delle Hawaii e le rese inalienabili, entrando così in possesso di un milione di acri pari a quasi un quarto del territorio hawaiano di proprietà della monarchia hawaiana. In questo modo tutte le terre messe da parte da Kamehameha III per i suoi eredi vennero espropriate senza alcuna compensazione e trasformate in proprietà del governo provvisorio della Repubblica delle Hawaii¹⁶⁷. All'epoca dei fatti le Terre della Corona, in gran parte affittate, di proprietà del sovrano, la regina Lili'oukalani, producevano un fatturato annuale pari a \$ 49,268.75 (H. G. Allen 1982:318 citato da VanDyke).

¹⁶⁷ King Samuel P., History of Crown Lands May Determine Their Future, Honolulu Star-Bulletin, December 23, 1994, p. A-13, citato da Van Dyke, Who Owns the Crown Lands of Hawaii?, University of Hawaii Press, 2007, p.175

Quello della Repubblica delle Hawaii fu un governo non eletto, ma autoproclamato, non rappresentato da alcun cittadino nativo, che in base alla legge internazionale non avrebbe avuto il potere legislativo di consegnare le Hawaii agli Stati Uniti; cosa che avvenne cinque anni dopo con l'annessione delle Hawaii al territorio statunitense. Tuttavia, una parte dell'amministrazione statunitense continuava a volere l'annessione delle Hawaii, fu così che nel 1898 venne emanata la *Newlands Resolution*, con la quale il governo statunitense si sostituì al Regno delle Hawaii con una risoluzione congiunta approvata dal Congresso americano. Questa risoluzione non fu un trattato tra due Stati, bensì un accordo tra la Camera dei Rappresentanti e il Senato, quindi una legge nazionale limitata al territorio statunitense. Molti sono i fattori da prendere in considerazione per giustificare questa forzatura nelle leggi statunitensi, uno di questi è indubbiamente il momento storico. Gli Stati Uniti avevano appena dichiarato guerra alla Spagna che stava combattendo una guerra d'indipendenza con Cuba e le Filippine, gli Stati Uniti necessitavano di una base di rifornimento e le Hawaii rispondevano a tutte le necessità geostrategiche del momento. Nel giugno del 1898, quando si aprì il dibattito sulle Hawaii, il parlamentare texano Thomas H. Ball dichiarò: «L'annessione delle Hawaii per mezzo di una risoluzione congiunta è anticostituzionale, inutile e imprudente»¹⁶⁸. L'assistente pro-tempore del procuratore generale degli Stati Uniti Douglas W. Kmiec concluse, nel 1988, che «it was unclear which constitutional power Congress exercised when it acquired Hawai'i by joint resolution» (Sai 2013: 91). Ancora oggi, «the legality of this action therefore continues to be debated by academics Hawaiian organizations and legal experts» (Beamer 2014:195). Keanu Sai conferma nel testo *Ua ma uke ea*, che esiste una solida base giuridica per ritenere che le Hawaii continuino ad essere uno Stato sovrano ai sensi del diritto internazionale, anche se annesse unilateralmente agli Stati Uniti mediante una risoluzione congiunta. Secondo Eyal Benvenisti, docente di diritto internazionale all'università di Cambridge, il supporto alla solida base legale di cui parla Sai è il principio di sovranità inalienabile su un territorio che sancisce i vincoli che la legge internazionale impone allo stato occupante (Sai 2013: 95). Proprio su queste evidenze i gruppi di sovranità hawaiani si muovono oggi a livello internazionale. Il percorso legale è semplice: se il Regno delle Hawaii è stato illegalmente annesso dagli Stati Uniti, vuol dire che la presunzione di esistenza di uno Stato indipendente chiamato Regno delle Hawaii è concreta, seppur mancante di un governo rappresentativo. In altri termini la continuità di esistenza del Regno delle Hawaii è garantita sotto la legge internazionale anche se è stato illegalmente e lungamente occupato dagli Stati Uniti dal 1898. Bardford Morse e Kazi Hamid in un articolo intitolato *American Annexation of Hawaii: An Example of the Unequal Treaty Doctrine* scrivono:«(United States) has forcefully occupied the nation of Hawaii for almost a century during which time it has effectively displaced the legitimate government» (1990; 449).

¹⁶⁸ Ball, T. 1898. Against the annexation of Hawai'i: speech of the Hon Thos. H. Ball of Texas, House of Representatives, Wednesday, June 15th, 1898, 18. <<http://hawaiiankingdom.org/blog/page/18/>> [04/05/2017]

8.6 Cent'anni di occupazione: il tradimento dell'*aloha*

Uno dei primi luoghi in cui sono stata accompagnata alle Hawaii è il mausoleo di *Mauna 'Ala* ad Honolulu; il mio accompagnatore un "*cultural practitioner*" kanaka maoli, ha subito voluto informarmi che questo mausoleo, che dovrebbe custodire i resti mortali degli *ali'i nui* era un luogo di "*mana*". Dico dovrebbe poiché è convinzione comune, e con comune intendo, della maggior parte delle persone con cui ho avuto occasione di parlare durante il campo, che le ossa (*'iwi*) siano state trafugate e portate in altri luoghi, segreti ai molti, conosciuti solo da coloro che hanno la responsabilità di proteggerle. Il motivo per cui il mausoleo è così importante per la popolazione Kanaka Maoli non è perché custodisce il *mana* dei capi, ma poiché è l'unico luogo dell'arcipelago dove la bandiera del Regno delle Hawaii può ancora sventolare solitaria non sovrastata dalla bandiera americana (grazie alla risoluzione n.28).



Imm: Mausoleo di Mauna 'Ala, Honolulu, marzo 2017 (foto dell'autrice).

Questo mausoleo in cima ad una collina recintato da una cancellata di ferro, che sovrasta la città di Honolulu rappresenta l'unica reminiscenza di quello che fu il Regno sovrano delle Hawaii prima del colpo di stato. *Mauna 'Ala* non custodisce solo il passato, rappresenta un legame con il presente un luogo di "*mana*", nel senso di fonte costante d'ispirazione alla lotta per il riconoscimento di un popolo indipendente e sovrano. Una nazione che ha visto la sua cultura, lingua e passato essere lentamente soffocato, rimosso chirurgicamente prima dalla storia e poi dalla memoria collettiva. Dal momento del colpo di Stato nel 1893 fino al 1959, quando le Hawaii divennero ufficialmente e illegalmente il 50° stato degli Stati Uniti, l'obiettivo fu sempre quello di de-hawaianizzare la popolazione nativa facendola diventare americana. Sai si riferisce a questo processo con il termine "de-nazionalizzazione". Attraverso una campagna di propaganda di grande successo, il programma scolastico nel 1908 riuscì, a far dimenticare l'esistenza storica del Regno delle Hawaii.

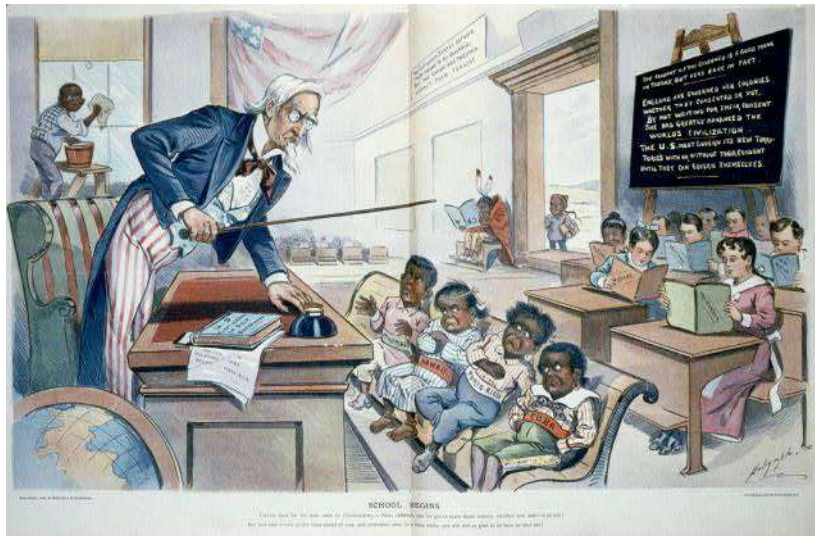


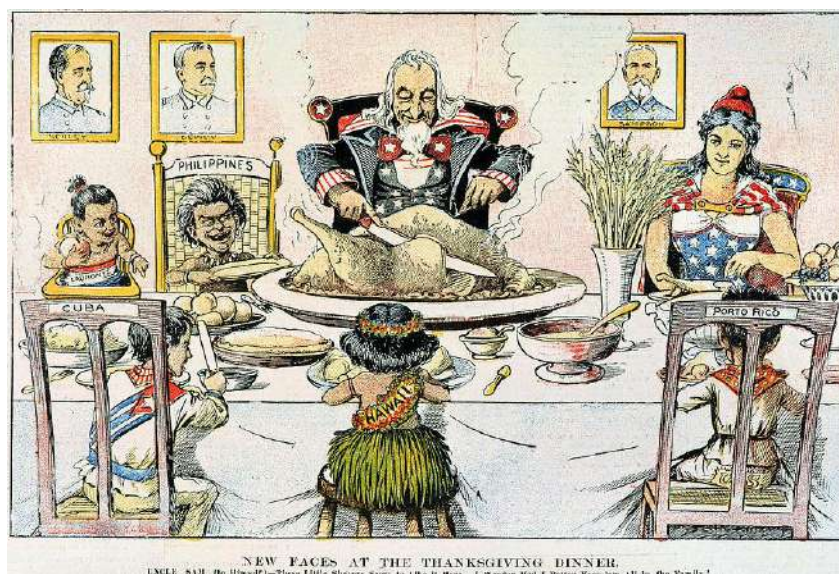
Immagine: fumetto intitolato – School Begins - che rappresenta gli Stati Uniti, i suoi territori e stati come studenti di una classe che mostra lo zio Sam che insegna a un gruppo di caricature infantili raffiguranti le Hawaii, Cuba, Porto Rico e le Filippine in prima fila. Gli "studenti più avanzati" di Texas, California e Alaska siedono nella parte posteriore della classe, mentre lo studente afroamericano è costretto a pulire le finestre, lo studente nativo americano è confinato in un angolo e legge un libro al contrario, e lo studente cinese viene lasciato fuori dalla porta. Louis Dalrymple, rivista Puck, 1899, Library of Congress.

Con la costituzione della Repubblica delle Hawaii, il governo passò una legge che stabilì la lingua inglese quale mezzo e fondamento dell'istruzione in tutte le scuole pubbliche e private. Già nel 1896 la Board of Education nel *Report of the Minister of Public Instruction*¹⁶⁹ affermava: “*Schools taught in the Hawaiian language have virtually ceased to exist and will probably never appear again in a Government report. [...] The gradual extinction of a Polynesian dialect may be regretted for sentimental reasons, but it is certainly for the interest of the Hawaiians themselves.*” La lettura di questo rapporto governativo evidenzia come il governo coloniale portasse avanti una politica discriminatoria nei confronti dei Kānaka Maoli che si trovavano in continua opposizione con il governo autoeletto. La scomparsa della lingua hawaiana fu lenta, ma graduale, l’uso dell’hawaiano fu bandito dalle scuole dal 1896 al 1986. La trasformazione della società hawaiana dopo il 1893 non ebbe effetti solo sulla lingua: il cambio di governo rimosse l’autorità del più importante *ali’i* rompendo quel legame storico tra *ali’i*, *maka’āinana* e territorio. La trasformazione da una monarchia costituzionale con a capo un *ali’i nui* ad un’oligarchia fatta da uomini d’affari d’origine straniera fu l’inizio di quello che Beamer chiama un evento “faux-colonial”. «Quasi colonial structures and events put in place to disguise America's belligerent occupation of another sovereign state. Specific faux-colonial actions included active oppression and physical violence against supporters of the mō'i, the confiscation of a large land base with the intention of settling an Anglo-Saxon foreign population on it, and the repression of Hawaiian culture, including the removal of the Hawaiian

¹⁶⁹ Republic of Hawaii, Honolulu: Hawaiian Star Printing 1898, p. 6-7 citato da Noenoe Silva, in *Aloha Betrayed* p.144

language as a medium of education in schools» (2014:197). Molti ricercatori kazaka maoli, sono d'accordo con questa lettura della storia, ossia che questi eventi, seppur orchestrati da un gruppo che non si riconosceva nella cultura kanaka maoli, non erano di natura coloniale, ma tentativi di soffocare il nazionalismo hawaiano. Dal 1980 due prospettive all'interno della cultura kanaka maoli si scontrano: quella di essere stati colonizzati e quella di essere stati occupati; in realtà i due concetti sono collegati come spiega Kūhiō Vogeler in *Colonization and the U.S. Occupation of Hawai'i*: «certain prolonged occupations resemble colonization. The nature of prolonged occupation, especially when the occupant claims annexation, as with Hawai'i, causes confusion by hiding occupation under the guise of colonization» (2014: 256).

Al fine di rimanere al potere l'oligarchia cercò di sostituire tutte le espressioni di nazionalità hawaiana con un nuovo "spirito nazionale", per fare ciò i cittadini del Regno dovevano essere mentalmente "ri-programmati", a tal fine venne attentamente creata una narrativa dominante allo scopo di trasformare la popolazione di uno degli stati più moderni e progressisti del Pacifico nel XIX secolo, uno stato che aveva bandito la schiavitù, fornito di elettricità i palazzi governativi – prima della Casa Bianca - con tassi di alfabetizzazione del 90%, in un popolo "primitivo", arretrato, incapace di governarsi. Questa revisione storica procedette per gradi, prima attraverso giornali e i libri scolastici. Nel 1898 William T. Alexander della Board of Education pubblicò un libro di storia per le scuole - *The True story of Hawaii* – in cui si leggeva: "the evils of Kalākaua reign begins with Kamehameha" in un capitolo intitolato infanticidio si legge che "2/3 of the children were buried alive in their front yard by their parents who were too lazy to raise their kids"¹⁷⁰ intere generazioni impararono quella che credevano essere la loro storia da questo testo utilizzato in tutte le scuole degli Stati Uniti fino al 1940.



¹⁷⁰ Ron Willimas Jr PhD, Kaulana Nā Pua: Recovering Native Heroes, conferenza presso il Bishop Museum, 31 agosto 2017, appunti dal diario di campo.

Imm: "THANKSGIVING CARTOON, 1898. Nuovi volti alla cena del Ringraziamento: American Cartoon, 1898, sulle acquisizioni territoriali degli Stati Uniti in seguito alla conclusione della guerra ispano-americana.

La nuova narrativa dominante procedette a rivendicare e cambiare i nomi ai luoghi; iniziando proprio dalle scuole, Honolulu High School nel 1908 divenne President Mckinley High School e nel giro di dieci anni iniziarono a comparire scuole con nomi di tutti presidenti americani, Washington High, Lincoln High. Anche i principali punti di geo-localizzazione sul territorio cambiarono nome. Le'ahi il cratere vicino a Waikiki, divenne Diamond Head e la collina del sacrificio conosciuta come Puowaina venne chiamata Punchball; trasformando in questo modo il *landscape* e la relazione della popolazione nativa con il territorio. Un territorio sul quale i kānaka maoli non trovavano più *mo'olelo* (storie- racconti) del proprio legame genealogico, ma conferme di un passato falsificato. La de-nazionalizzazione, in questo caso, assume la sfumatura della geo-assimilazione, poiché non si tentava di creare una cultura coesa, ma di distruggere la memoria storica, geografica e politica di un'intera nazione; questo atteggiamento politico continuò con la proibizione della lingua nativa e la marginalizzazione di coloro i quali continuavano a manifestare sentimenti patriottici per il Regno delle Hawaii. Un esempio fra tutti: tra il 1893 e il 1898 venne verificata la lealtà degli impiegati statali, tutti coloro i quali si rifiutarono di giurare fedeltà alla autoproclamata Repubblica delle Hawaii vennero licenziati. Nelle interviste sul campo mi è stata più volte raccontata la storia della Royal Hawaiian Band, i cui componenti si rifiutarono di prestare giuramento contro la regina, in toto lasciarono un posto di lavoro sicuro. Questo gesto ispirò una canzone scritta da Lellen Keko'aohiwaikalani Wriqth Prendergast intitolata *Mele Aloha 'Āina* (Song for the people who love the land). Questa canzone, oggi, è spesso cantata alle riunioni dei movimenti indipendentisti, che ritengono i membri della banda eroi della patria per il loro sacrificio¹⁷¹.

'A'ole a'e kau i ka pūlima

Ma luna o o ka pepa o ka 'enemi

Ho'ohui 'āina kū'ai hewa

I ka pono sivila a'o ke kanaka.

Nessuno firmerà

Il foglio del nemico

Carico del crimine dell'annessione

Svendendo il proprio diritto civile nativo

¹⁷¹ Per le informazioni sulla banda e sull'attualità della canzone mi sono riferita ad un'intervista con il Dott. Baron Chin (Honolulu, febbraio 2018) e al testo di Noenoe Silva, *Aloha Betrayed* p.135

8.7 Il Territorio delle Hawaii 1898-1959

Il 30 aprile del 1900 il Congresso Statunitense riconobbe le Hawaii quali territorio statunitense, grazie al *Hawai'i Organic Act*, firmato dal presidente McKinley, senza la partecipazione o l'approvazione dei sudditi del Regno delle Hawaii. Molti furono i cambiamenti portati da questo riconoscimento, primo fra tutti l'esplosione demografica causata dall'immigrazione statunitense. I Kānaka Maoli passarono da costituire l'80% della popolazione totale nel 1890 al 20% nel 1950.



Tuttavia, anche ai fini di questo capitolo è interessante analizzare la questione della “terra”. L’*Organic Act* cedette le Terre della Corona e le Terre del Governo agli Stati Uniti ed autorizzò il Territorio delle Hawaii ad amministrarle. La sezione 73 (e) dell’ *Organic Act* affermava, tuttavia, che le medesime terre erano soggette ad un “trust status”: “*All funds arising from the Territory’s sale or lease or other disposal of public land shall be applied [...] for the benefit on the inhabitants of the Territory of Hawaii*” (Van Dyke; 215). Questo significa che tutti i gettiti e i proventi derivanti da queste “terre” dovevano essere utilizzati solamente a beneficio degli abitanti del Territorio delle Hawaii¹⁷². Le Terre della Corona e quelle del Governo che vennero “cedute¹⁷³” agli Stati Uniti ammontavano a quasi 2 milioni di acri, pari a quasi la metà del territorio del Regno, inoltre il Dipartimento di Giustizia e degli Interni statunitensi stabilirono che “*all submerged lands surrounding each island to one mire leauge seaward (three miles) are included*

¹⁷² Joint Resolution of Hawaii Annexation, July 1898, 30 Stat. 750 (1898) paragrafo 13. (traduzione dell’autrice)

¹⁷³ Uso il termine cedute, in quanto queste terre nel linguaggio comune dei movimenti di rivendicazione, oggi, vengono definite “ceded” lands.

in the ceded lands” insieme a tutte le estensioni territoriali che erano o sarebbero state in futuro create dalle eruzioni vulcaniche. Van Dyke non sbaglia affermando che «It was clear to all that these lands were no properties that could be freely disposed of, because their special history and meaning. At the time of the annexation, the United States implicitly recognized the unique nature of the Government and Crown Lands» (2007: 217). Lo stato delle Terre della Corona continuò a essere un problema, la regina Lili'oukalani seguì a sostenerne i diritti di proprietà e fu così che la Corte suprema hawaiana stabilì che le rivendicazioni su queste terre erano questioni politiche non giudicabili perché coinvolgevano le decisioni governative piuttosto che quelle giudiziarie. Ai fini di quest'analisi non è centrale se queste terre siano state rubate, trasferite, annesse, conquistate, o qualunque sia la prospettiva, ciò che conta è che il territorio hawaiano porta con sé un concetto di proprietà, diritto e responsabilità fondiaria estraneo al diritto anglo-europeo; quelle hawaiane sono terre “problematiche” cariche degli “interessi indivisi della popolazione” e semplicemente non rientrano nei canoni del diritto fondiario occidentale. Per gli Stati Uniti gestire queste terre è sempre stato complesso, nel 1977 la Corte Suprema hawaiana definì il rapporto tra gli Stati Uniti e le *Ceded Lands* in questi termini: “*United States have no more than naked title to the public lands [...] the beneficial ownership of the People of Hawaii was again acknowledged in the Admission Act*¹⁷⁴”. Per i giudici la natura spoglia, “naked”, vuota di titolo di proprietà statunitense sulle terre hawaiane era palese, tuttavia gli ufficiali del neonato Territorio delle Hawaii, a capo della gestione delle terre hawaiane, iniziarono immediatamente a venderle. Nell'arco di un anno il Presidente statunitense McKinley fu costretto a firmare un ordine esecutivo di sospensione di tutte le transazioni fondiarie sull'isola per mancanza di legalità. Nello stesso anno il Presidente firmò un altro ordine esecutivo con il quale mise da parte più di 15.000 acri delle *Ceded Lands* a scopi militari, questa propensione al “land-grabbing” continuò tanto che, quando le Hawaii da Territorio divennero il 50° Stato, erano già stati “messe da parte” un totale di 227,972 acri di *Ceded Lands* a titolo di parchi naturali e 59,106 acri a titolo militare.

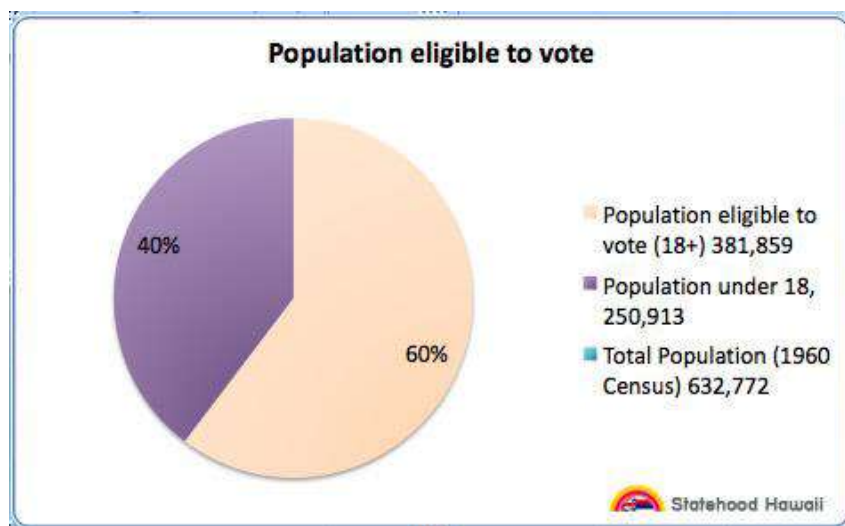
Nel 1946, gli Stati Uniti presentarono le Hawaii come territorio non autonomo sotto l'amministrazione degli Stati Uniti dal 1898 alle Nazioni Unite, mascherandone la reale situazione. L'articolo 73 della Carta delle Nazioni, impone ai paesi che amministrano territori o colonie “*to develop self-government, to take due account of the political aspirations of the peoples, and to assist them in the progressive development of their free political institutions.*” Viene redatta una lista di tutti i territori non sovrani afferenti all'articolo 73 (e) sotto il controllo di Stati sovrani, oltre alle Hawaii, gli Stati Uniti sottomisero all'attenzione delle Nazioni Unite anche i territori dell'Alaska, le Samoa americane, Guam, il canale di Panama, Porto Rico e le Isole Vergini. In conformità con l'articolo 73 (e) della Carta delle Nazioni Unite, le Hawaii non avrebbero mai dovuto essere inserite nella lista perché avevano già raggiunto l'autogoverno come Stato indipendente sovrano nel 1843 (Sai 2011; 106). Tuttavia, proprio perché le Hawaii risultavano in questa

¹⁷⁴ Dal caso della Corte Suprema hawaiana *State v. Zimring*, 58 Hawaii, 106, 124, 566 p. 2d 725,737 (1977)

lista di stati non sovrani, gli Stati Uniti avevano l'obbligo di rendicontazione annuale all'Assemblea Generale, vennero trasmessi rapporti annuali sulle Hawaii al Segretario generale delle Nazioni Unite dal 1946 al settembre 1959. Con una lettera datata 17 settembre 1959, gli Stati Uniti notificano al Segretario Generale delle Nazioni Unite che le Hawaii erano diventate uno stato dell'Unione nell'agosto del 1959, e cessarono di trasmettere rapporti alle Nazioni Unite, che rimossero le Hawaii dalla lista di territori non autogestiti.

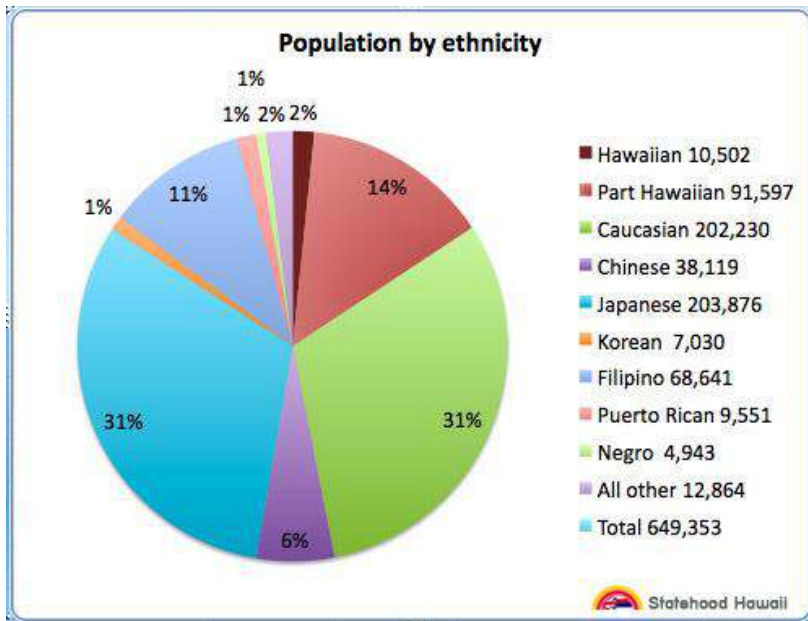
8.8 Lo Stato delle Hawaii (1959 - ad oggi)

Il 21 agosto del 1959 le Hawaii divennero il 50° stato degli Stati Uniti, con un impressionante maggioranza del 94% favorevole all'annessione: tuttavia nelle statistiche viene raramente menzionato che degli aventi diritto al voto, solo il 35% votò, la maggior parte dei residenti delle Hawaii non votarono. I dati del censimento hawaiano del 1960 riportano una popolazione totale di 632.772 abitanti, con un'età media di 38 anni.



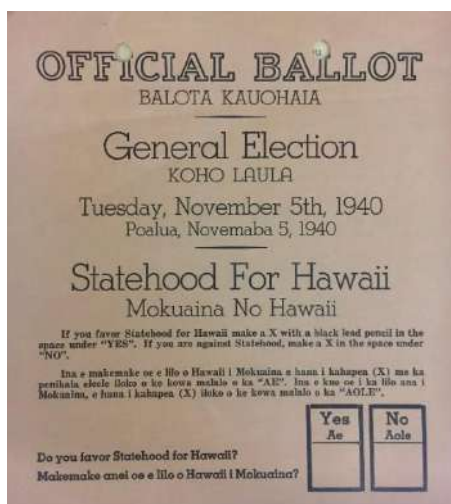
Imm: popolazione idonea al voto nel 1959, fonte Statehood of Hawaii

Sorprendentemente, solo il sessanta per cento della popolazione era in età di voto e 381.859 erano idonei a votare. Inoltre, se si considera l'origine etnica della popolazione si comprende che il dato del successo al 94% del plebiscito va reinterpretato. I cittadini giapponesi costituivano la maggioranza degli abitanti del Territorio delle Hawaii seguiti dai caucasici che rappresentavano il 64% della popolazione totale. Tranne per i voti conteggiati dall'isola di Ni'ihau, la cui popolazione era interamente Kanaka Maoli (c'erano 70 voti "contrari" e 18 "favorevoli"), la popolazione residente sul resto del territorio votò in maggioranza a favore dello Stato.



Imm: popolazione hawaiana per etnia nel 1959, fonte Statehood of Hawaii

Dopo il 1900, l'annessione agli Stati Uniti fu sempre un'opzione caldamente ricercata anche da una parte della piccola rappresentanza kanaka maoli al potere. Nel 1900 D. Kalauokalani, Robert Wilcox, J. K Kaulia e John Wise formarono un partito politico kanaka maoli chiamato *Home Rula Ku'oko'a* (The Independent Home Rule Party) che mirava all'annessione delle Hawaii come stato degli Stati Uniti. La maggior parte dei politici hawaiani anelava alla sicura statualità garantita dagli Stati Uniti al fine di dar voce a una nuova leadership nativa sulle decisioni governative (Van Dyke; 257). I ballottaggi che condussero al referendum iniziarono già dal 1940, come si può vedere dalla cartella elettorale qui riportata, è interessante notare la terminologia utilizzata nel porre la questione dell'annessione agli Stati Uniti come stato. In primis il termine Statehood viene tradotto in hawaiano con *moku aina*, riferendosi a una delle principali divisioni territoriali tradizionali, analizzate nei capitoli precedenti, quella di "isola terra"; in secondo luogo non viene presentata l'opzione di tornare ad essere uno stato sovrano, ma solo se si vuole o meno l'annessione agli Stati Uniti come stato.



L'aspetto di questo referendum, su cui ancora oggi si battono i movimenti di sovranità hawaiani, riguarda uno dei numerosi obblighi sanciti nella risoluzione 742 delle Nazioni Unite del 1953: uno dei "fattori indicativi del conseguimento dell'indipendenza o di altri sistemi separati di autogoverno" è "la libertà di scegliere sulla base del diritto di auto-determinazione dei popoli tra diverse possibilità compresa l'indipendenza¹⁷⁵". Non c'è nulla che suggerisca che il plebiscito delle Hawaii, offrendo solo una scelta tra "statualità" o "rimanere un territorio", adempia al mandato internazionale. Infatti, il referendum chiedeva un voto sulla scelta di rimanere un territorio o diventare uno stato, l'opzione di ritornare uno stato sovrano non era indicata, questo è uno dei motivi per cui, a detta di molti dei miei informatori, molti Kānaka Maoli non votarono. Hawaiians. In 1978, the Hawai'i Supreme Court ruled that Native Hawaiians were entitled to 20 percent of the ceded lands' revenues because these represented one of five uses mandated by the Organic Act (Osorio 2004:95).

8.9 1993 "le scuse"

Il 17 gennaio 1993, in occasione del centennale del colpo di stato del 1898. 50.000 persone marciarono su Honolulu, dalla Aloha Tower allo 'Iolani Palace, a conclusione del *'Onipa'a Centennial Commemoration*.



Imm: Ka Lāhui Hawai'i in marcia verso lo 'Iolani Palace, 1993, Honolulu.

Quest'evento marca la presa di posizione della maggior parte dei movimenti di sovranità dell'epoca nei confronti degli Stati Uniti; il discorso della scrittrice, accademica, attivista Haunani-Kay Trask chiarisce questa posizione.

¹⁷⁵ <http://www.un.org/documents/ga/res/8/ares8.htm> (traduzione dell'autrice)

«We are not American. We are not American. Say it in your heart. Say it when you sleep. We are not American. We will die as Hawaiians. We will never be Americans. [...] Are we sovereign? No, because we don't have a government, because we don't control a land base. Sovereignty is not a feeling; it is a power of government. It is political power. It is politics. [...] The Americans, my people, are our enemies and you must understand that. They are our enemies. They took our land, they imprisoned our queen, they banned our language, they forcibly made us a colony of the United States» (Carroll, McDougall, Nordstrom 2014:99).

Il 1993 segna il culmine del movimento di rinascita della cultura e storia hawaiana: il “Rinascimento” hawaiano, che prende forma agli inizi degli anni Sessanta grazie ad una congiunzione di eventi. In primis, il saggio del 1964 di John Dominis Holt intitolato *On Being Hawaiian* che richiama l'orgoglio di essere hawaiano nella complessa realtà multietnica dell'arcipelago; insieme alle contese territoriali della Valle di Kalama che vedono la popolazione lottare per la conservazione dei terreni agricoli contro espropri forzati a fini edilizi e l'occupazione dell'isola di Kaho'olawe, utilizzata dall'esercito statunitense come campo per esercitazioni militari e poligono per lo sgancio di bombe. Queste lotte portarono alla rinascita della lingua hawaiana insieme alla riscoperta di pratiche di ri-territorializzazione. Il recupero della storia hawaiana da parte del popolo Kānaka e della consapevolezza delle ingiustizie subite porta una larga parte della popolazione a dire: “*the age has passed for Hawaiians to be nice*¹⁷⁶” e ora di combattere “per ottenere ciò che ci spetta”.

In seguito alla commemorazione del centenario del 1993, la parola “sovranià” diventa assidua e collettivamente accettata nel linguaggio comune, tuttavia non si parla ancora di occupazione, ma di colonizzazione. È in questo clima che il 23 novembre del 1993 il Presidente Bill Clinton firma la Public Law 103-150 passata alla storia come *Apology Resolution*¹⁷⁷. Questa Risoluzione afferma che: “Il popolo indigeno hawaiano non cedette mai direttamente la sua sovranità intrinseca come popolo”. Il Congresso statunitense si scusa formalmente per la partecipazione di diplomatici e militari statunitensi nel rovesciamento del 1893 caratterizzando questa azione come “violazioni dei trattati tra le due nazioni e delle leggi internazionali”. La Risoluzione continua, spiegando che “senza il sostegno attivo e l'intervento dei rappresentanti diplomatici e militari statunitensi, l'insurrezione contro il governo della regina Lili'oukalani sarebbe fallita per mancanza di sostegno popolare e armi insufficienti”; riconosce, inoltre, che questa azione ha negato alla popolazione nativa hawaiana “la sovranità intrinseca attraverso l'autogoverno e ... i loro diritti all'autodeterminazione, delle loro terre e delle loro risorse marine”. In fine, la Risoluzione riconosce che gli Stati Uniti avevano ricevuto 1,8 milioni di acri, sotto il titolo di Terre della Corona e del Governo (le Public Lands) del Regno di Hawai'i, senza il consenso o il risarcimento

¹⁷⁶ Carroll, J., McDougall, B.N., Nordstrom, G., *HuiHui: Navigating Art and Literature in the Pacific*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2015, p.104.

¹⁷⁷ <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-107/pdf/STATUTE-107-Pg1510.pdf>

del popolo nativo delle Hawai'i o del loro governo¹⁷⁸". Vi sarebbe molto da analizzare, sulla scelta del linguaggio di questa risoluzione, ma mi limiterò ad osservare come hanno già fatto altri autori (Sai, 2011, Volger; 2014) che la risoluzione porta l'attenzione sull'aboriginalità del popolo hawaiano, un approccio storicamente incorretto, secondo il quale il Regno delle Hawaii era espressione solo della popolazione nativa; incitando e dando linfa al «the incipient ethnocentrism of the sovereignty movement» (Sai;113). La risoluzione ha rafforzato la convinzione di una nazione hawaiana originaria fondata sull'indigenità e sulla sola cultura Kanaka, piuttosto che su uno stato sovrano occupato. La Risoluzione «presume that aboriginal Hawaiians are Indigenous people within the United States, rather than the citizenry of an occupied state» (Volger; 259).

Non va, inoltre, dimenticato che siamo in un periodo particolare per la legge internazionale. Nel 1994 viene presentata la *Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*¹⁷⁹ delle Nazioni Unite, in cui viene affermato che "*indigenous peoples have the right freely to determine their relationship with the States in which they live*". Il governo statunitense piuttosto che sbrogliare la "matassa" creata dalla prolungata occupazione del suolo hawaiano a livello internazionale, preferisce giocare la carta dell'indigenismo e puntare sul riconoscimento dell'autodeterminazione della minoranza Kanaka al livello nazionale. Sarà solo dal 1998 che si inizierà a parlare di occupazione con il lavoro del Prof. Keanu Sai, con un volantino che accompagnava un documentario intitolato *We Are Who We Were: From Resistance to Affirmation* in cui viene affermato che negli ultimi cento anni si è ritenuto che la Risoluzione congiunta n. 55 (Newlands Resolutions) avesse il potere e l'effetto di un trattato di annessione. Tuttavia, secondo la legge e la pratica internazionali è falso; "*without a treaty of annexation, American sovereignty does not exist in these islands.*"

¹⁷⁸ Virgolettate traduzioni dell'autrice estratte dal Apology Resolution.

¹⁷⁹ <http://pdba.georgetown.edu/IndigenousPeoples/UNdraft.html>

PARTE IV – RESPONSABILITÀ STORICA

9. Ri-orientamento temporale: “responsabilità storica”

Da un punto di vista metodologico in questo capitolo e nel successivo ho voluto riflettere su due aspetti centrali della ricerca: 1) il concetto di “coinvolgimento” e 2) l'utilizzo sul campo dell'etnografia sensoriale, il tutto in una cornice teorica che analizza e si confronta con il disorientamento antropocentrico declinato in una dimensione storico-temporale. Con il termine “coinvolgimento” mi riferisco a quell'aspetto della ricerca etnografica che riconosce la relazionalità quale elemento base del posizionamento sul campo; come ha scritto Pier-Joseph Laurent “in antropologia conoscere significa farsi conquistare dall'esperienza umana”. Il mio “coinvolgimento” sull'isola di O'ahu è stato principalmente con il movimento di sovranità che prende il nome di Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i e altri gruppi collegati¹⁸⁰. L'essere sul campo con una bambina di 8 mesi ha inevitabilmente segnato il mio posizionamento, una neonata, da allattare, proietta una forma di dipendenza che modifica i rapporti sul campo, per alcuni dei miei interlocutori sono sempre rimasta la madre di Noa questo mi ha spesso garantito un'empatia di genere, ma non solo, molti padri single possono essere annoverati tra coloro i quali avevano un occhio di riguardo nei miei confronti in quanto madre prima e antropologa solo successivamente. La presenza della mia neonata figlia ha costituito un *asset* inaspettato per la ricerca, molti contesti sono stati più porosi, molte situazioni sono state più fluide, molti incontri non avrebbero avuto luogo se non grazie alla sua presenza, che tuttavia ha anche limitato alcune esperienze notturne nella valle di Mākua e marine in trasferimenti su canoa; la sua presenza ha aiutato le relazioni sul campo, anche se può aver in parte influito sulle mie paure o timori per la sua salute. Mia figlia mi ha spesso accompagnato nell'assidua frequentazione e nelle diverse e numerose attività svolte con i membri di Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i, in molti si sono amorevolmente occupati di lei mentre ero impegnata nelle attività di ricerca, permettendomi di aver accesso a un sapere condiviso che costituisce la base etnografica della ricerca. Durante il pre-campo ho avuto occasione d'incontrare alcuni esponenti di questi gruppi grazie ad amicizie comuni, successivamente è stato l'incoraggiamento e il coinvolgimento di un'antropologa kanaka maoli, Lynette Hi'ilani Cruz, presidente di Hui Aloha 'Aina, che mi ha permesso e facilitato l'accesso quale membro attivo di Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i un'associazione che raccoglie circa 350 iscritti divisi in sezioni in tutte le isole. Sono stata formalmente introdotta ai membri del gruppo con sede a Honolulu all'inizio della ricerca e dopo quattro mesi ho presentato domanda di autorizzazione formale per l'utilizzo dei dati e delle interviste alla Board, che a sua volta ha posto domande, dubbi e richieste alle quali ho risposto, confermando la condivisione dei dati, la partecipazione attiva nelle attività e la collaborazione nella disseminazione dei risultati. L'ingresso sul

¹⁸⁰ Gli altri due gruppi a cui mi riferisco sono Malama Mākua con sede a Waianae sull'isola di O'ahu e il gruppo di attivisti coinvolti nel movimento “We are Mauna a Wakea” sull'isola di Hawai'i.

campo e la negoziazione del posizionamento sono avvenuti gradualmente, costruendo rapporti che oggi continuano a confermarsi nonostante la distanza geografica. Il gruppo con cui ho lavorato è quello di Hui Aloha 'Āina o ka lei maile ali'i o Honolulu (HAALMA), composta da un centinaio di membri, dei quali una trentina assiduamente presenti in tutte le attività, questi membri sono principalmente donne, ma non mancano alcuni uomini tra cui un maestro di hula, uno storico, alcuni attivisti politici e un maestro di fen shui¹⁸¹. Nonostante il mio posizionamento sul campo fosse stato esplicito e dichiarato, mi è stato più volte ricordato che: secondo la tradizione hawaiana: "*ma ka hana ka 'ike*" (s'impara facendo) la comunicazione in hawaiano è tradizionalmente orale. L'insegnamento trasmesso a diversi livelli: mentale, emotivo, spirituale e culturale può essere appreso solo attraverso l'attività fisica (manuale, concreta, diretta). Questo ha significato un minor numero d'interviste strutturate e una maggiore interazione con l'ambiente umano e non umano: terra, oceano, foresta, animali, piante, rocce, agenti atmosferici, antenati grazie al coinvolgimento e alla partecipazione a progetti di rivendicazione spaziale e territoriale.



Riunione operativa Hui Aloha 'Āina o ka lei Maile Ali'i o Honolulu, giugno 2017

Questa prospettiva è indubbiamente in linea con l'approccio metodologico dell'etnografia sensoriale, che come spiegato da Sarah Pink¹⁸² "(l'etnografia sensoriale) aiuta a comprendere l'esperienza come multisensoriale e quindi né dominata da né riducibile a un modo di comprensione visuale" (2009; 63-64). Ciò non significa chiudere gli occhi e "sentire", significa non riconoscere alla mera osservazione visiva l'egemonia sul campo. Lo sguardo etnografico si sviluppa non soltanto attraverso la vista, ma grazie all'apprendimento e all'utilizzo culturale dei sensi, l'etnografo rimane sempre impegnato nel processo d'interpretazione, soprattutto quando applica una diversa gamma sensoriale, quella prodotta

¹⁸¹ Il feng shui (風水) è un'antica arte cinese basata sulla geomanzia che risente di forti influenze taoiste, utilizzata in molti aspetti nella società soprattutto: in architettura e nell'arredamento d'interni.

¹⁸² Pink, Sarah, *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London, 2009.

e utilizzata da una specifica cultura, nell'interazione con il campo. Quest'approccio è stato utilizzato in tutta la ricerca che si è concentrata su due aree geografiche precise: lo 'Iolani Palace e la Valle di Mākuā.

La presentazione dei dati etnografici si colloca in un quadro teorico che dialoga con il concetto di Antropocene presentato e declinato da Bruno Latour in un intervento intitolato *From the Anthropocene to the new Climatic Regime*¹⁸³ in cui l'autore afferma che parlare di Anthropocene significa occuparsi di un nuovo pianeta Terra visto come un attore "*the tremor of which is felt by everyone*"; questo provoca una reazione di disorientamento negli esseri umani, che può essere analizzata attraverso tre aspetti: disorientamento nel tempo, nello spazio e in agency. Partendo da questa partizione ho scelto di far dialogare l'ipotesi del disorientamento di Latour con dati etnografici dal campo di ricerca cercando di rispondere ad alcuni quesiti. Il disorientamento di cui parla Latour è davvero avvertito dai Kanaka Maoli con cui ho lavorato? L'epistemologia indigena hawaiana risponde con soluzioni diverse a questo nuovo pianeta, tanto da dare una risposta culturale diversa?

In questo capitolo si prenderà in esame il concetto di disorientamento nel tempo, come proposto da Latour, nel contesto hawaiano; analizzando il rapporto dei membri dell'associazione HAALMA con il passato e con la memoria. Nel discutere di disorientamento con i membri del gruppo più volte mi è stato fatto notare che: "non sapere dove ci si trova nello spazio tempo, vuol dire aver perso il legame con la storia dei propri antenati¹⁸⁴". Tutte le azioni, le pratiche e le attività di HAALMA sono ispirate dalla volontà e dall'eredità passata dagli antenati che hanno fortemente combattuto l'annessione statunitense. L'occupazione e la colonizzazione statunitense hanno indubbiamente provocato un disorientamento, a cui oggi, tuttavia, si risponde principalmente con una "apoteosi" della monarchia costituzionale hawaiana; esaltando il ruolo e la personalità che i regnanti da Kamehameha I hanno avuto, con una particolare venerazione per il re Kalākaua e la regina Lili'oukalani. Riconoscendo responsabile delle ingiustizie del presente, subite dalla minoranza indigena, marginalizzazione, perdita delle terre, insicurezza sociale, l'applicazione una legge "straniera" non elaborata dal rapporto dei primi abitanti con il territorio insulare. La tendenza è quella di pensare nel passato per spiegare quello che sta succedendo nel presente.

"Nel passato si applicava la legge del Regno delle Hawaii che era *pono*¹⁸⁵, oggi si applicano le leggi degli Stati Uniti, che non appartengono a questa terra¹⁸⁶".

Il gruppo HAALMA risponde a ciò che Latour definisce disorientamento nel tempo con un recupero del proprio passato, personale e collettivo, esercitando il proprio *kuleana*, la propria responsabilità nei

¹⁸³ Bruno Latour presented on "From the Anthropocene to the New Climatic Regime" at the RCC Lunchtime Colloquium on Thursday, 8 December, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=QP87xplj68k> (consultato 30 ottobre 2018)

¹⁸⁴ Appunti di campo, comunicazione privata con Ku Ching, Kamuela, Hawai'i (agosto 2017).

¹⁸⁵ *Pono*= giusto, bilanciato, corretto, necessario, equilibrato

¹⁸⁶ Appunti di campo, comunicazione privata con Brandon Waimanalo, O'ahu (aprile 2018).

confronti della storia personale e nazionale. Il legame con il passato si concretizza attraverso due azioni pratiche:

- 1) conoscere o recuperare la propria genealogia;
- 2) prendersi cura, costruendo una relazione di reciprocità, di uno o più luoghi che custodiscono importanti legami con il passato.

Se un tempo dalla genealogia dipendeva il successo politico e la posizione sociale, oggi la genealogia rappresenta una cassaforte all'interno della quale sono custoditi gli strumenti per recuperare la propria storia personale e nazionale, preziose indicazioni sui legami e le alleanze con il territorio. Secondo Kame'eleihiwa, un'esperta di genealogia hawaiana, le genealogie traducono il concetto di tempo incorporandolo e ordinandolo nello spazio, gli *ali'i nui* diventano antenati collettivi ed i loro *mo'olelo* sono "storie" di tutti gli Hawaiani. La responsabilità storica chiama ad essere presenti e coinvolti nel momento storico ricollegandosi e riscoprendo il passato politico del paese e dei singoli individui che costituivano il *lahui*, la nazione hawaiana. Il *kuleana* storico chiama ognuno ad agire in accordo con questa tensione passato-presente e dare voce a coloro i quali sono stati cancellati dalla memoria collettiva dai libri di storia anglofoni, ma le cui azioni e discorsi sono custoditi nei luoghi e negli archivi, nelle migliaia di pagine scritte in hawaiano nei giornali locali e nelle storie famigliari, dimenticate nelle soffitte oppure dentro scatoloni riposti sotto le scale o in vecchie auto parcheggiate nel cortile. Il *kuleana* per il passato si manifesta non solo nel dar voce agli antenati proseguendo nella direzione da loro intrapresa, ma agendo nel presente. Per il HAALMA l'agire del *kuleana* per il passato si manifesta nel rapporto con lo "*Iolani Palace and ground*"; quindi interrogarsi sul *kuleana* dei Kanaka Maoli nei confronti del passato (responsabilità storica) vuol dire dialogare con lo 'Iolani Palace e il luogo in cui è stato costruito; uno spazio che attualmente si trova nel cuore di una metropoli, Honolulu. La frequentazione dei raduni dei movimenti di sovranità avvenuti sempre allo 'Iolani Palace ha permesso di dialogare con rappresentanti di gruppi diversi e analizzarne le differenze e le similitudini. Un aspetto importante riguardo allo spazio sacro e politico dove si trova lo 'Iolani Palace e per esteso alla città di Honolulu è la convinzione, da parte di alcuni gruppi di sovranità, che Honolulu sia una città indigena occupata, ossia che l'essenza aborigena della città sia stata soffocata dall'aspetto coloniale. Honolulu viene quindi vissuta nella sua dualità, due città convivono negli stessi spazi, ma in luoghi diversi. L'osservazione di questa dinamica porta a fare una distinzione tra de-colonizzazione e re-indigenizzazione. Riporto parte di un'intervista:

*"In de-colonization we keep talking about what they (foreigner) did to us, in re-indigenization we start acting and re-connecting, reclaiming the urban spaces. If we are not writing the menu, we are on the menu, marginalized, in the periphery of the city, homeless, living on the street"*¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Intervista 23 maggio 2017 Honolulu

La storia coloniale ha presentato i Kānaka Maoli quali vittime, un ruolo che alla fine è stato accettato e interpretato dalla maggioranza della popolazione nativa; tuttavia, la volontà odierna, almeno dei membri attivi dei gruppi di sovranità, è quella di creare uno spazio aborigeno, Kanaka Maoli, che abbia la funzione di definire cosa sia una città fiorente in una dimensione nativa. L'esperienza coloniale è parte della storia dei Kanaka Maoli come popolo indigeno e non può essere negata; tuttavia, non si tratta di rimuovere o riscrivere la storia, la storia è già scritta, si tratta di conoscere la storia e renderla "*pono*¹⁸⁸", ossia rimpossessarsi degli spazi che sono stati dotati di nuovi simboli e significati. Questo è il processo che sta avendo luogo presso lo 'Iolani Palace e lo spazio che lo circonda. Re-indigenizzare la città inizia proprio da questo spazio centrale carico di storia e tensioni, nel recupero del senso dello spazio nativo attraverso l'ecologia indigena, rimettendo in azione quelle connessioni tra il collettivo umano e l'ecosistema urbano, ancora fatto di acqua, flora, fauna, venti ed oceano. Durante una conferenza intitolata "Decolonizing cities¹⁸⁹" presso la School of Hawaiian Knowledge di Honolulu è stata posta una domanda: "*How do we begin to see our faces in our places? How do we care for Waikiki?*" La risposta data dai gruppi per la sovranità che ho frequentato è riconnettersi con i luoghi attraverso due modalità:

- 1) conoscere e capire i nomi dei luoghi in lingua hawaiana;
- 2) rivendicare i luoghi d'importanza storica attraverso azioni assidue di cura dell'ecosistema urbano e terrestre che li costituisce.

Un membro del movimento di sovranità Hui Aloha 'Aina di Honolulu in un'intervista ha dichiarato: "*City are indigenous as well, we never gave them up even if we have no control of them!*" Beamer nel suo intervento durante la conferenza sopra citata ha chiesto; "*did our kupuna cut the grass? Yes, but not to manufacture a land scape, this is the European way to domesticate nature, and now on Saturday I don't feel right if my lawn is not mowed.*" È interessante l'interpretazione data da Beamer secondo la quale gli "Europei", gli stranieri in generale, padroneggiano le risorse fabbricando dei paesaggi naturali a loro somiglianza. Tutte le culture agiscono sul territorio creando quelli che Beamer definisce "manufactured landscapes", quali sono le caratteristiche di un paesaggio naturale fabbricato dai Kanaka Maoli? Come cambia la città di Honolulu immaginata dalla cultura nativa? Indubbiamente è il rapporto di partecipazione con l'ambiente che modifica il modo di pensare la città, recuperando e ricostruendo un rapporto con le risorse veicolato dai valori kanaka, la comunità viene ricostruita rinnovando la connessione con l'ambiente naturale, anche in una realtà fortemente urbanizzata come Honolulu, poiché anche in questo contesto, si respira, si beve, si viene bagnati dalla pioggia, punti dalle zanzare; si interagisce con l'ambiente. I Kanaka Maoli oggi, rivendicano la costruzione e la progettazione di una città kanaka, rivendicano la possibilità di abitare una città in una prospettiva nativa. Vedremo come questo

¹⁸⁸ Ibid

¹⁸⁹ <https://www.hawaii.edu/sustainability/2017/04/may-5-decolonizing-cities-symposium/>

rapporto con gli elementi sia costitutivo dell'ecologia kanaka maoli nel capitolo ¹⁹⁰ dedicato alla partecipazione attiva all'ambiente attraverso la pratica del *mālama*. Una pratica di connessione con l'ambiente indistintamente dalla natura urbana o rurale del luogo.

9.1 'Iolani Palace and Ground

Il Palazzo 'Iolani è un simbolo che rimanda contemporaneamente a più cose. 'Iolani è l'unico palazzo reale negli Stati Uniti, un monumento storico che tuttavia rappresenta ancora oggi il cuore della nazione hawaiana, un emblema della sovranità politica indigena. Il Palazzo, servito come sede della monarchia hawaiana dal 1883 al 1893 durante i regni di Kalākaua e Lili'uokalani, ha successivamente ospitato il governo provvisorio che rovesciò la monarchia nel 1893 e fondò la Repubblica delle Hawai'i nel 1894, e funse da centrale amministrativa del Territorio delle Hawai. Dopo che l'arcipelago divenne "illegalmente" uno stato degli Stati Uniti, il palazzo 'Iolani rimase il simbolo del potere politico fino alla costruzione del Campidoglio, adiacente al palazzo nel 1969. Negli anni '70 il palazzo fu restaurato e nel 1978 fu aperto al pubblico come museo. The Friends of Iolani Palace, un'associazione fondata da Liliuokalani Kawananakoa Morris, nipote della regina Kapiolani, ha eseguito i lavori di ristrutturazione e riproduzione delle finiture originali andate perdute recuperando gli arredi originali andati dispersi, rubati o venduti all'asta; alcuni arredi sono stati trovati in diverse parti del mondo: vetri in Australia, un tavolo nella villa del Governatore dell'Iowa e una sedia in un negozio dell'usato locale. Oggi Friends of 'Iolani Palace gestisce il palazzo di 'Iolani e la sicurezza del suo perimetro, organizzandone le visite e gli eventi. Tuttavia, come afferma Kamehiro Stacy, pochi lavori di ricerca si sono concentrati sul ruolo del palazzo quale simbolo della storia e della sovranità Kanaka Maoli sottovalutandone l'aspetto simbolico: «'Iolani Palace underscores the critical and conditional relationships between local subjectivity, indigenous agency, and global dynamics in the production of visual and spatial cultural forms» (2009:55).

Il Palazzo 'Iolani che chiunque può visitare oggi, è una struttura voluta e costruita da Kalākaua dal 1879 al 1882 per sostituire una più piccola costruzione del 1844, con lo stesso nome utilizzata dai *mō'i* Kamehameha III, IV, V, VI e lo stesso Kalākaua durante la prima metà del suo regno. Nel 1874, Kalākaua si attivò per ristrutturare la residenza reale, largamente danneggiata dalle termiti, incaricando del progetto l'architetto australiano Robert Lishman (1831-1902), il governo hawaiano nel 1878 stanziava 50.000 dollari per il progetto.

¹⁹⁰ Capitolo intitolato "Ecologia kanaka maoli".



'Iolani Palace, foto courtesy of Lesley Iaukea 20 ottobre 2018, Honolulu

Il risultato fu un palazzo che presenta un'architettura unica nel suo stile, chiamata americano fiorentino, nata dalle influenze subite da Kalākaua nel suo viaggio intorno al mondo. Il palazzo in mattoni e ferro con intonaco di cemento, ha una pianta rettangolare che regge una struttura di due piani circondata da grandi verande, con quattro torri, un campanile quadrato concavo e colonne corinzie che incoronano i due piani principali. Il progetto richiese una spesa finale di 350.000¹⁹¹ dollari, principalmente finanziata dal Trattato sulla Reciprocità con gli Stati Uniti che consentiva la vendita dello zucchero hawaiano sui mercati statunitensi in franchigia doganale. Fu quindi la canna da zucchero a decidere le sorti politiche della nazione arricchendo la minoranza straniera che ordì il colpo di stato, ma al contempo permettendo di finanziare la costruzione del palazzo che divenne il simbolo della nazione hawaiana oggi cuore pulsante dei movimenti di rivendicazione.

Il nome scelto per il palazzo ha diversi legami con la storia della dinastia Kamehameha e la simbologia Kanaka. 'Iolani era uno dei nomi di Alexander Liholiho (Kamehameha IV) e anche di Kalaninui kua Liholiho (Kamehameha II) scelto da Kamehameha I; inoltre *'io-lani* in hawaiano si riferisce al *'io*, la poiana delle Hawaii (*Buteo solitarius*), endemica dell'isola di Hawai'i, la patria dei grandi capi; un rapace che simboleggia il potere degli *ali'i*, infatti il suo volo indicava sia l'elevato status dei capi sia la loro capacità di vedere ovunque e di comunicare con le divinità. Ancora oggi l'avvistamento di un *'io* può essere letto come la presenza o l'arrivo di un essere umano con grande *mana*, mentre *lani* si riferisce al

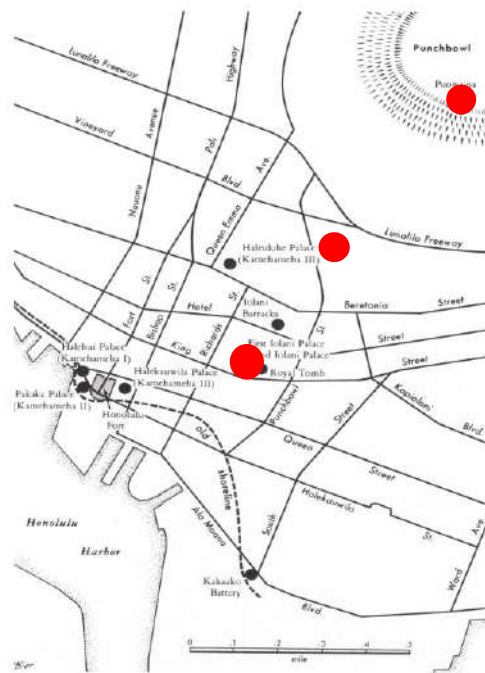
¹⁹¹ Forbes, Kate Marcia, History of 'Iolani Palace, LC Subject Headings, Honolulu, 1920.

cielo, alla regalità. Il nome 'Iolani racchiude sia il riferimento genealogico alla dinastia Kamehameha sia al potere e allo status del capo supremo.

La scelta del particolare sito dove è stato costruito il palazzo conferma il legame con il territorio e l'indivisibile, seppur invisibile, legame con le forze generate dall'ecosistema. Il sito dove si erge lo 'Iolani si richiama alla tradizione hawaiana di concentrare in un unico luogo l'emanazione del potere politico e quello religioso, questo il motivo per cui è stato scelto un sito che ospitava già un *heiau* (tempio). L'antico tempio prendeva il nome di Ka'ahaimauli, e si trovava su un appezzamento di terra chiamato Hanailoia, nome anche di una residenza costruita proprio in questo luogo da Kekūanaō'a, governatore di O'ahu 1839–1864 e sesto e ultimo *Kuhina Nui* (primo ministro). Secondo il direttore dello 'Iolani Palace Kippen De alba Chu¹⁹², il tempio Pūowaina (oggi comunemente conosciuto come Punchbowl) e Ka'ahaimauli formavano un complesso religioso insieme al *heiau* Mana situato a circa mezzo isolato dal palazzo, dove oggi sorge l'ospedale Queen¹⁹³. Inoltre, sempre sul terreno dove sorge lo 'Iolani si trova Pohukaina, un luogo noto come il mausoleo reale, una caverna naturale, trasformata in cripta dove sono stati seppelliti molti membri della famiglia reali e *ali'i nui*, un altro luogo di mana. Questa tomba, anticamente indicata con un unico blocco di corallo, considerata una grotta nascosta (*ana huna*), proteggeva le ossa, emanazione del mana, di personaggi illustri, infatti ospitò le salme di Liholiho e la sua moglie preferita, Kamamālu, nel 1825 rientrate da Londra. Questa cripta custodiva anche le spoglie di Ka'ahumanu, moglie di Kamehameha I e kuhina nui, Kīna'u, kuhina nui e figlia di Kamehameha I, Kauikeaouli, Abner Pākī discendente di Kamehameha e padre di Bernice Pauahi Bishop, Alexander Liholiho e altri. Sebbene alcuni dei corpi siano stati successivamente spostati al più grande Mausoleo Reale in una processione a fiaccole di mezzanotte il 30 ottobre 1865, altri 32 corpi rimasero in questo luogo di sepoltura, ora tumulato, comprese le ossa degli *ali'i nui* del famoso heiau Hale o Keawe sull'isola di Hawai'i. La scelta di questo luogo non è solo strategica dal punto di vista energetico e religioso, ma si colloca su quella linea immaginaria tra l'oceano e le montagne dove normalmente venivano costruiti i templi; la doppia denominazione di alcune strutture di potere può essere correlata a questo orientamento. Per esempio, la casa di Alexander Liholiho e della regina Emma, che si trovava sul terreno dove ora si erge lo 'Iolani, era chiamata Ihikapukalani sul lato rivolto verso le montagne (*mauka*), mentre il lato rivolto verso l'oceano (*makai*) era chiamato Ka'uluhinano.

¹⁹² Intervista privata Kanaina Building 'Iolani Palace Ground, 3 luglio 2017.

¹⁹³ Si veda nella mappa riportata nella pagina seguente i tre punti rossi indicanti i tre templi antichi.



Mappa di Honolulu Harbor, 'Iolani Palace, e Pūowaina. Map by James A. Bier. Courtesy of the cartographer and Pacific Books, Palo Alto, CA. dal testo di Kamehiro, Stacy L. *The Arts of Kingship: Hawaiian Art and National Culture of the Kalakaua Era*, University of Hawaii Press, 2005, p.67

Analogamente, 'Iolani potrebbe aver avuto due nomi, corrispondenti al suo orientamento montuoso-oceanico, viene infatti suggerito il nome Healan Hale per il lato verso le montagne (Kamehiro 2009: 68). Secondo Kirch i templi orientati ad est erano legati al dio Kāne; i templi con un orientamento est-nord-est erano associati a Lono mentre quelli rivolti a nord onoravano Kū, il dio principale dei governanti. L'ingresso del palazzo 'Iolani è rivolto a nord-est quindi si potrebbe ipotizzare che indicasse un legame con Lono, inoltre il suo asse da nord-est a sud-ovest colloca il palazzo tra il sito di Pūowaina e il porto di Honolulu ponendo l'ingresso principale a sud-ovest, in direzione di Samoa, dove Kalākaua credeva che Kahiki fosse situata. L'altro ingresso si affaccia a nord-est in direzione di Lono secondo l'ipotesi di Kirch o di Kāne secondo una versione locale, divinità associata al sorgere del sole e la coltivazione del taro. Questo posizionamento rafforza l'interpretazione del palazzo quale moderno *heiau* (tempio), a ricordo del ruolo del *mō'i* quale intermediario tra il popolo e gli *akua* (divinità, spiriti), da cui dipendeva il benessere e la prosperità collettiva.

Il Palazzo vanta uno stile internazionale ed arredi moderni, tuttavia la sua anima e l'organizzazione dello spazio interno è nativa. Parlando dello 'Iolani Palace il geografo nativo Donovan Preza lo ha descritto in questo modo: *"'Iolani Palace is like the Māhele, brown inside and white outside¹⁹⁴"*, intendendo che i particolari che arricchiscono il Palazzo e parlano della coesistenza dello stile tradizionale nativo e gli influssi europei sono numerosi, ne accennerò qui di seguito solo alcuni esempi. Kalākaua volle inserire nelle fondamenta del Palazzo pietre dallo *heiau* di Kūki'i a Puna, dall'isola di Hawai'i, con la volontà di

¹⁹⁴ Conversazione privata presso il Kapi'olani Community College, marzo 2018.

usare queste pietre, cariche di *mana*, per legare indissolubilmente la sua responsabilità di *mō'i* con quella dei suoi predecessori. Osservando la struttura del palazzo colpisce la quantità di archi, una scelta ricercata dallo stesso Kalākaua in quanto l'arcobaleno e la struttura ad arco che lo rievoca, rappresenta «the sign of the *alii's* magnetism, power and sacredness» (Kamehiro 2005:51). Gli archi fanno naturalmente parte anche dell'architettura occidentale, tuttavia, il simbolo dell'arco può rimandare contemporaneamente a più significati permettendo la convivenza di tradizioni straniere e native. Un altro elemento interessante sono le lampade in ghisa esterne sormontate da tre globi di vetro rotondi; Stacy Kamehiro richiama la somiglianza di queste lampade con gli *pūlo'ulo'u*, dei bastoni che si trovano di fronte alle cripte, con in cima delle sfere, a rappresentazione degli antenati. La sfera di solito conteneva le reliquie di quell'antenato e veniva spesso collocata nella parte anteriore dei mausolei come simbolo della sacralità e di *kapu*. Nello 'Iolani Palace queste lampade sono collocate lungo il perimetro del recinto per marcare e proteggere i suoi confini. Se ci addentriamo al suo interno, 'Iolani ospita elementi indigeni e elementi di provenienza straniera incorporati negli arredi a conferma della direzione in cui stava andando il Regno; i vetri che adornano la porta principale del palazzo sono d'ispirazione occidentale tuttavia i motivi riportati, il taro, la vegetazione hawaiana richiamano il legame con l'ambiente nostrano. Le tecnologiche incorporate nel palazzo quali: un sistema telefonico (il primo a Honolulu), l'impianto idraulico e l'illuminazione elettrica si intrecciano con una disposizione delle stanze tipica delle dimore tradizionali degli *ali'i*. 'Iolani Palace fu illuminato grazie all'energia elettrica prima della Casa Bianca o di Buckingham Palace, in quanto Kalākaua di ritorno dal suo viaggio in Europa, si fermò il 25 settembre del 1881 nell'ufficio di New York di Thomas Edison, che aveva incontrato durante un'esposizione a Parigi, per commissionargli di persona i lampadari del Palazzo.



Imm: Particolare interno vetri porta principale 'Iolani Palace, foto courtesy of Corey Asano, Agosto 2017.

9.2 *"This is our Palace"*

"The Palace is calling, we have to go", "I will be at the Palace tonight, come and talk stories", "We will meet at the Palace, we need to be there", "Before the meeting we will mālama the Palace", queste sono solo alcune delle espressioni tratte dagli appunti sul campo che riguardano lo 'Iolani Palace; in comune hanno il riconoscimento che lo 'Iolani Palace e il terreno su cui è stato costruito mantengano delle relazioni con il collettivo umano che lo frequenta. Affermare che un Palazzo, il terreno circostante i suoi giardini e una moltitudine di soggetti invisibili partecipino come soggetti attivi in una relazione con il collettivo umano, richiede un ripensamento ontologico profondo. Percorso già avviato da autori quali Philippe Descola, Tim Ingold, Eduardo Viveiros de Castro e Eduardo Kohn grazie ai quali ora possiamo parlare di ontologie plurali, modi diversi di vedere il mondo. La prima volta che ho avuto esperienza diretta di questa dinamica è stato durante una riunione¹⁹⁵ alla quale ero stata invitata, come osservatrice esterna, tra l'associazione Friends of 'Iolani Palace, rappresenta dal direttore e la responsabile della sicurezza, e

¹⁹⁵ Un ringraziamento particolare a Lynette Hi'ilani Cruz per l'autorizzazione ad utilizzare la mail di resoconto dell'incontro da lei stilata.

l'associazione Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i o Honolulu rappresentata da Baron, Steve, Lynette, Clarence, Patrice e Christopher. L'incontro voleva indagare l'attuale relazione tra gli attivisti e il Palazzo. In un non lontano passato vi era una certa ostilità tra i due schieramenti, il Palazzo veniva associato allo Stato delle Hawaii, questo faceva sì che la rabbia dei gruppi di sovranità verso lo stato occupante si manifestasse spesso nell'occupazione del Palazzo o dei terreni circostanti. Negli ultimi due anni questa dinamica ha subito un cambiamento, gli attivisti hanno appreso molto di più sulla storia hawaiana e hanno cessato di prendere di mira il palazzo (e lo stato) grazie ad una maggiore comprensione di ciò che è storicamente accaduto; guidati dalla consapevolezza che danneggiare il Palazzo sia una forma di auto-distruzione, significhi ferire il *lahui*. La volontà comune dei due gruppi, fino a poco tempo schierati l'uno contro l'altro, oggi è quella di prendersi cura del Palazzo e del suo terreno, visti in precedenza come luoghi d'intersezione di destini e di battaglie. Durante l'incontro viene quindi decisa un'agenda comune le cui azioni immediate sarebbero state:

Stilare una cronologia dei danni e delle occupazioni del Palazzo sulla base dei documenti disponibili nell'archivio dello 'Iolani e in base ai ricordi di alcuni dei presenti, da condividere successivamente.

Sviluppare una strategia globale per migliorare la comprensione da parte del grande pubblico dell'importanza del Palazzo e del suo posto all'interno della comunità e dell'intero arcipelago.

Compilare un elenco di risorse attualmente disponibili da utilizzare per proteggere il Palazzo e i terreni, attraverso un "approccio compassionevole" attualmente utilizzato dalla sicurezza di Palazzo per occuparsi dei senzatetto che vivono sul terreno del Palazzo. Questo "approccio compassionevole" comprende, per esempio, l'autorizzazione all'utilizzo dei servizi igienici; ciò rende il Palazzo premuroso nei confronti di coloro i quali non hanno una casa; prendersi cura dei meno fortunati viene riconosciuto come atteggiamento consono ai valori culturali hawaiani.

Ospitare una presentazione sulla storia e l'importanza del Palazzo al fine di fornire alla comunità maggiori informazioni sull'edificio e sui terreni, al fine di rendere palesi i numerosi problemi affrontati quotidianamente dal personale in un luogo che è storicamente importante per la nazione. Hui Aloha Aina o Honolulu ospiterà l'evento il 31 luglio, il giorno di La Ho'ihō'i Ea / Sovereignty Restoration Day, al Kanaina Bldg, allo 'Iolani Palace.

Tuttavia, al momento di decidere chi avrebbe avuto accesso agli archivi e sarebbe stato incaricato del compito di stilare la storia della relazione tra i gruppi di sovranità e il Palazzo entrambe le associazioni richiedevano di essere incaricate di questo compito; dopo una discussione pacata nei toni, ma ferma nelle posizioni è stato proposto che fossi io, l'osservatore della riunione, a svolgere questo incarico. Il giorno seguente ho, quindi, avuto accesso agli archivi del Palazzo e alla memoria storica e collettiva degli eventi che hanno intessuto la trama della relazione tra il *lahui* e il Palazzo. Il lavoro di ricostruzione e presa visione del materiale ha richiesto circa un mese alla fine del quale ho avuto l'opportunità di presentare il risultato della mia ricerca in una presentazione a Palazzo aperta al pubblico. Riporto di seguito il documento prodotto e inviato alle due associazioni.

Report of instances of damage and occupation by Hawaiian organizations on the Palace grounds
- Prepared by Emanuela Borgnino

During WWII

Vandals destroyed etched (original) glass panels in the Palace's front door

February, 20 1984

Someone kicked the lower (original) panel glass, Diamond Head center door of the Palace

December, 8 1991

A male threw a large rock through the lower section glass panel of the Diamond Head center etched glass Palace door

June 11, 1992

La 'Ea o Hawai'i Nei (which describes itself as a council of chiefs and chiefesses) held healing ceremonies on the Palace grounds

Thirty-two people were arrested; the issue between the state and the demonstrators was how long the activists were permitted to remain on the grounds of Iolani Palace. Charges were dropped.

Statement: Iolani Palace is a pertinent historical symbol, but is not more important than the Hawaiian people who gather there. How can a palace have more importance than the very people and society it was created to honor?

No harm was done to the Palace

June 7, 2006

20 members of the Hawaiian group Hui Pu occupied Iolani Palace for a couple of hours to protest the Native Hawaiian Recognition Bill while the U.S. Senate debated the legislation.

9 members of the group forced their way into the Palace and occupied the second floor balcony.

Statement: The group said its goal was to voice its opposition to the Native Hawaiian Reorganization Act, the subject of a cloture debate on the Senate floor in Washington, D.C.

No harm was done to the Palace. The group left the area peacefully, even receiving permission to exit through the front door and to gather on the steps for prayer.

August 18, 2006

50 native Hawaiians and supporters with a public address system shouted at a similar number of American flag-waving Statehood Day celebrants

The event was organized by State Sen. Sam Slom (R, Hawaii Kai), who said the palace grounds was "exactly the right place because this is where statehood was declared" on Aug. 21, 1959.

Statement: Iolani Palace was the wrong place for yesterday's statehood celebration. The palace is viewed as the heart of the Hawaiian monarchy, as provoking and insulting.

No harm was done to the Palace

April 28, 2007

The Hawaiian Kingdom Government group unloaded 10 portable toilets on the front driveway of the Palace, which were later moved to the backside of the palace for the 29th of April gathering.

Homeless and tourists were seen using the toilets.

August 17, 2007

30 members of the group Pa Kui a Holo forced their way into the Basement Galleries.

Statement – activist are demanding to use the stairs to access the Queen's Imprisonment Room.

After a tense stand-off the group backed down and left the building.

April 30, 2008

A group of 70 people identified as the "Hawaiian Kingdom Government" blocked access to the general public to the Palace grounds for 8 hours, turning away non-Hawaiians except media; then the group occupied the mauka lawn of the Palace for three days.

Statement - The organization said it is the rightful owner of the palace and it is time to assume and resume its official seat on 'Iolani grounds, claiming the grounds as the seat of their government and property of the Hawaiian Kingdom.

The group did not enter the palace itself or any other building

May 5, 2008 – August 20, 2008

About 75 members of the Hawaiian Kingdom Government returned to Palace grounds with a permit allowing them to gather, according to a state official.

The permit for a "public assembly" was signed by Mahealani Kahau, who identified herself as "Her Royal Majesty" for the organization. The permit listed the nature of the activity as "Aha for Nationhood." "Aha" is Hawaiian for a meeting, gathering or assembly.

Statement - The group said it will continue to occupy the mauka side of the property indefinitely.

The group stated it follows Hawaiian Kingdom Law but has also continued to submit a weekly application to occupy the lawn from the Department of Land and Natural Resources, which has jurisdiction over the palace grounds.

The group did not enter the palace itself.

August, 15 2008

50 members of the Kingdom of Hawaii Nation occupied Iolani Palace grounds and tried to forcibly enter the Palace and Iolani Barracks building, raising their flag on the barracks flagpole and locking the gates around the palace as staff members remained locked inside. Akahi Nui (alias James Kimo Akahi) the leader of Free Hawaii, a Maui based sovereignty group, "advocates the restoration of Hawaiian Sovereignty under His Royal Majesty Akahi Nui, heir to the Hawaiian throne."

Police and state law enforcement officers arrested an estimated 20 members of the 25 who began to make their way into the historical palace; of 23 members of the group that forced its way into the palace or occupied the palace grounds, 15 were charged with misdemeanor trespassing charges and 8 with charges of second-degree burglary.

Statement – "Our plan is to take the palace for the crown and reoccupy the throne of Hawaii. Our flag is now over the guard house; the flag has not flown since before 1892. We plan to be here forever. To whom does the palace belong? It was the private residence of the royal line."

Various protesters, who recently have placed the Palace at the heart of their Native Hawaiian sovereignty campaigns, believe the palace belongs to a reinstated kingdom government.

Facilities Manger Noelani Ah Yuen was injured by the group.

Iolani palace was closed from August 15 to 20; artifacts were not broken and members of the "Kingdom of Hawaii," removed their shoes and slipped on socks before entering the palace.

During the four-hour takeover, law enforcement's initial response came under fire. (HPD vs DLNR)

November 6, 2011

A group called the Hawaiian Kingdom government led by Mahealani Asing Kahau occupied the Palace grounds and locked and chained all Palace gates.

The group did not try to enter the Palace, and was allowed to camp out overnight on the grounds.

November 7, 2011

22 members of the Hawaiian Kingdom Government were peacefully arrested in the parking area in front of the archive building when they refused to leave the palace grounds and charged with second-degree trespass.

Statement – This is our Palace. We are the Hawaiian Kingdom Government; we are the legitimate government not subject to state law.

The Palace grounds were closed from Nov. 7 to Nov. 15.

No harm was done to the Palace itself

July 3, 2012

25 members of the Hawaiian Kingdom Government led by Mahealani Kahau entered Kanaina Building

Statement – we are claiming legal title to the land on the Palace ground and we will be functioning as the government from Kainana Building.

Members of the group left the building at 7:00 pm

No harm was done to the Palace or any other building.

January 4, 2013

Kauai based Kingdom of Atooi group obtained a permit to gather near the Coronation Pavilion. The group brought 20 security guards who intimidated the Palace security. They erected metal barricades on the grounds of the Palace.

The palace is closed to the public for the day.

No harm was done to the Palace itself.

September 2, 2013

20 members of the Hawaiian Government Nation led by Mahealani Kahau entered Kanaina Building and refused to leave.

They were threatened with arrest and vacated the building an hour later

No harm was done to the Palace itself.

February 8, 2014

Drew Puamae'ole Pa'ahao kicked in a palace window to break into the palace with her boyfriend, Koa Alii Keaulana. Makai ewa door Diamond Head bottom panel was damaged.

Statement - the Palace was "my house"

The damage was irreparable

May 30, 2017

Mauka lanai bottom right etched glass panes on all three doors were broken by a vandal

Il lavoro di ricerca nell'archivio ha evidenziato che i danni al Palazzo hanno avuto luogo sempre e solo per mano di senzatetto o singoli individui non collegati ad alcuni gruppo di sovranità, spesso sotto l'effetto di stupefacenti o alcol. I diversi gruppi di sovranità che negli anni hanno, in occasioni diverse, occupato e assediato il Palazzo non hanno mai distrutto o rovinato gli arredi o la struttura. Anzi, nella maggior parte dei casi l'occupazione avveniva sui terreni del Palazzo, e non vi era volontà di occupare l'interno della struttura. Durante l'occupazione del 2008 quando uno dei gruppi entrò nel palazzo non solo nulla venne rovinato, ma il gruppo che entrò nel palazzo ebbe la cura di distribuire e utilizzare copriscarpe. Dal 2006 al 2018 il Palazzo e i terreni sono stati occupati nove volte da diversi gruppi di sovranità (l'unico gruppo che occupò il Palazzo quattro volte fu the Hawaiian Kingdom Government), in quasi tutte le occasioni vi sono stati arresti e scontri con le forze dell'ordine, ma non sono mai stati riportati danni al Palazzo o ai terreni circostanti. All'inizio degli anni 2000 la domanda che ponevano i gruppi di sovranità era "*to whom does the palace belong?*", a chi appartiene il palazzo? Con la disseminazione dei risultati delle prime ricerche di studiosi Kanaka Maoli sulla storia del Regno delle Hawaii e sull'illegittimità dell'annessione agli Stati Uniti (David Keanu Sai; Noenoe Silva; Donovan Preza) non era più necessario porre questa domanda, in quanto era evidente che il Palazzo facesse parte della storia del Regno delle Hawaii, e tutti coloro i quali si erano sentiti defraudati ,vivendo come una

violenza l'annessione agli Stati Uniti ritrovavano nel Palazzo la forza della memoria sovranista, il legame con un passato che riecheggia nelle stanze dove la Regina Lili'oukalani fu imprigionata e nei terreni dove oggi vegliano gli antenati e chiamano all'adunanza la nazione hawaiana.



Imm (sx) Raduno gruppi di sovranità davanti allo 'Iolani Palace, 17 gennaio 2018, foto courtesy of Lynette Cruz. Imm (dx): Raduno delle diverse sezioni di Hui Aloha 'Aina presso lo 'Iolani Palace, Honolulu agosto 2018, foto dell'autrice.

9.3 La nascita di Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i

Quando uso il termine "nazione hawaiana" mi riferisco ad una collettività eterogenea, formata da numerosi gruppi di sovranità che fanno riferimento spesso ad un leader carismatico che vanta nella maggior parte dei casi una genealogia che lo/la colloca tra i discendenti della classe regnante o dei nobili hawaiani. Altri gruppi sono formati d'associazioni benefiche fondate dagli ultimi monarchi hawaiani la cui missione è la tutela e presa in carico del benessere della popolazione hawaiana o di una particolare forma d'arte ed espressione tradizionale. Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i rappresenta un'eccezione in quanto la sua missione è di:

"The object of this League shall be to affirm the continuity of Hawaiian independence; to restore Hawaiian national identity; to exert all peaceful and legal efforts to secure for the Hawaiian People and Citizens their Civil Rights; and to ensure that the United States of America complies with international humanitarian law¹⁹⁶".

I membri di HAAKLMA non rivendicano alcuna genealogia regale e non si propongono di tutelare una particolare forma d'espressione artistica, il loro obiettivo è quello di riconnettersi con il passato storico, attraverso azioni pratiche e divulgare questo sapere coinvolgendo il maggior numero di persone in un processo di riscoperta e consapevolezza del proprio ruolo individuale e collettivo sull'isola, questa

¹⁹⁶ <https://www.kahaa.org/central-body.html> (consultato in data 5 novembre 2018)

missione viene racchiusa nell'espressione "aloha 'āina". Secondo Emilia Kandagawa, segretaria dell'associazione: *"when we speak of aloha 'āina (patriotism; love for the land) in this historical context, we are speaking directly to this issue of breaking up land and people. 'Āina is "that which feeds us." It is not merely "land," but all that feeds a person physically, mentally, emotionally, and spiritually. It spans the entire geographic planet and into the cosmos – this understanding of both celestial and maritime movements was necessary for Polynesians to first navigate to the Hawaiian Islands and establish a flourishing society"*.

Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i (il gruppo delle donne della regina che amano la terra) nasce da una preesistente organizzazione, il Waimanalo Hawaiian Civic Club costituito nel 2003 per onorare la vita e l'eredità dell'ultimo monarca regnante del Regno delle Hawaii, la regina Lili'uokalani; questo è uno dei motivi per cui il gruppo annoverava membri principalmente di sesso femminile. Una delle principali attività del gruppo è l'organizzazione di una rievocazione storica intitolata "Ka Lei Maile Ali'i - The Queen's Women", scritta da Helen Edyth Didi Lee Kwai e messa in scena da un cast femminile, presentata per la prima volta nel 2001 all'edificio Kana'ina nei giardini di 'Iolani. Questa rievocazione nasce dall'adattamento di un articolo del 1897 pubblicato dal giornale statunitense San Francisco Call scritto dalla giornalista Miriam Michelson, ed intitolato "Strangling Hands Upon A Nations Throat" che descrive un incontro di Hui Aloha 'Āina o Nā Wahine (la Lega patriottica hawaiana delle donne) presso la Sala dell'esercito della salvezza a Hilo per raccogliere le firme per la petizione Kū'ē, contro l'annessione.



Imm: Articolo sull San Francisco The Call "Strangling Hands Upon A Nations Throat" del 30 settembre 1897.

Il Club molto attivo fin dalla nascita nel 2003 fece approvare dozzine di risoluzioni, alle convenzioni annuali convocate dall'Association of Hawaiian Civic Clubs, cercando di divulgare accurate nozioni sulla storia, politica e cultura del Regno delle Hawaii. Tuttavia, nel 2016 i membri fondatori compresero di non essere allineati ai principi di base della Association of Hawaiian Civic Clubs e nel 2017 decisero di ricostruirsi, ricostituendo e riportando alla vita Hui Aloha 'Āina (HAA), la Hawaiian Patriotic League, prendendo il nome di una delle sezioni: Hui Aloha 'Āina o ka lei Maile Ali'i (HAAKLMA) la lega patriottica hawaiana delle donne, che nata il 4 marzo 1893, bloccò con successo il trattato di annessione del Regno hawaiano agli Stati Uniti raccogliendo e sottoponendo 21.269 firme della petizione Kū'ē al Congresso degli Stati Uniti. Questa organizzazione, sciolta nel 1901, rivive il 4 marzo 2017, per affermare la continuità del Regno hawaiano come stato nazionale indipendente; per rilanciare l'identità nazionale hawaiana e assicurare la conformità degli Stati Uniti al diritto internazionale umanitario nella prolungata occupazione illegale dell'arcipelago¹⁹⁷.

Oggi, è ancora possibile ottenere un dottorato in storia delle Hawaii senza dimostrare di conoscere la lingua hawaiana, eppure, le fonti in lingua hawaiana sono un patrimonio enorme e largamente inesplorato che attende di essere tradotto per dare voce alla storia scritta e raccontata dai Kānaka Maoli. Ho cercato, durante tutto il percorso di ricerca, di accedere e utilizzare le numerosissime fonti scritte in hawaiano, basti pensare che tra il 1834 e il 1948 furono pubblicate settantacinque testate giornalistiche, quotidiani, in hawaiano. Quando si inizia a leggere, tradurre e pubblicare il pensiero politico espresso dai Kānaka Maoli nei giornali dell'epoca, una visione anti-colonialista e fortemente partecipativa viene documentata dalla voce stessa dei nativi. Gli storici statunitensi che si sono largamente occupati della storia hawaiana del XIX e XX secolo hanno dedicato solo pochi paragrafi all'opposizione Kānaka Maoli e alle organizzazioni native che si sono formate per dar voce alla volontà della nazione. Far parlare la storia, vuol dire ascoltare le voci custodite negli archivi, che grazie al lavoro di accademici nativi vengono tradotte e rese accessibili a ricercatori stranieri. Questo paragrafo vuole ricordare e dare voce alle donne della Lega Patriottica hawaiana e al ruolo svolto durante la resistenza all'annessione statunitense. Troppe volte il ruolo delle donne in politica non è stato preso in considerazione da coloro i quali hanno scritto e riportato la storia, nel caso delle Hawaii il 95% dei libri di storia del '900 sono scritti da esponenti maschili, principalmente statunitensi o europei di classe medio alta, solo con il XXI assistiamo alla partecipazione degli storici Kanaka nella rilettura e nella scrittura della propria storia, ma nuovamente parliamo di uomini, solo dagli anni 70 la voce femminile Kanaka nell'accademia e nella storia ricomincia a farsi sentire. Questo capitolo vuole onorare, raccontando la partecipazione politica delle donne della Lega Patriottica hawaiana, il loro impegno e coinvolgimento accanto agli uomini per preservare il governo e l'indipendenza del Regno, nel passato e nel presente. È grazie alla partecipazione e all'accoglienza che mi è stata riservata nella rinata Lega Patriottica hawaiana è stato possibile scrivere

¹⁹⁷ <https://www.hawaiiannationalarchive.com/hui-aloha-aina-o-ka-lei-maile-ali-i> (consultato il 2 novembre 2018)

questo capitolo, quello che è stato raccolto sono le storie, le voci, le pratiche che hanno e stanno cambiando la storia delle Hawaii.



Imm: Re-enactment Theft of a Nation, 'Iolani Palace, 4 luglio 2017 (foto dell'autrice)

Nel 1893 subito dopo il colpo di stato che depose la regina Lili'oukalani, la popolazione, principalmente nativa, ma non solo, si organizzò per opporsi al nuovo, illegittimo, governo. Insieme alla già esistente Hui kālāi'āina, la prima organizzazione politica Kanaka Maoli nata per protestare contro la Costituzione delle Baionetta, vennero create due associazioni Hui Hawai'i Aloha 'Āina e Hui Hawai'i Aloha 'Āina o Nā Wāhine: la prima raccoglieva gli uomini, la seconda era una organizzazione femminile; a capo della sezione maschile con 7.500 membri viene eletto presidente Joseph Nāwahī, mentre a capo di quella femminile con 11.000 membri, Abigail Kuaihelani Maipinepine Campbell. Come sottolinea Noenoe Silva in inglese Hui Hawai'i Aloha 'Āina viene tradotto come "la lega patriottica hawaiana", tuttavia, "aloha 'āina" significa "amore per la terra", che differisce in modo significativo nella connotazione e nella codificazione culturale da patriottismo, in primis poiché il termine hawaiano non è di genere maschile, e in seconda battuta non condivide la genealogia occidentale del termine patriottico. "Aloha 'āina" ha una sua genealogia, basata sulla cosmologia tradizionale Kanaka: «Throughout the struggle Kanaka Maoli who worked to retain the sovereignty of their own nation called themselves "*ka po'e aloha 'āina*" the people who love the land» (Silva 2004:131). Amare la terra, le montagne, l'oceano e l'ecosistema insulare il cui benessere viene garantito da un monarca che può vantare un legame con le ondate migratorie dalla lontana Kahiki, può realmente tradursi con il termine patriottismo?



"Na lākou i lawe ka palapala kū'ē ho'ohui'āina a nā wahine ia J.H. Blount" Notes by Noenoe K. Silva. "This photo is from the Library of Congress and was printed inside Ka buke moolelo o Hon. Joseph K. Nawahi (Biography of Hon. Joseph K. Nāwahī), by J. G. M. Sheldon (Kahikina Kelekona), in 1908"

Queste due associazioni si attivarono immediatamente dopo il colpo di stato presentando al Commissario James Blount, incaricato dal Presidente statunitense Cleveland di stilare un rapporto sugli eventi che portano al colpo di stato, una dettagliata descrizione storica dell'accaduto e una richiesta formale di restaurazione della monarchia. Quando era ormai evidente che gli Stati Uniti non sarebbero intervenuti nella restaurazione della monarchia, la sezione femminile della Lega inviò un documento formale di protesta contro l'autoproclamato Governo Provvisorio ai ministeri degli esteri del Giappone, Stati Uniti, Inghilterra, Francia, Germania e Portogallo. A nulla servirono le proteste formali della rappresentanza nativa e una nuova Costituzione insieme ad un Nuovo Governo vennero promulgati il 4 luglio del 1894. Dopo il fallimento dell'insurrezione guidata da Robert Wilcox che provocò gli arresti della Regina Lili'oukalani, nel Palazzo di 'Iolani, queste associazioni continuarono nella loro missione di «*aloha 'āina* strive continuously to control their own government in order to provide life to the people and to care for their land properly» (Silva 2004:142).

Come già per il Māhele e lo 'Iolani Palace questa associazione politica femminile, ispirata a organizzazioni statunitensi riesce a riadattare un elemento straniero a tradizioni e valori culturali Kanaka mettendo quale missione il benessere del territorio e la sopravvivenza dell'espressione nativa. Un esempio di ciò che Adriano Favole chiama "creatività culturale" intesa come «un processo che scaturisce con particolare forza nell'incontro, nella relazione, nella situazione di compresenza o convivenza, a volte persino nell'impatto tra culture e società differenti» (Favole 2010: 36), ossia la capacità delle società di far scaturire o di generare, in determinate occasioni, forme nuove, in questo caso la creazione di una forma associazionistica basata su valori e prospettive native. Il coinvolgimento

delle donne nella politica hawaiana è sempre stato intenso e riconosciuto, basti pensare a Ka'ahumanu, moglie di Kamehameha I e primo *kuhina nui* (premier) della storia monarchica del paese. HAAKLMA fu e continua ad essere espressione della volontà femminile della società Kanaka di contribuire al futuro politico del paese proteggendo e agendo in prima persona per preservare per le future generazioni l'arcipelago. Quando nel 1897 iniziò a paventarsi l'idea di un'annessione con gli Stati Uniti questa associazione insieme alle altre due espressioni politiche Kanaka maschili si attivò per scongiurare ciò che sembra inevitabile. Il presidente della sezione maschile di Hui Aloha 'Āina, James Kaulia, in occasione di un massiccio raduno al palazzo 'Iolani, esortò il *lahui* presente:

Mai maka'u, e kupaa make Aloha i ka Aina, a e lokahi ma ka manao, e kue loa aku i ka hoohui ia o Hawaii me Amerika a hiki i ke aloha aina hope loa “Non abbiate paura, siate risoluti nel vostro sentimento di aloha per la vostra terra e siate uniti. Protestate per sempre l'annessione delle Hawaii all'America fino all'ultimo aloha 'Āina”.

Il discorso paragonava l'accettare l'annessione ad aderire volontariamente a essere sepolti vivi, anticipava la segregazione della popolazione nativa da parte di un'ondata di stranieri che sarebbero arrivati portando via risorse e lavoro (Silva 2004:146). Non è fuori luogo affermare che il terreno, le palme, le pietre, il Palazzo e tutto ciò che fa di 'Iolani Palace il cuore della nazione, abbia custodito questo messaggio. Oggi questo messaggio di resistenza è la forza che muove i diversi movimenti di sovranità che riconoscono il Palazzo e i suoi terreni depositari di questa forza, protettori di questa memoria, capaci di richiamarla e farla scorrere sul prato verde che circonda il palazzo e risuonare nel fruscio delle palme al vento. Il Palazzo 'Iolani diventa il simbolo attorno al cui significato si gioca la sottile lotta per la sovranità. Il *re-enactment* messo in scena dall'attuale associazione patriottica Hawaiana fa rivivere questo momento storico attraverso il racconto del grande raduno per la raccolta firme a supporto della petizione della sezione femminile della Lega.

“In this petition, which we offer for your signature to-day, you, women of Hawaii, have a chance to speak your mind. The men's petition will be sent on by the men's club as soon as the loyal men of Honolulu have signed it. There is nothing underhand, nothing deceitful in our way—our only way—of fighting. Everybody may see and may know of our petition. We have nothing to conceal. We have right on our side. This land is ours—our Hawaii. Say, shall we lose our nationality? Shall we be annexed to the United States? Aole loa. Aole loa.” (estratto dal copione del re-enactment 4 luglio 2017)

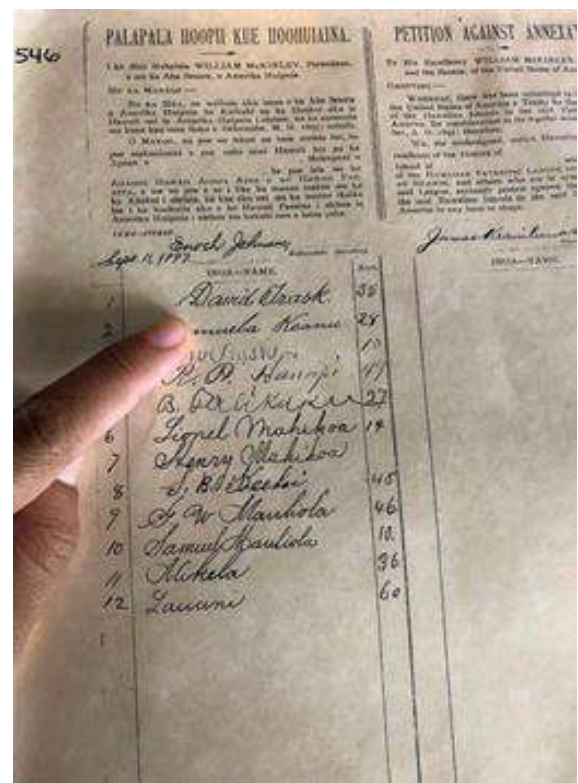
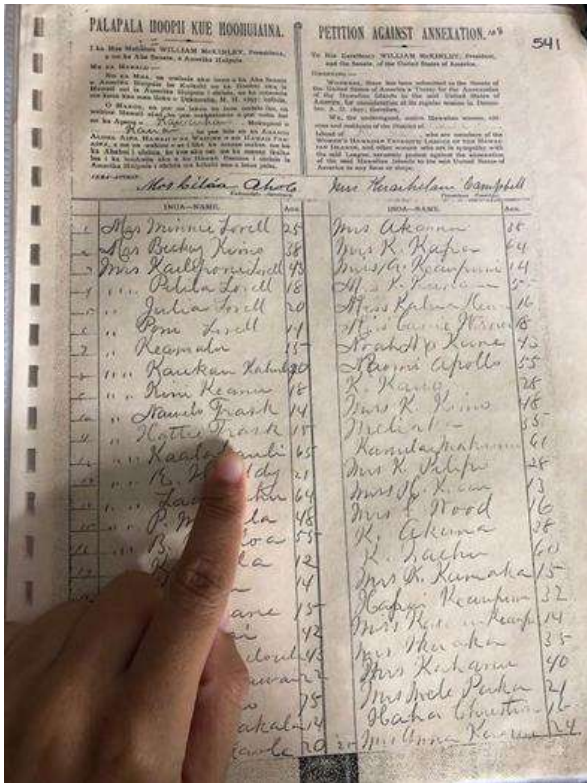
Dopo diversi raduni, il presidente della sezione femminile di HAA, Mrs Abigail Kuaihelani Campbell e Mrs. Emma 'A'ima Nāwahī vice-presidente, salpano con la *Kīna'u* per Hilo con la missione di raccogliere il maggior numero di firme per la petizione, un altro membro dell'associazione Mrs. Kaikioewa Ulukou s'imbarcò alla volta di Kaua'i con lo stesso obiettivo, come fece anche Mrs. Laura Mahelona a Kona e Ka'ū. Alla fine, vennero raccolte dalle due sezioni di HAA 21.000 firme in percentuali uguali di uomini e donne, che insieme a quelle raccolte da Hui Kālai'āina ammontarono a 38.000 firme. Se si calcola che la

popolazione Kanaka Maoli all'epoca contava 40.000 persone è un numero impressionante, che rappresenta la quasi totalità della popolazione aborigena dell'arcipelago. La protesta allegata alle firme, scritta in hawaiano e in inglese, si costituisce di 13 paragrafi in cui venne affermato che la popolazione nativa, originale, indigena delle Hawaii non riconosceva la Costituzione del 1887 e neanche la Repubblica delle Hawaii, la quale al fine di ottenere il potere non si sottomise mai al voto del popolo. La petizione si conclude con la richiesta al Presidente e al Congresso degli Stati Uniti *“(to) take no further steps toward annexation and it proposes that Hawaiian People be accorded the privilege of voting upon said questions”*. Venne quindi richiesto di non procedere all'annessione e di riconoscere ai sudditi del Regno delle Hawaii, in base ai principi democratici della propria monarchia costituzionale, di scegliere il proprio governo. Va menzionato che valutando la cultura di provenienza dei membri del Congresso statunitense, i tre *hui* (gruppi) decisero di separare le firme degli uomini da quelle delle donne anticipando la scelta dei politici americani di considerare solo quelle maschili. La petizione ottenne il risultato sperato e una volta presentata dalla delegazione hawaiana al Senato statunitense il 9 dicembre del 1879, molti pro-annessionisti cambiarono la loro posizione, la risoluzione per annettere le Hawaii non ottenne i 60 voti richiesti e fallì. La delegazione hawaiana trionfante ritornò da Washington DC a Honolulu dove venne accolta da una folla esultante.

9.4 L'eredità di Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i

La maggior parte degli storici hawaiani era a conoscenza di questa petizione tuttavia nessuno capì il suo valore fino a quando Noenoe Silva, dottoranda Kanaka, ricercando documenti per la sua dissertazione, visitò l'Archivio Nazionale degli Stati Uniti a Washington D.C. e la "trovò". Una pagina della Ku'e Petition fungeva da documento esemplificativo per compilare i moduli di richiesta di prestito; non era esattamente perduta, ma la sua importanza era stata sottovalutata fino a quando Silva riportò una copia a "casa". Uno degli impegni politici di HAAKLMA, oggi, è quello di portare a conoscenza del maggior pubblico possibile questa petizione, permettendo ad ognuno di comprendere la volontà non annessionista della maggior parte della popolazione nativa e di scoprire se i propri nonni, bisnonni, prozii, parenti abbiano o meno firmato la petizione. Questa missione è portata avanti dalla Lega Patriottica attraverso due modalità: la presenza di copie della petizione ad ogni raduno e la trascrizione di circa 2.000 nomi su cartoni che vengono esposti in luoghi d'interesse storico politico. Questo progetto prende il nome di *Ongoing Kū'ē Petition Continues project* lo scopo è collegare individui e gruppi famigliari ai *kūpuna* (anziani/antenati) che firmarono la Kū'ē Petition. Il progetto e il suo sito web¹⁹⁸, nascono nel 2011 quando si è iniziato a trascrivere i nomi dei firmatari della petizione su dei cartelli e disporli sul terreno: da un lato del cartello vi è riportato il nome, l'età e il luogo di residenza del firmatario e l'altra

¹⁹⁸ <http://kuepetitioncontinues.com> (consultato 2 novembre 2018)



Imm: Copie della petizione anti-annessionista esposte durante i raduni e i meeting per la consultazione pubblica (foto dell'autrice).

Secondo Manu Aluli Meyer: «In Hawaii, genealogy is the meta-structure of space, place, and time. Genealogy is how we connect to each other and to 'aina; form ka wā kahiko, to right now, to the space and time in front of us» (Meyer 2017:12). Le reazioni variano dallo stupore ad una profonda commozione che spesso sfocia in lacrime e necessità di condividere storie famigliari e ricordi. Segue nell'arco delle settimane una elaborazione di questo momento che nella maggior parte dei casi porta gli individui a voler apprendere e accedere alla storia politica delle Hawaii, alla storia dei propri antenati, e le implicazioni politiche dell'illegalità dell'annessione.



Re-claiming places, Iolani Palace marzo 2018, Honolulu



'Iolani Palace, nipote e bisnonno si ritrovano, gennaio 2018

Durante i 13 mesi di permanenza sul campo ho partecipato a tutte le attività dell'associazione, diventandone un membro attivo. Il progetto della Ku'e Petion è solo una delle diverse attività portate avanti da HAAKLMA che annoverano:

Ku'e Petition (precedentemente descritto)

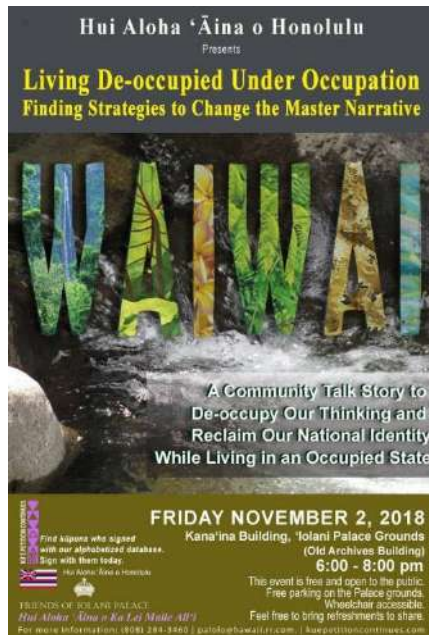
Kū'ē Petition Sail Project": i nomi dei firmatari sono stati trascritti sulle vele di una canoa tradizionale che ripercorre il viaggio originale dei membri del Hui Aloha 'Aina nel 1897 per raccogliere le 26.000 firme.

Re-enactment: due volte all'anno viene messa in scena la rievocazione "The Queen's Women", basata sull'articolo del 1897 che documenta una riunione ad Hilo per la raccolta di firme per la Kū'ē Petitions.



Imm: Re-enactment 17 gennaio 2018, 'Iolani Palace, Honolulu

Organizzazione di una serie mensile di conferenze su vari argomenti della storia hawaiana in relazione a questioni passate e contemporanee.



Organizzazione e conduzione di “cultural tours” della storica Nu‘uanu Valley, O‘ahu. Il tour, che osserva un protocollo tradizionale, accompagna la vista dei siti storici e di rilevanza culturale dei quali viene condiviso il nome (in lingua hawaiana) le storie e le questioni contemporanee. Tra i siti visitati: i petroglifi lungo il torrente Nu'uanu, il giardino di protesta dell'Uluhaimālama del 1894, il palazzo estivo del re Kamehameha III di Kaniakapūpū, il belvedere di Pali e l'Ipu o Lono stone e Poahukuaumi, Honolulu golf club.



“cultural tours” della storica Nu‘uanu Valley, Honolulu gennaio 2018

“Kaniakapupu e Pohukaina Clean-up day”, una giornata di lavoro al palazzo estivo di King Kamehameha III e al tumulo sepolcrale sul terreno dello ‘Iolani Palace di Pohukaina. Solitamente coincidono con la prima domenica di ogni mese. Viene eseguito il protocollo culturale e svolte svariate attività tra cui intrecciare lei (collane di fiori) che verranno offerte alla fine della giornata, intagliare bambù per strumenti tradizionali, danze hula e pulizia delle specie non endemiche e delle erbe infestanti che rischiano di rovinare le rovine. L’obiettivo è partecipare a questi luoghi, entrare in contatto con questi

siti sperimentandone direttamente il significato storico e spirituale. Ciò ha una funzione di prevenzione degli atti vandalici e di profanazione già avvenuti nei diversi siti.

"Richard Kekuni Blaisdell Hawaiian National Archive" un sito aperto di raccolta di materiale sulla lotta Kanaka Maoli odierna per la sovranità.

Lynette Cruz, presidente dell'associazione, parlando delle attività del gruppo riferisce: *"The relationship is really all there is – the relationship between you and the land, you and each other, the weather, the people who have passed already. When we give ho'okupu we are recognizing and centering those relationships, which are still ongoing with the land and ancestors and the present"*. I principi alla base di questa associazione si fondano su un riconoscimento formale della co-essenza di esseri umani e ambiente, "siamo parte della terra che costituisce l'arcipelago; questa partecipazione rende il benessere dipendente dalla pratica del *mālama* (prendersi cura) di tutto ciò che partecipa alla costruzione del landscape. Questo significa riconoscere la propria responsabilità, espressa in azioni concrete mirate a riportare un reciproco benessere. I principi alla base di Ka Lei Maile Ali'i¹⁹⁹ sono:

PONO – We strive to bring balance and right action into government by urging the practice and promotion of truth-telling, integrity, and compassion.

ALOHA – We acknowledge that we are part of this land. As the land thrives, so will we. Our health and well-being depend on the practice of malama and kindness, and love toward all things.

OHANA – We continually learn from those who came before that our connection to the land and to each other are essential. Ohana encompasses us all.

MALUHIA ME KA PONO – We urge the practice of right action in alignment with pono. There is no peace, equity, dignity, or justice without pono.

LAULIMA – We recognize and affirm that we are all in this together. Kokua, laulima, and hookipa are essential to the establishment and maintenance of pono governance.

KULEANA – We accept our personal and organizational responsibility to promote the above 'national statement of principles' in the interest of all people of this land and with the hope that, once implemented, these principles will keep the nation strong and serve as a model for others as a natural evolution of mankind's ability to govern and thrive with principles that promote peace, equity, kindness, and economic justice for all people.

Tutte le attività si basano su queste basi etiche che prendono forma attraverso la pratica del *"reclaiming places"* "rivendicare i luoghi". Alla domanda perché questa attività? La risposta che ho raccolto era sempre la stessa: *"because cultural sites belong to us!"*. Evidenziando che tutte le attività sono mirate a dare voce agli eventi della storia politica e legale delle Hawaii, ai personaggi che hanno avuto un ruolo nell'opposizione Kanaka all'annessione e ai luoghi che ne custodiscono la memoria. «We engage in the work of reclaiming space on the physical and historical landscape that has been either distorted or obfuscated by the United States since they began their now-125 year long illegal occupation of this

¹⁹⁹ Ka Lei Maile Alii Hawaiian Civic Club National statement of principles/preamble created by Ka Lei Maile Alii Hawaiian Civic Club in retreat, May 25, 2009, Kahaluu, Oahu

country. Through various public forums, dramatic re-enactments, and other related projects, our aim is to support Hawaiians and the larger community to make personal connections to land and history, both locally and abroad, that will inspire them to take positive action for change» (Kandagawa 2017; 3).

9.5 Space Re-claiming come pratica di riconnessione

"Don't call what we are doing performance. We are practicing our culture. You can call it culture in action. When we dance we are doing a re-enactment of our ancestors. We become them²⁰⁰". La cultura in azione, non è performativa, ma una pratica in divenire, è trasformativa. In questa prospettiva depositare i nomi dei firmatari della Ku'e Petition sul terreno dello 'Iolani Palace, significa rivendicare quel territorio come elemento di una relazione tra gli esseri umani, territorio e antenati. *"We are the relationships that we hold and are part of²⁰¹".* Tuttavia, non vuol dire solo fare esperienza di quella relazione, intessere legami, ma significa "essere la relazione stessa", ossia sentirsi e riconoscersi parte, materia, sostanza, di un tutto che nella partecipazione contribuisce alla costruzione del *landscape*. Indubbiamente le attività promosse da HAAKLMA sono una risposta di resistenza all'occupazione culturale e spaziale statunitense, dei valori e del territorio hawaiano; una modalità creativa per continuare ad esercitare forme di responsabilità (*kuleana*) che derivano dall'essere parte di un luogo; "essere la relazione stessa" come diceva il presidente di HAAKLMA poco sopra. I luoghi possono essere riconosciuti come custodi della memoria, "spazi in cui i ricordi individuali e collettivi vengono custoditi o prodotti, in questo modo la memoria rinegoziata mette radici" (Tuck, McKenzie 2014:111). Attraverso la disposizione dei nomi, i *cultural tours*, i *clean-up days* si mantiene e perpetua la connessione con luoghi a cui non si potrebbe più accedere; ci si trasforma in giardinieri, guardiani, s'imparano e si creano *mo'olelo* (storie/racconti) che vengono condivisi. «Restoring lost connections growing new ones and building models of local level governance and access emphasize care taking rather than ownership²⁰²». Conversando con la presidente di HAAKLMA su queste tematiche mi ha colpito la sua definizione di "*reclaim a place*" vista come un metodo, "*to reclaim a place is a process*". Un metodo o pratica che inizia con l'ascolto e l'attenzione alle storie dei luoghi, poiché quest'ultimi chiamano, e indicano le azioni da mettere in atto.

"Kuleana has to do with practice, like cleaning, is doing what that particular place needs, we built our kuleana, look at the burial ground, Pohukaina, it called us. Those places are calling, they are awakening the memory, our kuleana²⁰³."

²⁰⁰ Appunti di campo conversazione privata con Lynette Cruz, aprile 2018, 'Iolani Palace Ground.

²⁰¹ ibid

²⁰² Noelani Goodyear Kaupua (conversazione privata aprile, 2018, UH at Mānoa)

²⁰³ Appunti di campo conversazione privata con Lynette Cruz, marzo 2018, Waianae, Makaha.

Un luogo non chiama, letteralmente, l'individuo o la famiglia, ma risveglia il *kuleana*, la memoria, di alcune persone. È interessante vedere come il termine *kuleana* si riferisca contemporaneamente a una responsabilità, un diritto, ma anche alla memoria. Interagire con l'ambiente naturale risveglia memorie che si traducono in responsabilità. L'universo Kanaka Maoli, è stato popolato prima dal mondo naturale e solo successivamente ha visto l'arrivo delle divinità e per ultimi gli esseri umani; il *Kumulipo* spiega K.R. Kapā'anaokalāoikeola Nākoa Oliveira: «is a history of interrelatedness – all plants, animals, kānaka, and akua are geneologically connected». In base all'ecologia nativa, tutte le incarnazioni o espressioni della natura - comprese rocce, alberi e corpi idrici - sono animate, perciò consapevoli e capaci d'interagire tra loro e con il collettivo umano. Quest'interazione o forse è meglio dire partecipazione è il motivo per cui in hawaiano non vi sia un termine equivalente a quello di natura, in quanto il collettivo non-umano composto dall'atmosfera e i suoi agenti, dall'acqua, piante, animali, spiriti e terra e quello umano si combinano nella famiglia vivente, di cui gli uomini sono i membri più giovani. La comunicazione avviene tramite quello che Eduardo Kohn, antropologo interessato alla comunicazione intra-specie, chiama "*sylvan thinking*" un pensiero che si estende ben oltre l'umano, un pensiero che sfida la colonizzazione delle idee sulla relazionalità che ci condiziona. Secondo Kohn le foreste pensano ciò permette un'interazione con gli altri elementi dell'ecosistema terra, credo che sia importante soffermarsi sul pensare non tanto come una foresta ma pensare con una foresta: un atto di partecipazione, un riconoscimento formale della co-essenza di esseri umani e ambiente, questa partecipazione rende il benessere dipendente dalla pratica del *mālama* (prendersi cura) di tutto ciò che partecipa alla costruzione del *landscape*.

«It is hard for the modern intellectually [rigid] and extroverted mind to sense the subjective relationship of genuine Hawaiians to Nature, visible and invisible. But...without some comprehension of this quality of spontaneous being-one-with-natural-phenomena which are persons, not things, it is impossible for an alien (be he foreigner or city-hardened native) to understand a true country-Hawaiian's sense of dependence and obligation, his "values," his discrimination of the real, the good, the beautiful and the true, his feeling of organic and spiritual identification with the 'aina (land) and 'ohana (kin)» (Handy, Puku'i 1972:233).

Native Planters in Old Hawaii: Their Life, Lore, and Environment del 1972, da cui è tratto questo estratto, è il primo libro sull'ecologia hawaiana scritto da Handy e Handy in collaborazione con una Kanaka Maoli, Mary Kawana Puku'i; in poche frasi riporta i concetti chiave del rapporto con il mondo naturale. Una relazione soggettiva con la realtà visibile e invisibile, che riconosce le espressioni naturali come persone, non oggetti, un rapporto di dipendenza fatto di obblighi e responsabilità. Questa visione viene tradotta nell'approccio ecologico nativo che non riconosce l'uguaglianza delle specie viventi, ma postula uno statuto ontologico particolare per l'uomo. L'uomo è percepito come interconnesso in una rete di relazioni con la natura della quale condivide la stessa genealogia, potremmo dire materia, ma verso la quale ha delle responsabilità (*kūleana*) intrinseche. Nei capitoli precedenti si è parlato della prima

Costituzione del Regno delle Hawaii scritta nel 1840 che riconosceva il controllo di tutte le terre al *mō'i*, ma contemporaneamente affermava che la terra apparteneva agli *ali'i* (chief) e ai *maka'āinana* (persone comuni). Ossia ognuno di questi gruppi aveva degli interessi indivisi sul territorio in proporzioni diverse. Questi interessi venivano tradotti con il termine *kuleana*, una responsabilità e non proprietà su una specifica porzione di territorio. Queste responsabilità che si traducevano in diritti nei confronti di una determinata area geografica, si concretizzavano in tre pratiche culturali recuperate oggi e messe in pratica dal HAAKLMA come pratiche ecologiche:

- a) la pratica del *aloha* (rispetto),
- b) *laulima* (cooperazione),
- c) *mālama* (prendersi cura).

Nel prendersi cura di Pohukaina, il tumulo che funge da sepolcro di molti membri della famiglia reale e *ali'i nui*, nello spazio sacro dello 'Iolani Palace i membri di HAAKLMA abbracciano queste pratiche ecologiche. Il ritrovo per il clean-up è spesso al mattino, ci si ritrova davanti al piccolo cancello che permette l'accesso al tumulo, dove si depositano gli attrezzi e si procede con una invocazione per chiedere il permesso per entrare. Si procede successivamente a tagliare l'erba sulla collinetta centrale, lavoro quasi sempre svolto da un uomo con un tosaerba meccanico, le donne si occupano di liberare le piante di *ti* dalle erbe, piante, rampicanti e altra vegetazione che dall'ultima "pulizia" si è fatta spazio dentro il recinto. Le uniche piante "autorizzate" alla crescita e alla permanenza all'interno del tumulo mortuale sono le piante di *ti* verde, non quelle rosse. Alla mia domanda del perché di questa selezione, visto che anche le piante endemiche vengono estirpate e non solo le specie invasive straniere, mi è stato detto che Pohukaina vuole così. Perché le piante di *ti* sono sacre un simbolo di potere degli *ali'i* le altre piante no, come se la loro presenza e il loro crescere tra i mattoni del recinto e tra i tronchi delle *ti*, rappresentasse un insinuarsi di elementi esterni con la volontà di modificare quel luogo, di prenderne parte, di cambiarlo.



Imm: Pohukaina clean-up, febbraio 2018, 'Iolani Palace (foto dell'autrice).

Alla fine del lavoro di pulizia ci si dispone all'interno del recinto intorno al tumulo e a turno in cerchio si leggono i nomi dei defunti che riposano ancora in quel luogo. Una pratica "creativa" delle genealogie, un riconoscimento della presenza dei *kupuna* termine che racchiude il senso di "antenati" ma anche di "anziani".

LIST OF NAMES OF THOSE BURIED AT POHUKAINA

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1. Keohokuma | 29. Wahinemaika`i Kapihe |
| 2. Ka-la`i-kua-hulu | 30. Punahoa Kuakini |
| 3. Keawe Lua`ole | 31. Likelike (wife of Kalanimoku) |
| 4. `Umi-`o`opa | 32. Manuia Wahine |
| 5. Keawe Kapaulumoku | |
| 6. Ku`aiali`i | |
| 7. Ka`aloa | |
| 8. Lono-a-koli`i (Keawe-ku-i-ke-ka`ai) | |
| 9. Ka-lei-o-ku | |
| 10. Ka-la`i-mamahu | |
| 11. Ka-`o-lei-o-ku | |
| 12. Keawe-`i-kekahi-ali`i-o-ka-moku | |
| 13. Kanaloa-i-ka-iwi-lewa | |
| 14. Kumoko`a | |
| 15. Lono-i-ka-ha`upu | |
| 16. Hukihe | |
| 17. Kekoamano | |
| 18. Keawe-a-kanuha | |
| 19. Ni`ula | |
| 20. Ka-wai-niu-lani | |
| 21. Lono-a-manoa | |
| 22. Lono-kaua-kini | |
| 23. `Aha`ula | |
| 24. Timothy Ha`alilio | |
| 25. Launu`u Kahala`i`a (guardian of Kam III) | |
| 26. Lydia Pi`ia Namahana | |
| 27. Kapi`olani | |
| 28. Kaloloahilani (wife of Kekuanao`a) | |



Imm: Re-claiming 'Iolani Palace, maggio 2017 (foto Lynette Cruz)

Alla base del rapporto tra il gruppo di sovranità HAAKLMA, lo 'Iolani Palace e il collettivo non umano che è presente o si manifesta nell'area vi è il principio dell'interconnessione. Durante la permanenza sul campo per spiegare l'azione dell'interazione è stata spesso utilizzata la metafora della barriera corallina; un ecosistema dove non c'è nessuna autorità che coordini, ma i diversi elementi che lo costituiscono vivono in equilibrio assolvendo ognuno il proprio compito: il corallo, i pesci, le alghe, gli squali, l'acqua. L'interconnessione non è armonia, ma rispetto delle responsabilità, tradotte in hawaiano con il termine (*kuleana*) di ciascuno. Queste responsabilità sono espressioni di tutela del benessere sociale, un benessere che si costruisce e si fonda sul riconoscimento che dalla tutela del territorio deriva la sopravvivenza della collettività. L'interazione tra questi elementi costituisce la base dell'interconnessione o partecipazione che è parte costitutiva della materia di cui il pianeta è fatto; i fisici ci dicono che le montagne, i fiumi, gli esseri umani, le margherite e le tartarughe sono diverse espressioni del pianeta terra, composte dalle stesse particelle subatomiche che si organizzano in modi specifici per un certo periodo in un determinato luogo. La materia costituiva dell'essere nel mondo veicola attraverso corpi e forme la relazionalità che gli elementi stabiliscono nei diversi luoghi di convivenza. Tuttavia, l'approccio nativo, non è quello di riconoscere di essere in questa relazione con gli altri elementi costitutivi dell'ambiente, ma riconoscere di essere la relazione stessa, non semplicemente di farne parte. Questa nuova anatomia della relazione, costitutiva della materia, è il risultato dell'interazione spirituale tra luoghi, oggetti e viventi. Questa consapevolezza implica il riconoscimento delle responsabilità, espresso in azioni concrete mirate a portare un reciproco benessere. Se vogliamo tentare una traduzione scientifica dell'approccio alle pratiche ecologiche native, potremmo usare la

formula: $P_s \sim L = P$, le presenze fisiche, spirituali, viventi e non, umane e non in uno luogo specifico creano particolari relazioni che danno vita ad un paesaggio. Secondo l'ecologia kanaka Maoli il pianeta e la vita in esso è un universo spirituale, una spiritualità che permea la materia, i poteri di un luogo, in questo caso lo 'Iolani Palace, producono particolari espressioni spirituali, che si fondono, dialogano, comunicano con gli elementi che lo vivono e lo costituiscono. Il 17 gennaio di ogni anno si commemora allo 'Iolani Palace, la deposizione della monarchia hawaiana con una manifestazione chiamata 'Onipa'a, che richiama un'espressione usata dalla regina Lili'oukalani durante la sua prigionia. 'Onipa'a significa "resistere", "mantenere la posizione", "tenere duro". Durante questa giornata, il *lahui* (la nazione hawaiana), si raccoglie intorno allo 'Iolani Palace in una manifestazione di orgoglio e resistenza Kanaka Maoli. I racconti di quest'evento riportano sempre momenti di comunicazione con il Palazzo, con gli antenati e gli spiriti che vi dimorano. Il mattino prima dell'inizio della manifestazione da più persone mi è stato fatto notare come la bandiera hawaiana sventolasse da sola sotto la bandiera statunitense che invece rimaneva immobile, senza vita. Un arcobaleno comparso all'improvviso, ha suscitato la soddisfazione e l'ammirazione di molti dei presenti che lo hanno accolto come la presenza di un *ali'i nui* compiaciuto dalle azioni del popolo hawaiano. Questa relazione tra il Palazzo, gli elementi naturali e il collettivo umano, può essere descritta come un processo di decolonizzazione delle idee sulla relazionalità. I gruppi di sovranità hawaiana con cui ho lavorato sono espressione della colonizzazione e occupazione statunitense, un aspetto che si palesa nelle forme associazionistiche che assumono per rappresentarsi, nei ruoli e negli organi interni delle associazioni; tuttavia la volontà è quella di modificare dall'interno forme e ruoli alieni, recuperando e immaginando modalità native. In questo lo 'Iolani Palace and ground è fonte d'ispirazione poiché agisce nella memoria collettiva quale catalizzatore dell'ingiustizia subita e al contempo quale esempio di resistenza e orgoglio nazionale. Questo si traduce in pratiche di re-indigenizzazione dei luoghi espressione del senso di *kuleana*, responsabilità (storica) per l'ingiustizia subita dalla 'Āina.

10. Passati Improbabili: Hawaiian Youth Abroad Program

Questo capitolo nasce dalla precisa richiesta fatta all'autrice da parte di alcuni membri del HAAKLMA e di altri rappresentanti della comunità Kanaka Maoli di O'ahu d'indagare le storie, le vite e le connessioni tra i Kānaka Maoli diventati patrioti e difensori della sovranità nativa e l'Italia alla fine del XIX secolo. La richiesta aveva lo scopo di legittimare il ruolo internazionale del Regno delle Hawaii attraverso il recupero e la divulgazione dei rapporti diplomatici con le potenze Europee. La mia titubanza iniziale, dovuta al fatto che la storia dei rapporti tra Italia e Hawaii non era il "topic" della mia ricerca si è subito trasformata in curiosità per le diverse vicende e le improbabili connessioni che si dipanavano addentrandomi nello studio dei documenti negli archivi alle Hawaii e in Italia. La prima conferma che i rapporti tra i due, allora, regni, avessero avuto un ruolo nella storia dei tumultuosi eventi politici hawaiani alla fine del XIX secolo è arrivata dalla scoperta che in Italia vi fossero 3 consolati e un'ambasciata delle Hawaii; oltre ad aver trovato alcuni articoli di giornali italiani all'epoca che si occuparono di questioni hawaiane. L'esistenza di rapporti politico-diplomatici confermava l'indipendenza e l'intraprendenza della politica estera del Regno delle Hawaii. Solo dopo parecchi mesi sul campo ho appreso che Wilikoki di cui tutti parlavano, quando citavo Torino, era in realtà il nome hawaiano di Robert William Wilcox l'artefice delle uniche due rivoluzioni popolari contro l'oligarchia straniera; la prima contro la Costituzione della Baionetta imposta al re dal gruppo di figli di missionari saliti al potere nel 1887 e la seconda, nel 1895, che portò all'arresto e alla prigionia della regina Lili'oukalani. Come spesso ripete uno dei miei informatori "*to end a story right you have to start the story right*"! Andiamo quindi con ordine: come si è cercato di dimostrare nei capitoli precedenti all'arrivo sul trono di Kalākaua, *the kingdom changed not because of imposed colonial prowess, but through the selective appropriation of aspects of European governance, politics and law* (Beamer 2014; 153). L'aspirazione politica di Kalākaua per la Polinesia era quella di rimanere indipendente dal dominio coloniale, attraverso la costruzione di una federazione pacifica di nazioni sotto l'egida della sovranità hawaiana. Riconoscendo *the inalienable rights of the several native communities of Polynesia to enjoy the opportunities for progress and self-government*²⁰⁴. Kalākaua e Gibson (il suo premier) lavorarono per diversi anni, dal 1884 al 1887, ad un progetto federativo a cui avrebbero potuto aderire non solo Samoa, ma anche Tonga, le Cook e forse le Gilbert. La proposta hawaiana aveva trovato un certo consenso, tanto che il 17 febbraio 1887 l'accordo federativo venne firmato da Susuga Malietoa Laupepa di Samoa e ratificato a da Kalākaua [...] La situazione di Samoa era molto complicata e nel corso di quello stesso anno sarebbe stata oggetto di una conferenza internazionale a Washington tra Stati Uniti, Gran Bretagna e Germania. In questo contesto l'accordo Hawaii-Samoa fu accolto malissimo. Così nel giugno del 1887, la radiosa primavera della federazione oceaniana era già abortita (Vecoli, Durante 2014: 303). Tutto il

²⁰⁴ Kalākaua Protest, 23 agosto 1883. United Kingdom National Archives, London, FO 58/185 citata da Beamer 2014 nota 87 pagina 186.

regno di Kalākaua fu caratterizzato dal motto “*Hawaii for Hawaiians*” per preservare, incoraggiare e mantenere il potere nelle mani della popolazione nativa; è su queste basi che nasce il programma *Hawaiian Youth Abroad*, un progetto che selezionò 18 giovani nativi hawaiani (17 uomini e 1 donna) per essere formati all'estero, sponsorizzato dal governo hawaiano, in 6 paesi (Stati Uniti, Inghilterra, Giappone, Cina, Italia e Scozia) dove vennero istruiti e si specializzarono in ingegneria, medicina, scultura, musica, arte, legge, applicazione militare e lingue straniere. La visione di Kalākaua, che selezionò personalmente gli studenti, era quella di poter avere al suo servizio, in ruoli strategici nel governo, hawaiani istruiti e capaci con una visione internazionale competenti in diplomazia e in scienze occidentali ma radicati nei valori e nella lealtà al Regno delle Hawaii. Nel giugno del 1880, Robert Hoapili Baker rappresentante del governo, già membro della Guardia del Re, convinse la Camera dei rappresentanti a destinare \$ 15.000 per il sostegno del programma di studi all'estero. Ulteriori stanziamenti per il programma vennero destinati negli anni successivi \$ 30.000 nel 1882, \$ 25.000 nel 1884 e \$ 30.000 nel 1886, per un totale complessivo di \$ 100.000 d'investimenti governativi. L'Italia è il paese che ricevette e accolse nei suoi istituti più studenti, 5 su 17, tra cui l'unica donna.

COPIED FROM HAWAII STATE ARCHIVES

LIST OF HAWAIIAN YOUTH SENT ABROAD

<u>Name</u>	<u>Country</u>	<u>School/Studies</u>	<u>Year</u>
✓ James Kaneholo Booth	Italy	Royal Military Academy	1881 d. 1884
✓ Robert N. Boyd	Italy	Royal Naval Academy	1881 - 1884
Thomas P. Cummins	U.S.	St. Mathews Hall	1882
Isaac Hakuole (Harbottle)	Japan	Peers School	1882
James Hakuole (Harbottle)	Japan	Peers School	1882
✓ August Hering	Italy	Engraving	1887
James Kapaa	China		1882
Joseph A. Kamaucha	England	King's College	1882
Henry Kapena	Scotland	Ironworks	1882
Hugo Kawelo	Scotland	Ironworks	1882
David Kawananao	U.S.	St. Mathews Hall	1885
John Lovell	Scotland	Ironworks	1882
Mathew Makalua	England	Medicine	1882
Henry G. Marchant	U.S.	Engraving	1887
✓ Maile Nowlein	Italy	Art, Music	1887
Abraham Piianaia	England	St. Chad's College	1882
Thomas Spencer	U.S.	St. Mathews Hall	1882
✓ Robert W. Wilcox	Italy	Royal Academy of Engineers	1881

Imm 1: Archivi di Stato Honolulu, lista degli studenti del programma di studi all'estero promosso da Kalākaua, gennaio 2018 (foto dell'autrice, autorizzata da Hawaii State Archives)

10.1 Relazioni diplomatiche tra il Regno delle Hawaii e il Regno d'Italia

I rapporti tra il Regno d'Italia e il Regno delle Hawaii devono molto a un piemontese, avventuriero, politico, visionario e capace di farsi strada nel mondo aristocratico internazionale, Cesare Celso Moreno, una figura politica controversa sulla scena mondiale, che gioca un ruolo importante in questa storia. Rudolph j. Vecoli e Francesco Durante gli dedicano una monografia recentemente pubblicata dal titolo *Oh Capitano! La vita favolosa di Celso Cesare Moreno in quattro continenti, 1831-1910* (2014), che traccia nel dettaglio la parabolica vita di questo piemontese che, nato a Dogliani in provincia di Cuneo, ha combattuto nella guerra di Crimea e ha vissuto in Asia, alle Hawaii e negli Stati Uniti. Arrivato negli Stati Uniti dopo numerosi imbarchi e avventure abbraccia l'ambizioso progetto della costruzione di un cavo telegrafico transoceanico ottenendo l'autorizzazione ufficiale del governo statunitense, ma non trovando alcun finanziatore. Cittadino americano naturalizzato nel 1878 arriva alle Hawaii dove si naturalizza nel 1880. Durante i nove mesi di permanenza a Honolulu, Moreno stabilisce e consolida una forte amicizia con Kalākaua, che lo nominerà Ministro degli Affari Esteri, carica che durerà solo alcuni giorni. Cosa porta Cesare Celso Moreno alle Hawaii? Durante una permanenza giovanile in Francia, Moreno nel 1867, visita l'Esposizione Universale di Parigi ed è particolarmente colpito dal Padiglione hawaiano. All'epoca le Hawaii iniziavano ad affacciarsi sulla scena mondiale, partecipando a tutte le principali esposizioni mondiali tra cui quella di Parigi nel 1867. Durante questa esibizione i commissari Statunitensi presenti annotano e commentano il sistema educativo hawaiano presentato all'esposizione affermando che "il dipartimento di istruzione pubblica hawaiano ha fornito e gestito, in certa misura dallo Stato, una mostra educativa specifica per la quale il paese si è aggiudicato la medaglia d'argento²⁰⁵", oltre a pezzi d'arte e mantelli di piume che ottengono grande attenzione del pubblico.



Imm: Architectural rendering of Hawaii Exhibit, Exposition Universelle, Paris, 1867, Courtesy Bishop Museum

²⁰⁵ Peter H. Hoffenberg, *Oceania and the Victorian Imagination: Where All Things Are Possible*, Routledge, New York, 2013, p. 65 (traduzione dell'autrice)

Il giornale hawaiano *Ke Alaula*, in data 22 *Septemaba 1867* riporta un articolo intitolato: "*Ka Hoikeike nui ma Parisa*" dove viene descritto il padiglione hawaiano a Parigi. "Il governo e alcuni dei nostri sudditi hanno inviato alcuni oggetti da mostrare nel padiglione dalle Hawaii. I giornali "*Hae Hawaii*", "*Hawaiian Gazette*," "*Polynesian*," "*Ke Kuokoa*" e alcuni libri. Ci sono oggetti fatti a mano artigianalmente: un *ahuula* fatta di piume d'oca, qualche *lei* di piume d'uccello, due piccole canoe, un tappetino con motivi di Niihau, alcune *kapa* stampate, un *kapa paupau*, alcune rocce vulcaniche, zolfo [*kukae pele*] i capelli di Pele ed alcuni altri articoli²⁰⁶.

Questo deve essere stato il primo contatto con le Hawaii di Celso Moreno che scoprì un paese più avanzato e innovativo di quanto probabilmente pensasse. All'arrivo a Honolulu, Moreno venne amichevolmente menzionato sui giornali locali, il Capitano iniziò il suo lavoro di pubbliche relazioni rinnovando il rapporto con il re Kalākaua che aveva incontrato precedentemente a San Francisco nel novembre 1874. Confermando la stima reciproca, in pochi mesi i due uomini divennero confidenti. Il 14 agosto fu nominato dal *mō'i* un nuovo gabinetto: John E. Bush, ministro degli interni; C. C. Moreno, ministro degli affari esteri; Rev. M. Kuaea, ministro delle finanze; W. C. Jones, procuratore generale. I diplomatici stranieri e venticinque tra uomini d'affari ed avvocati di primo piano di Honolulu (americani, britannici, tedeschi) non accolsero con entusiasmo la nuova posizione di Moreno e approvarono immediatamente una risoluzione, introdotta da S. B. Dole, che non riconosceva Moreno come ministro degli affari esteri. Contemporaneamente nelle strade di Honolulu apparve un manifesto "*Way Up — Celso Caesar Moreno!*" che incitava a supportare la posizione dell'italiano naturalizzato quale campione dei diritti dei nativi Hawaiani. Riporto di seguito alcuni estratti dal manifesto tradotti in italiano. "Abbiamo con noi Celso Cesare Moreno, un hawaiano naturalizzato, vero! Il suo più grande desiderio è il progresso di questo paese e la ricchezza e salvezza del suo popolo, assicurando nelle mani hawaiane le posizioni di primo piano del governo. Il grande desiderio di Moreno è di allontanare gli stranieri dalle posizioni ufficiali e di mettere veri hawaiani al loro posto, perché a loro appartiene il paese" Molti storici concordano che seppur non firmato, il manifesto sia opera di Robert W. Wilcox. Moreno venne quindi allontanato dal governo e gli fu affidata la missione di accompagnare e iscrivere in prestigiose istituzioni europee tre giovani studenti nativi selezionati dal programma di studio all'estero di Kalākaua. Il giornale hawaiano *Ko Hawaii Pae Aina*, pubblicò nei giorni concitati della carica di Moreno e della sua dipartita un "approfondimento" a lui dedicato definendolo "martirizzato" dai politici non nativi che lo vedevano come una minaccia alla loro presa di potere.

I giovani hawaiani affidati alle cure del Capitano Moreno erano: Robert William Kalanihiapo Wilcox, Robert Napu'uako Boyd e James Kāneholo Booth. Robert Wilcox, anche conosciuto come Wilikoki in hawaiano, era figlio di uno statunitense arrivato alle Hawaii come primo ufficiale del baleniere *Menkar* e ritornato a far fortuna investendo in bestiame a Maui. La madre Kalua Makoleokalani, era una nobile

²⁰⁶ Traduzione dell'autrice.

Kanaka Maoli di alto rango discendente da Lonohonuakini, *mōʻī* di Maui. Dopo una breve carriera come insegnante a Maui Wilikoki viene eletto nel 1880 nell'assemblea legislativa di Kalākaua come delegato del distretto di Wailuku e si trasferisce ad Honolulu. Robert N. Boyd e James K. Booth avevano entrambi frequentato la prestigiosa scuola di Punahou ed erano discendenti per linea materna dalla nobiltà nativa hawaiana. Booth 17 anni, Boyd 16 anni e Wilcox 25 anni salparono da Honolulu verso San Francisco il 30 agosto 1880, a bordo dello *Zealandia*, insieme a Celso Cesare Moreno quale loro tutore, il gruppo attraversò gli Stati Uniti in treno verso Washington D.C. e salpò per Cherbourg, in Francia, proseguendo successivamente per Parigi, dove ebbero l'onore d'incontrare Victor Hugo. Dopo numerosi tentativi da parte di Moreno di portare a termine il piano originale di arruolare i ragazzi nelle scuole militari prussiane, il Capitano tornò a Parigi sconfitto e decise di provare ad arruolare i giovani hawaiani in Italia in quanto le autorità prussiane avevano fatto difficoltà per la scarsa o nulla conoscenza della lingua tedesca dei ragazzi. Arrivati in Italia il gruppo si ferma a Genova dove incontra il compositore Giuseppe Verdi, molto amato dal re Kalākaua che faceva spesso suonare suoi brani alla banda reale; il viaggio prosegue con un'udienza privata con Giuseppe Garibaldi. Wilcox cade sotto l'incantesimo del grande eroe rivoluzionario italiano, tanto da battezzare il suo primogenito - Robert Garibaldi Kalanikupuapai Wilcox. Giuseppe Garibaldi era un esempio del nazionalismo rivoluzionario del XIX secolo avendo dedicato la propria vita alla lotta per la libertà, la sua abilità nel suscitare l'entusiasmo della gente e le sue imprese militari segnarono profondamente i giovani hawaiani tanto che nel suo diario Wilcox riporta le parole d'incoraggiamento di Garibaldi: *The most important thing I wish to tell you is: each of you hold fast in your heart from this hour on. Know and love your fellow man. Love your King and your country and acquire wisdom to return to governmental work of your wise King.* (Quigg 1988; 176)

Kalākaua aveva un particolare interesse ed ammirazione per Giuseppe Garibaldi, con il quale intrattenne una relazione epistolare: lo dimostra una lettera dello stesso Garibaldi indirizzata a Kalākaua, ritrovata, per caso²⁰⁷, negli archivi di stato di Honolulu dallo storico Ron Williams Jr. durante una recente ricerca d'archivio.

²⁰⁷ La lettera è stata trovata da Ron Williams Jr. PhD, in un archivio e in un faldone dove si trovavano documenti di natura diversa, non era stata archiviata o registrata dagli archivisti, alla sua richiesta di traduzione ho risposto con entusiasmo e sotto sua autorizzazione ho deciso di presentarla in questo lavoro di ricerca.

M-100

Alasiao 2^a 7^a 1881

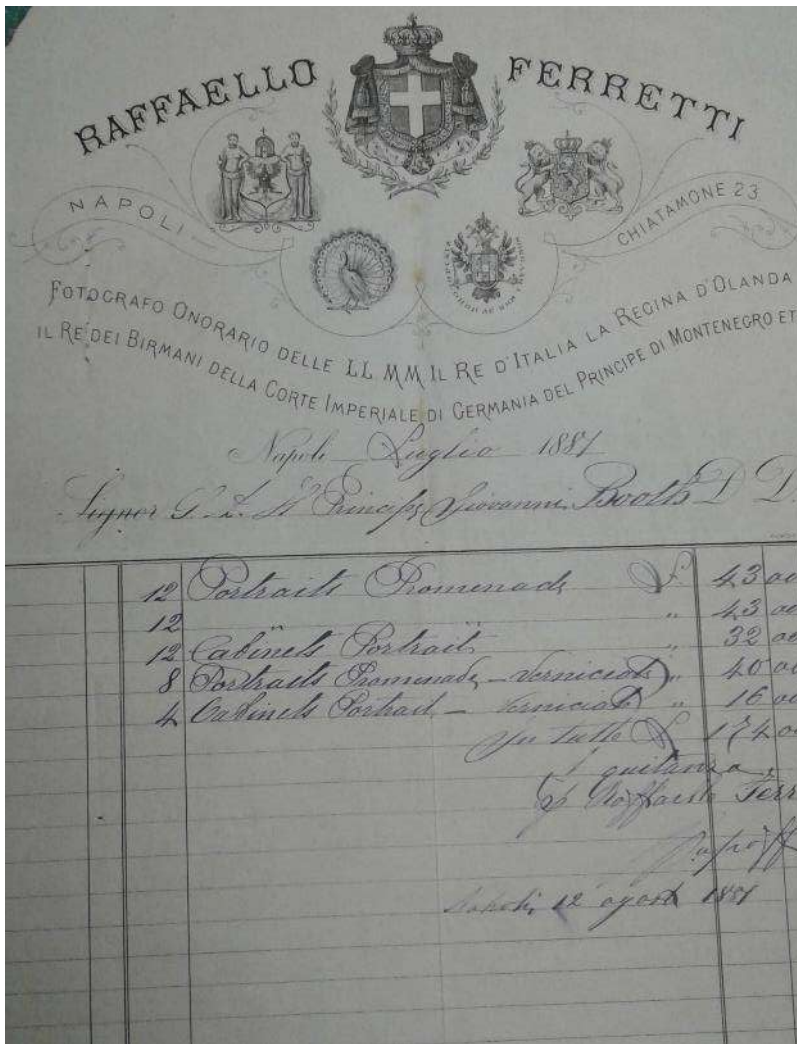
Sire Qui onorato da una
preziosa v^a lettera e vene sono
ben riconoscente - Colta mia graziosa
consorte - alla graziosissima vostra
ed a voi - mandiamo mille felicitazione
ed auguriamo alle M.V. ogni prosperità
siccome alla simpatica v^a nazione -
Della M.V. dev^{mo}
G. Garibaldi

H. M. Kalakana Rex
delle Isole Hawaiian

Immagine 4: lettera rinvenuta da Ron Williams Jr PhD il 9 settembre 2018, in M-100 Hugh E. McIntyre Manuscript Collection, folder 3, Hawai'i State Archives, Honolulu.

I giornali locali come Il Corriere Mercantile di Genova e la Gazzetta Piemontese danno notizia dell'arrivo dei giovani nobili hawaiani²⁰⁸. Dopo l'incontro con Garibaldi Moreno conduce i giovani a Roma alla ricerca di una via privilegiata ed autorizzata per iscriverli nelle accademie italiane; un'udienza con Re Umberto I di Savoia garantisce l'accettazione degli studenti in tre accademie militari, senza dover affrontare la selezione delle scuole. Infatti, non è un caso che nella Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia non risultino i nomi degli hawaiani nell'elenco dei cadetti accettati nell'accademie. Alcuni storici attribuiscono l'accettazione dei cadetti hawaiani nelle scuole italiane al fatto che Moreno avrebbe lasciato intendere che i giovani erano figli naturali del re, un *rumor* vigorosamente contrastato dallo stesso Kalākaua e un equivoco continuamente rinnovato (R.Vecoli, F.Durante 2014: 185), come dimostrano alcune fatture soprattutto sartoriali ma non solo, rinvenute negli archivi di Honolulu di botteghe torinesi e napoletane intestate al Principe Booth o al Principe Wilcox

²⁰⁸ Si veda Rudolph J. Vecoli e Francesco Durante, Oh Capitano! La vita favolosa di Celso Cesare Moreno in quattro continenti, 1831-1901 nota 10 pag.189 Gazzetta Piemontese del 30 gennaio 1881, Un italiano ministro delle Isole Sandwich, sempre la Gazzetta Piemontese del 5 febbraio 1881, Il re delle Isole Sandwich a Garibaldi, e il Corriere Mercantile del 2 febbraio 1881.



Imm 5: fattura del fotografo onorario reale intestata a Sua Altezza Reale Principe Giovanni Booth.

Tuttavia, Moreno riesce nella sua impresa e Robert Wilcox viene accettato alla Scuola di Artiglieria e Genio di Torino, Robert Boyd alla Real Accademia Navale di Livorno e James Booth alla Real Accademia Militare "Nunziatella" di Napoli. Nel frattempo, alle Hawaii i detrattori di Kalākaua stavano lavorando contro le sue politiche e contro il programma di studi all'estero, criticando sulla stampa locale l'operato di Moreno e le ingenti somme di denaro spese per mantenere gli studenti hawaiani all'estero. I giovani hawaiani a Roma ricevono notizia di questa manovra anti-monarchica e decidono di rispondere personalmente, il 14 maggio del 1881 sul giornale *Ko Hawaii Pa 'Āina* viene pubblicato un breve articolo che riporta la testimonianza dei tre giovani.

ROMA, ITALIA, Mar. 29, 1881.

I KA LAHUI HAWAII:—

Ua ike ibo makou iloko o ka pupera "Hawaiian Gazette" o Febuari 2, 1881, e olelo ana, ke hoouna mau mai nei no ka ke Aupuni Hawaii i dala ia Mr. Moreno no makou, a mailoko ae oia ua hoolawa pu iaia iho.

Ma ka helu ole i ka \$800 a ke Aupuni i hoouna mai ai no makou ma o Mr. Martin 'a'o Parisa, a i pau koke ai no hoi no ko makou lilo he nui—no na kana nui, mokuahi, hotele, a pela aku; me ke akabele loa no hoi ma ua hoolilo ana, ua hoolawa o Mr. Moreno no makou me kana dala pono, mai ka la a makou i haalele aku ai ia Parisa a i keia la i Roma nei. O ka oiaio keia, no ka mea, ua ike makou me ko makou mau maka pono.

Nolaila, o ka ka "Hawaiian Gazette" i olelo ai he hakuera wale no.

No ka oiaio, ke kau nei makou i ko makou mau inoa.

Ka oukou mau keiki ma na aina e nei,

ROBERT W WILCOX,
JAMES K BOOTH,
ROBERT N BOYD.

Roma, Italia, 29 marzo, 1881

Alla Nazione Hawaiana:

Abbiamo visto sul giornale "Hawaiian Gazette" del 2 febbraio 1881, dove si afferma, che il governo hawaiano invia costantemente denaro al signor Moreno per noi, e da questa somma, si sostiene.

Senza contare gli \$ 800 che il governo ci ha inviato per mezzo del signor Martin a Parigi, che sono stati presto spesi per le nostre molte spese: per treni, navi a vapore, hotel e così via; pur essendo attento con le nostre spese; il signor Moreno si è preso cura di tutte le nostre necessità con i suoi soldi, dal giorno in cui lasciammo Parigi fino ad oggi a Roma. Questa è la verità, perché lo abbiamo visto con i nostri occhi.

Pertanto, ciò che la "Gazzetta hawaiana" diceva era un semplice inganno.

Per attestare la verità, apponiamo i nostri nomi.

I tuoi figli in terra straniera,

Robert W. Wilcox, James K. Booth,

Robert N. Boyd.

Imm 6-7: Ko Hawaii Pae Aina, 5/14/1881, p. 3 (traduzione dell'autrice)

10.2 Il viaggio di Kalākaua

Nello stesso anno, 1881, i giornali italiani annunciano il viaggio in Europa del Re Kalākawa delle isole Sandwich, Il Giornale di Udine il 14 febbraio 1881, annuncia così l'arrivo del re: "che desidera interessare le potenze europee nella salvaguardia dell'indipendenza del suo regno, in cui ora sembra essere consigliato da un italiano", anche la Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia segnala l'arrivo del Re a Napoli.

ASSOCIAZIONE

Ecco tutti i giorni, eccettuata domenica.

Associazione per l'Italia Lire 32 l'anno, semestrale o trimestrale in opuscoli per gli Stati esteri: aggiungersi le spese postali. Un numero separato cent. 10, retrato cent. 20.

L'Ufficio del Giornale in Via Morgassan, casa Tullini.

GIORNALE DI UDINE

POLITICO - COMMERCIALE - LETTERARIO

INSERZIONI

Inserzioni nella terza pagina cent. 25 per linea. Annunci in quarta pagina 15 cent. per ogni linea.

Lettere non affrancate non si ricevono, né si restituiscono manoscritte.

Il giornale si vende dal librai A. Nicola, all'Edicola in Piazza V. E. e dal librai Giuseppe Francesconi in Piazza Garibaldi.

la conferma della sua elezione dal Congresso e fra non molto entrerà in carica. Si annunzia un viaggio in Europa del Re delle Isole Sandwich, Kalakaua, il quale desidera d'interessare le po-

tenza europee alla conservazione dell'indipendenza del suo Regno, nel quale sembra sia adesso consigliato da un Italiano. Egli ha preso intanto la via del Giappone.

Imm 8: Giornale di Udine, 14 febbraio 1881, n-38, pag. 1

GAZZETTA



UFFICIALE

DEL REGNO D'ITALIA

ANNO 1881

ROMA — VENERDI' 1° LUGLIO

NUM. 152

TELEGRAMMI
(AGENZIA STEFANI)

BORGINI.

La *Gazzetta di Praga* biasima pure questi eccessi, che sono disapprovati dall'immensa maggioranza della popolazione di Praga, senza distinzione di nazionalità.

Napoli, 30. — Kalakaua, re delle isole Hawai, è arrivato. Ha preso alloggio all'Hôtel Royal.

Napoli, 1°. — Sua Maestà il Re Umberto è arrivato alle ore 12 50, ricevuto alla stazione da tutte le autorità. E ripartito immediatamente per Capodimonte.

Parigi, 30. — La Conferenza monetaria si è aggiornata, dopo una breve seduta, al 2 luglio, mancando parecchi delegati.

Londra, 30. — *Camera dei comuni.* — Mac Coan domanderà domani se, nell'interesse dell'umanità, l'Inghilterra voglia usare

Imm 9: Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia, 1 luglio 1881, n.152, pag. 4

Ad attendere Kalākaua al modo di Napoli oltre alle autorità italiane c'erano il Capitano Celso Moreno, Boyd e Booth; il Re era accompagnato da Charles Judd e William Armstrong, due membri del suo governo. Sul molo napoletano sventolavano le due bandiere italiana e hawaiana, quest'ultima fatta fare appositamente per l'occasione come racconta con dovizia di particolari l'articolo intitolato -Il Re Kalākaua a Napoli- sul quotidiano il Movimento in data 3 luglio 1881. Ad accogliere il Re vi era anche il giornalista del Corriere del Mattino Roberto Bracco e Nicola Lazzaro della Gazzetta Piemontese. I resoconti, che sarebbe interessante analizzare in separata sede, sono ricchi di particolari; riporto qui un breve estratto dell'articolo di Lazzaro intitolato -Napoli- apparso sulla Gazzetta Piemontese il 3 luglio del 1881: "nonostante la tinta bronzina [...] si stenterebbe a credere che egli (*Kalākaua*) discenda da quei famosi selvaggi che il 24 febbraio 1778 trucidarono il celebre viaggiatore Giacomo Cook, mangiandosene le crude carni". (Vecoli Durante 2014: 195)

In una lettera inviata da Kalākaua alla sorella Lili'oukalani, raccolta successivamente nel testo *Royal Tourist - Kalakaua's Letters Home from Tokio to London*, di Greer Richard A. pubblicato nel 1971, sono raccolte le impressioni del re, riporto qui un breve estratto:

Naples Italy June 30—1881.

Dear Sister. We arrived here this morning at 11 A.M. and we were received by the Authorities in full dress custom. Moreno and the young youths Booth and Boyd accompanying the Authorities in a Separate [*sic*] boat. The young men came in their cadet dress a picture of the two I have enclosed to the Queen. I find on reaching here that the boys were very well received by the King and it was his influence that prevailed upon the Military and naval authorities to receive them in School. They express their perfect satisfaction in the schools they were placed in Wilcox at Turin in the Military Engineer and Civil Engineering School Booth in the Military School at Naples and Boyd as a Naval Cadet. Their tutors have also express [*sic*] their surprise at their advancement and good behavior and conduct. I have therefore concluded that they should remain here. It would be an insult to the King of Italy to have them withdrawn elsewhere, we having given the Authorities sanction to have them enter, though quite contrary to the rules establish [*sic*] for their Military School.

Kalākaua incontra Re Umberto I e la regina Margherita presso la Reggia di Capodimonte, residenza estiva e di caccia del monarca. Il re d'Italia non parlava inglese fu quindi la regina Margherita a far da interprete per l'incontro. Re Umberto I, rinnovò l'amicizia e l'assistenza dell'Italia alle Hawaii come già affermato nel trattato firmato tra i due paesi nel 1868 e la regina Margherita s'informò sul trattamento dei cattolici e degli italiani alle Hawai'i. Il re rispose che gli italiani erano trattati in modo equo e che un

buon numero di hawaiani erano cattolici devoti, il che piacque alla regina. Dopo una visita agli scavi archeologici di Pompei e al collegio militare della Nunziatella, il re Kalākaua si diresse a Roma per l'incontro con il Papa Leone XIII al quale, come già fatto con il Re Umberto I e altri sovrani nel suo viaggio, conferì e ricevette ordini cavallereschi per sé e per membri della corte.

NOTIZIE DEL S. PADRE

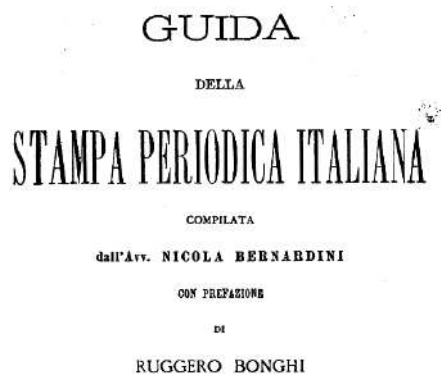
Iustitiam colui; certamina longa labores,
Ludibria, insidias, aspera quaeque tuli;
At Fidel vindex non flectar: pro grege Christi
Dulci pati; ipsoque in carcere dulce mori.
LEO XIII.

Onorificenze. — Il Sommo Pontefice volendo testimoniare a S. M. Kalakaua I, re delle Isole Sandwich, la sua soddisfazione per la protezione che esso accorda alle missioni cattoliche, gli ha non ha guari conferito la Gran Croce dell'Ordine Piano.

Penetrata ora di somma gratitudine per una simile distinzione, Sua Maestà ha inviato alle LL. EE. RRme i signori Cardinali Ludovico Iacobini, Segretario di Stato, e Simeoni, prefetto di Propaganda, la gran croce dell'ordine reale di Kalakaua ed ha nominato commendatore dello stesso ordine S. E. Rma M. Domenico Iacobini, segretario di Propaganda.

Imm 10: Il Divin Salvatore, Cronaca Cattolica, Anno Ventesimoprimo, Roma, 1885, pagina 870

Dopo Roma il re Kalākaua si diresse a Milano per l'esposizione Internazionale. Intanto la visita di Kalākaua non era passata inosservata, nel testo Guida alla Stampa Periodica Italiana, Nicola Bernardini scrive un capitolo su Re e regine coinvolti nella scrittura e nel giornalismo, in primo luogo parla della regina Margherita che scriveva per un giornale italiano e successivamente dedica un paragrafo a Kalākaua, che nonostante lo collochi erroneamente in Australia non sbaglia a definirlo il vero re dei giornalisti.



e dell'estero; nè parlo del Principe di Monaco che ha pubblicato nella *Revue des deux mondes* delle memorie di viaggio.

Ma invece facciamo una corsa nella lontana Australia, alla corte di Kalakaua I, re delle isole Sandwik, un re operoso, civile, progressista che ha tenuto in educazione un figlio ed un nipote in Italia e che fece un viaggio in Europa per attingere migliori idee sulle istituzioni moderne.

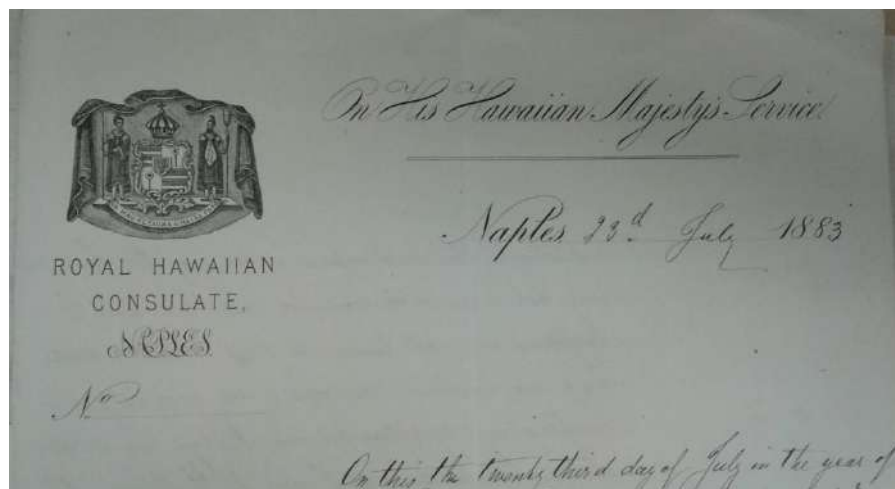
Ebbene — non si crederebbe — egli è il vero re dei giornalisti.

Dal 1863 si pubblica ad Honolulu, la capitale del regno, un giornale politico *The Hawaiian Gazette*, di cui re Kalakaua è proprietario, editore e redattore capo.

Il giornale ha il formato grande, voluminoso dei periodici inglesi; si pubblica una volta alla settimana e il re firma i suoi articoli col pseudonimo di *Modus in rebus* (1). Quando Kalakaua venne in Italia, l'*Hawaiian Gazette* pubblicò le impressioni di viaggio di Sua Maestà, in appendice.

Imm 11: Bernardini Nicola, Guida della Stampa Periodica Italiana, Tipografia Editrice La Salentina, Lecce, 1890, p. 279

Al momento della visita di Kalākaua in Italia vi erano un'ambasciata a Roma e quattro consolati a Napoli in via Vittoria a Chiara 29, a Palermo, a Livorno in Via Borra 7, poi trasferito in Via delle Venezia 1 e a Torino in Via Maria Vittoria 26. Molte delle informazioni riportate in questo capitolo sono state estrapolate dall'estesa corrispondenza collezionata nell'archivio di stato di Honolulu nella raccolta missioni consolari del Regno delle Hawaii in Italia. In questi archivi durante le mie ricerche ho avuto occasione di leggere le lettere inviate dai giovani hawaiani ai consoli onorari che fungevano da loro tutori; seppur principalmente riguardanti questioni e problemi economici, come la mancanza di fondi, queste lettere sono una fonte inestimabile d'informazioni sui progressi dei giovani cadetti, sulle loro impressioni sul paese, sulla competenza linguistica, sulle loro esperienze scolastiche, umane e culturali.



Imm 12: timbro originale del Consolato hawaiano di Napoli, autorizzazione accordata dagli Archivi di Stato di Honolulu alla pubblicazione, e carta intestata del Consolato hawaiano di Napoli.

Non è qui possibile tracciare la storia di tutti e cinque gli studenti hawaiani che soggiornarono in Italia, va però menzionato che i tre hawaiani che per primi giunsero in Italia, appaiono nei documenti ufficiali italiani a volte come gli allievi a volte i Principi: Roberto, Giacomo e Guglielmo. Nonostante le evidenti difficoltà che qualsiasi studente straniero deve affrontare durante un soggiorno all'estero, i giovani cadetti dimostrarono una straordinaria capacità d'apprendimento della lingua e dei costumi italiani, Booth e Wilcox entrarono nella rosa dei migliori studenti delle rispettive accademie come dimostrano le pagelle che ho fotografato negli archivi di Honolulu. Questo primo gruppo venne raggiunto cinque anni dopo nel 1886 da altri due studenti del programma di studio all'estero di Kalākaua: August Hering, studente presso il Professor Tabucchi scultore torinese e Maile Nowlein, unica donna del programma figlia del Colonnello Samuel Nowlein, che continuò e finì i suoi studi dedicati ad arte e musica a Torino e Firenze. Tuttavia, credo che il mio *kuleana* (responsabilità) sia quello di raccontare solo due di queste storie: quella di Robert William Kalanihiapo Wilcox e quella di James Kāneholo Booth.

10.3 Improbabili connessioni: Honolulu-Torino

La città di Torino nel 1881 era un importante centro politico europeo, la prima capitale dell'Italia dal 1861 e la casa dei Savoia, la famiglia reale d'Italia. Dalle lettere di Robert Wilcox al console onorario delle Hawaii Cerulli e successivamente ai banchieri Nigra di Torino, suoi tutori, si evince che il cadetto hawaiano era di casa all'Accademia militare di Torino. L'Accademia, ancora oggi sede della scuola militare denominata Scuola d'Applicazione d'Arma, accolse Wilcox nel 1882, il nuovo cadetto si dimostrò da subito un eccellente studente classificandosi tra i primi della sua classe, nonostante l'evidente difficoltà iniziale con la lingua italiana.

ACCADEMIA MILITARE
ANNO SCOLASTICO 1882-83
Quadrimestre
NOTE RIGUARDANTI L'ALLIEVO
Wilcox
1° Anno di Corso

CONDOTTA ED ISTRUZIONE

PUNTI DI MERITO OTTENUTI (Massimo 20)		DISTINTIVI DI MERITO	
Matematiche	16	Grado militare	
Lettere Italiane	18	Grado scolastico	
Lettere Francesi	20	Cifra reale	N° 1
Storia e Geografia	18		
Storia	17		
Filosofia	16		
Istruzioni militari	17		
Disegno di figura e paese	16		
Calligrafia	15		
Ginnastica	18		
Balle	18		
Scherza	15		
Punteggio medio complessivo		FUNZIONI SOPPORTATE	
Classificato al n° 1 su 10 allievi.		Sagregazione: seriosa n° 1, rigorosa n° 1	
Qualità fisico	<i>robusto</i>		
Intelligenza	<i>pronta</i>		
Applicazione allo studio	<i>molto buona</i>		
Memoria	<i>bucce</i>		
Indole	<i>affettuosa</i>		
Carattere	<i>franco</i>		
Condotta	<i>ottima</i>		
Contegno	<i>rispettoso</i>		
Tratto	<i>gentile</i>		
Ordine e nettezza	<i>molto</i>		
Cura dei propri affetti	<i>molto</i>		
<i>di Giuseppe Nigra, add. 20 Gennaio 1882</i>			

Imm 13-14: Archivi di stato di Honolulu, marzo 2018, pagella della Scuola di Applicazione di Torino, allievo Wilcox 1882-1883 foto dell'autrice

L'aristocratica vita italiana piacque a Wilcox, e il giovane hawaiano non passò sicuramente inosservato alla blasonata comunità sabauda, come dimostra la descrizione che fa di lui Mantea, nome d'arte di Gina Sobrero divenuta successivamente moglie di Wilcox nel testo *Espatriata*; "un giovane affascinante nella sua bella uniforme militare, che sorrideva nella smagliante bianchezza dei denti che gli invidiavano molte belle donne, aggraziato nelle sue espressioni e generoso di complimenti" (Mantea 2007: 58). L'uniforme a cui Mantea accenna avrà un ruolo fondamentale nella storia delle Hawaii come vedremo di seguito. Quello che sappiamo oggi dalle lettere custodite nell'archivio di stato a Honolulu e scritte in bella calligrafia in inchiostro nero e in un forbito italiano da William Wilcox è che il cadetto fu

orgogliosissimo il giorno in cui si guadagnò il diritto d'indossare l'elaborata divisa di un ufficiale dell'esercito italiano. Ragionando sulla spesa dell'uniforme con il suo tutore, Wilcox scrisse che probabilmente avrebbe fatto uso della divisa a casa alle Hawaii e così fece. Oggi questa divisa si trova in una teca al secondo piano del Bishop Museum di Honolulu nella sezione dedicata alla resistenza Hawaiana.



Imm15-16: Bishop Museum, Honolulu a sx uniforme sabauda (foto dell'autrice aprile 2018) a dx William Wilcox Torino 1885, Archivi di Stato di Honolulu.

La Reale Accademia che accolse Wilcox e successivamente Booth fu inaugurata nel 1679: oltre ai sudditi dei Savoia, vi erano nobili inglesi, tedeschi, polacchi e russi. Il meglio degli aristocratici europei trascorrevano a Torino anni di formazione per divenire gentiluomini. A questa accademia, come altre in Italia, si accedeva solo con l'approvazione del re, la scuola contava in totale 200 studenti. Nell'Accademia venivano insegnate numerose materie: letteratura, storia italiana, francese, danza, scherma, matematica ed equitazione. Gli studenti frequentavano anche varie lezioni all'Università di Torino oltre all'ampio spazio che veniva dedicato alle questioni militari, in particolare alle fortificazioni, alla strategia e le esercitazioni sul campo. Nel testo *The Biography of Hon. Robert William Wilcox* l'autore T.K. Nakanaela ricorda il mese di esercitazioni pratiche passato a San Marizio, probabilmente un errore di trascrizione, le esercitazioni si svolsero a San Maurizio canavese a una ventina di chilometri da Torino, dove Wilcox si fece notare poiché "*seldom missed a target when he fired*" (Nakanaela 1999: 16). I giovani cadetti erano impegnati in esercitazioni di vari tipi, combattimento a cavallo, marce, pratica del cannone e armi leggere, 20 di loro vennero scelti per essere promossi come ufficiali, Wilcox fu uno dei prescelti. A Torino, nel cuore della città, si trovava il consolato Hawaiano, nell'immagine si può vedere l'entrata a destra

della quale si può ancora notare il porta-asta della bandiera hawaiana e in cima al portone la testa di leone che supportava il simbolo dello stemma reale hawaiano di cui si vede solo più la sagoma.



Imm17-18: sx Torino portone di Via Maria Vittoria 26 (foto dell'autrice) e dx timbro del Consolato hawaiano di Torino

Dopo i primi due anni di permanenza in Italia, il meccanismo che eroga l'assegno mensile ai giovani studenti si inceppa ed inizia un "calvario di privazioni dovute alla costante penuria di denaro. Cerulli (il console hawaiano a Napoli) e un altro amico partenopeo, il commendator Giustini (console britannico a Napoli) erano sempre gentili e disposti ad ospitare gli studenti hawaiani, ma lesinavano qualsiasi altro aiuto finanziario" (Veicoli, Durante 2014: 202) non avendo ricevuto istruzioni da Honolulu. Gli archivi di stato di Honolulu custodiscono numerosissime lettere in italiano, dei giovani cadetti che si lamentano della loro situazione con i consoli in Italia e altre in inglese rivolte direttamente al re Kalākaua perché intervenga in questa situazione che li imbarazza nei confronti degli altri studenti. Wilcox scrisse per esprimere le sue preoccupazioni una lettera a Cerulli da Torino nel luglio 1884. Wilcox accusò Cerulli di rappresentare male il suo governo, aggiungendo che Cerulli trattava i tre cadetti come "zimbelli, una cosa che offende la dignità di mio paese." Wilcox accusò inoltre Cerulli di aver falsificato la loro documentazione finanziaria inviata al governo hawaiano. Il 14 settembre 1885, Cerulli presentò le sue dimissioni da console hawaiano. Le dimissioni includevano un rapporto finanziario in cui Cerulli confessava la bancarotta, (nel dicembre 1885, C. de Bels Brounlie di Torino divenne il nuovo console hawaiano e guardiano di Wilcox e Boyd).

Sempre nel 1885, Robert Wilcox dopo aver concluso i tre anni di Accademia ottenne i gradi di sottotenente: i suoi superiori positivamente colpiti dalle sue capacità militari, lo candidarono per la Scuola d'Artiglieria a Torino in cui si diplomò con onore nel 1887 ottenendo un incarico dal Re nell'esercito italiano; fu infatti chiamato dal Ministro della Guerra del governo italiano a servire come luogotenente nel corpo dei cannoni per le operazioni di guerra, ricevendo uno stipendio mensile dal governo italiano.

Nel frattempo, il nobile hawaiano aveva trovato il suo posto nell'aristocrazia torinese, Wilcox si riconosceva quale membro della nobiltà piemontese in quanto discendente di *ali'i* e quindi avendo a

pieno titolo diritto di far parte di una élite sociale. Veniva spesso invitato a banchetti e balli di corte dove si innamorò di una giovane baronessa italiana, Luisa Maria Carolina Elisabetta Luigia Isabella Sobrero, nota come Gina Sobrero, figlia di uno dei suoi istruttori militari. Più tardi Gina scriverà il già menzionato *Espatriata*, un diario del suo viaggio e delle sue esperienze alle Hawaii, nel quale rivela che Wilcox le promise che sarebbe stata una "regina" alle Hawaii. Le colpe di Wilcox avevano, più a che fare con l'orgoglio piuttosto che con la disonestà; Wilcox, giustamente orgoglioso della propria genealogia, vedeva poca differenza tra la nobiltà italiana e gli *ali'i* e si aspettava grandi onorificenze e riconoscimenti dal suo ritorno in patria.

I due giovani si sposarono a Torino con una cerimonia officiata dal delegato dell'Arcivescovo di Torino il 15 giugno del 1887 davanti alla nobiltà piemontese e ospiti stranieri; dalle Hawaii giunsero per consegnare di persona il regalo di nozze del re Kalākaua, i colonnelli James Boyd e Samuel Nowlein, insieme alla figlia di Nowlein, Maile, che aveva intrapreso il percorso di studio a Torino. La stampa italiana che ha riportato l'evento parla degli ospiti hawaiani come "questi gentili e amabili gentiluomini, i cui modi sono distinti e la cui conversazione è molto intelligente.²⁰⁹" Ci si congratula anche con il neosposo Wilcox per "aver scelto uno dei fiori più belli del giardino d'Italia da trapiantare in quelle regioni lontane, dove regna un'eterna primavera²¹⁰". Tuttavia, dopo il matrimonio ed una breve luna di miele in cui si intravide già la fine disastrosa di un matrimonio avventato, il 29 agosto del 1887 Wilcox ricevette l'ordine di tornare alle Hawaii. L'ordine di rientro fu una conseguenza della Costituzione della Baionetta, imposta al re Kalākaua, il nuovo ordine politico che aveva ridotto l'autorità del *mō'i* e consolidato il potere degli *haole*. Decise d'interrompere immediatamente il tanto contrastato programma di Studi all'Estero di Kalālākaua richiamando tutti gli studenti. Wilcox e Gina arrivarono ad Honolulu nel mese di ottobre del 1887 riporto dal diario *Espatriata* un breve estratto:

Ci sono, ma non ci starò! [...] s'era già risaputo in paese l'arrivo di Willam e la nostra lancia venne circondata, stretta d'assedio da innumerevoli barchette cariche di Kanaki uomini e donne, cinti il capo e la vita di leis, ghirlande di fiori, i quali venivano a festeggiare l'amico, il compagno fatto più caro dalla lunga assenza, rivestito di gloria per gli studi compiuti, le cognizioni acquistate, il mistero della lontananza nel periodo più intenso della vita. (Mantea 1908; 126)

Tuttavia, gli onori del ritorno presto svanirono e a nulla servì il supporto del re Kalākaua che ormai non aveva più il potere politico per riconoscere una posizione di prestigio a Wilcox, il quale iniziò una carriera da sovrintendente del Water Works Charles B. Wilson, ma presto si licenziò. Aveva ormai perso la fiducia che Kalākaua fosse abbastanza forte per proteggere gli interessi del popolo hawaiano, il clima politico ostile, le sue idee rivoluzionarie, la precarietà finanziaria e l'insoddisfazione della neo-moglie lo spinsero ad abbandonare Honolulu e a trasferirsi a San Francisco dove visse per due anni circa. Dopo

²⁰⁹ Gazzetta Piemontese 15 giugno 1887, riportato anche nel Pacific Commercial Advertiser, 27 luglio 1887, p. 3

²¹⁰ Ibid.

aver lasciato la moglie, che tornò in Italia, decise di rientrare alle Hawaii e iniziare quella che verrà definita la fase “eroica” della sua attività di rivoluzionario, che sarebbe durata fino alla sua morte. (Vecoli Durante 2014: 313) Intanto, la storia tra il nobile hawaiano e la nobile torinese non finisce bene: la bambina nata dal loro matrimonio muore tragicamente nel viaggio di ritorno e Gina tornata a Torino dà inizio alle pratiche di annullamento del matrimonio. L’annullamento in Italia, nel 1887, non era un percorso semplice, il tribunale di Torino trascinò il caso per due anni, negando alla fine la richiesta di Gina che ricorse in appello basando la richiesta su un errore sulla persona²¹¹.

CORTE D'APPELLO DI TORINO.

**Udienza 5 giugno 1900; Pres. TAGLIETTI, Est. PRA-
TIS; SOBRERO (AVV. BUSCAGLIONE) c. Wilcox.**

**Matrimonio — Errore nella persona — Condi-
zione sociale e fede religiosa dello sposo —
Nullità (Cod. civ., art. 105).**

*Un grave errore sulla condizione sociale e sulla
fede religiosa dello sposo è errore sulla persona,
che dà azione di nullità del matrimonio a ter-
mini dell'art. 105 cod. civ. (1)*

Imm 19: da Foro Italiano, vol XXV p.1098

Le otto pagine del processo per l’annullamento alla corte d’appello di Torino sono molto interessanti, perché ricche di notizie sulla vita torinese di Wilcox e sulle aspettative mancate di Gina Sobrero: gli avvocati della Sobrero sottopongono alla corte numerose testimonianze tra cui i superiori di Wilcox all’Accademia militare che confermano la credenza, mai confermata e mai smentita, che Wilcox fosse il principe erede al trono del Regno delle Hawaii, le testimonianze di alcuni nobili torinesi che avendo stretto amicizia con l’altro cadetto hawaiano James Booth avevano avuto conferma della nobiltà dei natali di Wilcox e le testimonianze di numerosi membri della famiglia Sobrero che avevano avuto occasione di conoscere e frequentare gli studenti hawaiani torinesi. Alla fine del processo l’annullamento del matrimonio venne concesso e fu il primo annullamento della giurisprudenza italiana dopo quello richiesto ed ottenuto da Giuseppe Garibaldi nel 1880; in questo Wilcox riuscì ad emulare il suo mentore ed eroe. In seguito, Gina Sobrero, grazie ai rapporti della sua famiglia, presentò richiesta di annullamento al Papa Leone XIII, che le concesse anche l’annullamento ecclesiastico.

10.4 Le ribellioni del 1889 e del 1895

Intanto Robert Wilcox nell’aprile del 1889 era tornato alle Hawaii da San Francisco sotto la protezione della principessa Lili'uokalani che gli offrì, come già in passato, ospitalità nella sua residenza Palama.

²¹¹ Il Foro Italiano Raccolta generale di giurisprudenza, 1900, volume XXV, Roma p. 1098-1106

Wilikoki guidò due tentativi di rivolta, il primo con l'obiettivo di rovesciare la Costituzione illegale della Baionetta e il governo, il secondo per restaurare il potere della deposta Lili'uokalani e reinsediare il governo hawaiano.

Negli anni del ritorno di Wilcox alle Hawaii il potere politico era nelle mani del partito dei Riformisti, che governavano il paese; forte dei suoi studi all'accademia militare e intriso di orgoglio e ideali di libertà e giustizia Wilcox volle seguire le orme di coloro i quali considerava i suoi maestri d'armi, Garibaldi e Napoleone Bonaparte, decise perciò di tentare di rovesciare un governo che non solo non riconosceva pari diritti al popolo, ma che disconosceva il ruolo del monarca. Scelse i suoi ufficiali dall'elemento straniero della società hawaiana: due Italiani, un Tedesco, un Belga e un certo numero di Cinesi, nessuno dei quali aveva molta simpatia per l'oligarchia americana che controllava gli affari hawaiani. Per coordinarsi segretamente fece largo uso della lingua italiana, avendo coinvolto Boyd l'altro studente hawaiano che era anch'esso rientrato dall'Accademia Militare di Livorno. Wilcox cominciò subito a fare appello ai giovani nazionalisti hawaiani, facendo leva sul senso di giustizia dei nativi hawaiani per la loro patria, organizzando nel giugno 1889 un'associazione para militare denominata "Kamehameha Rifle Association" e un partito che prese il nome di Liberal Patriotic Association. Molti nativi e altri non nativi, ma fedeli agli ideali hawaiani di amore e rispetto per la 'Āina e per la monarchia, si schierarono sotto la sua guida. Wilcox e Boyd reclutarono un centinaio di uomini tra Kanaka Maoli, Europei e Cinesi furono principalmente gli imprenditori cinesi che dopo aver perso i loro diritti, secondo la Costituzione della Baionetta, decisero di finanziare il tentativo di rivoluzione. Ad ogni membro fu fornita una divisa, una giubba rossa ispirata ai volontari di Giuseppe Garibaldi che Wilcox tanto ammirava.

Agli inizi del luglio 1889 Wilcox radunò i suoi soldati e li infiammò con un discorso riportato nel testo di *The Biography of Hon. Robert William Wilcox : It is true, you have assembled in this place this evening according to my command, therefore, here are the tasks I wish to outline for you: that is to say, we are united with one heart, with aloha for the 'āina and the King. [...] Therefore, my friends, I have not the least fear of this association (The Honolulu Rifle) if we will all stand firm. Then they will be as nothing, and if we stand firm without fear, our safety will be restored, justice will be returned to the 'āina, and justice for the King and the lāhui shall be as it used to be.* (Nakanaele 1999: 21)

Dai diversi discorsi che Wilcox fece alla Liberal Patriotic Association, di cui era presidente si comprendono i motivi che muovevano le sue azioni: "La sabbia nativa attende di essere liberata dalle azioni eroiche dei suoi figli pronti a morire per la propria terra natia e per l'indipendenza del Regno." (dal discorso di Wilcox del 29 luglio). Il duca di ferro hawaiano o il Garibaldi delle Hawaii, come verrà soprannominato, si appellava alla legittima eredità sottratta ai nativi hawaiani dai *malihini*, i nuovi arrivati, vale a dire, i missionari, i proprietari di piantagioni di zucchero e gli stranieri che dopo averli sopraffatti avevano privato i Kanaka Maoli del diritto di governare il proprio paese. Come affermerà lo stesso Wilcox durante il processo che lo vedrà accusato di tradimento:

Our political objective was to secure the kuleana (rightful place) of the native Hawaiian people in the Legislature, or if not that, by some other way based on righteousness. (Nakanaele 1993; 54)

All'alba del 30 luglio più di cento uomini in giubbe rosse garibaldine, al comando di Wilcox si disposero in tre battaglioni e marciarono verso lo 'Iolani Palace. Ci fu uno scontro armato tra la Honolulu Rifle Association e le truppe di Wilcox che persero sei uomini e vennero assediato nel Hale 'Ākala il Bungalow di Kalākaua e catturati. Come riportano la maggior parte dei resoconti dell'evento (Nakanaele 1993, Schweizer 1991, Vecoli & Durante 2014) Wilcox era vestito dalla testa ai piedi nella sua uniforme militare italiana, la spada simbolo del suo rango portata orgogliosamente al fianco, le scarpe lucide, il berretto militare con lo stemma dei Savoia, la treccia d'oro che incorniciava le braccia, le strisce rosse che correvano lungo il fianco delle gambe e una pelliccia sulle spalle, che probabilmente rispondeva più alle necessità dell'inverno piemontese e che risultava alquanto eccentrica nel clima tropicale di Honolulu. L'uniforme dell'esercito italiano diventerà un simbolo della ribellione della nazione hawaiana della fine del 1800.

Durante la prigionia durata più di due mesi Wilcox continuò ad indossare la magnifica uniforme italiana che incominciò ad essere cantata e descritta nei *mele*, canzoni che vennero composte per onorare l'eroe. Un esempio che traduco qui sotto viene riportato nel testo di Nakaneale.

Majestic, Wilcox stands

In the glittering apparel of Italy.

Glancing quickly at him,

One sees a yellow-ribboned bird

Maestoso, Wilcox resta in piedi

Negli abiti scintillanti d'Italia.

Dandogli un'occhiata veloce,

Si nota un uccello dal nastro giallo



Imm 20: William Wilcox Torino 1885, Archivi di Stato di Honolulu.

Durante l'incarceramento l'apprezzamento per Wilcox e per i suoi battaglioni nativi crebbe in tutto l'arcipelago, la straordinaria impresa del "guerriero italiano" conquistò la popolazione contraria all'oligarchia straniera salita al potere. Nella prima metà del mese di ottobre Wilcox venne portato davanti all'Alta Corte (Corte Suprema) presso Ali'iolani Hale (il Palazzo del Governo). Un breve estratto della sua testimonianza:

As God is my witness, I did not at all think of this action as a revolt against my mother country, her independence, and her integrity, but rather as giving support and lending strength for the rights of my beloved people, the cause of independence, the rights of the Throne, and the dignity of the beautiful flag of Hawai'i, and if I die carrying out this action of mine, my death will be a sanctification. (Nakanaele 1999: 26)

All'epoca il sistema giudiziario hawaiano prevedeva che una giuria Kanaka Maoli giudicasse i sudditi nativi, e una non Kanaka giudicasse il resto della popolazione: non fu quindi una sorpresa per le centinaia di Kanaka Maoli riversati nelle strade e nei giardini intorno al Palazzo del Governo il verdetto di liberazione del Principe Wilcox, metà hawaiano e metà italiano. Alcuni giorni dopo la sua assoluzione i giornali diffusero la notizia che il "*Koa Aloha 'Āina*" il guerriero che ama la terra, avrebbe partecipato al ballottaggio politico per la Legislatura come candidato del '*Ao'ao Lāhui*, il Partito Nazionale, in opposizione alle politiche del '*Po'e Ho'ohui 'Āina* (il Partito Annessionista). Wilcox fu eletto quale membro della legislatura reale e vi servì dal 1890 al 1893 come rappresentante l'isola di O'ahu. Nel 1891 il Re Kalākaua morì, lasciando il trono alla sorella Lili'oukalani. Wilcox forse deluso per non essere stato scelto dalla nuova monarchia come membro del suo governo fu decisivo per la formazione, nello stesso anno, di un nuovo partito politico chiamato "National Reform Party". Nel 1892 Wilcox fondò un giornale intitolato "The Liberal" con una sezione in lingua hawaiana e una in inglese, la testata iniziò la sua pubblicazione attaccando la famiglia reale non consapevole, a suo dire, degli effetti che le scelte politiche avevano sui sudditi nativi; per poi cambiare radicalmente rotta esprimendo un forte supporto per la Regina Lili'oukalani e le sue scelte politiche. Gli anni trascorsi in Italia, indubbiamente formativi per il carattere e per la preparazione di Wilcox continuarono a segnare la sua storia personale. Il Capitano Celso Moreno e l'Onorevole William Wilcox rimasero in stretto contatto, soprattutto quando Moreno abbracciò la causa hawaiana presso il Congresso statunitense a Washington D.C. Negli archivi di stato di Honolulu sono custodite diverse lettere, trovate nella scrivania personale tra la corrispondenza privata della Regina Lili'oukalani, scritte da Moreno a Wilcox; Wilcox riceveva le lettere in italiano e le traduceva per la Regina vista la delicatezza delle informazioni riportate consegnandole successivamente di persona. Scopriamo il motivo della scelta dell'italiano per comunicare per ammissione dello stesso Moreno in una lettera datata 7 marzo 1894 in cui si dice preoccupato che i missionari aprissero le sue lettere alla posta.

Diamond Head (Honolulu),
Mar. 7, 1894.

Dear Majesty Lili'uokalani,

I now send you the translation of the Italian part of Mr. Moreno's letter which I ought have done it while I was there yesterday. (Sept. 12, 1893)

Many times when I wish to send good advice to the Hawaiians but I always afraid of the United Office at Honolulu, the missionaries would open ~~the~~ read my letters.

In a short time from now, as soon as the Congress will sustain President Cleveland on the Hawaiian question, the United States Government will break the diplomatic relations with the Provisional Government of Hawaii then the time will come for the Hawaii to choose the government of the missionaries. Be reborn, be on your guard and be ready.

Imm 21: lettera indirizzata a Lili'oukalani da Wilcox in cui viene tradotta una lettera ricevuta da Celso Moreno con notizie da Washington D.C., Archivi di Stato di Honolulu

È in questo clima che si dipanano gli eventi che portano al colpo di stato del 17 gennaio 1893 che inaugurerà l'occupazione illegale statunitense delle Hawaii. Dopo un primo periodo segnato dai tentativi di riconoscimento dell'illegalità dell'occupazione e d'attesa delle azioni riparatrici da parte del governo americano i politici favorevoli alla monarchia pianificano una rivolta per reinsediare la Regina; in mancanza di un leader militare si rivolsero a Wilcox, il quale anche se titubante vista la carenza di uomini preparati per il combattimento, decise di unirsi alla causa e guidare i ribelli. Dopo mesi di progettazione, acquisti di armi dal continente, sbarchi notturni e segreti di armi, occultamento delle medesime in diverse parti dell'isola di O'ahu, i monarchici e i repubblicani si scontrano il 6 e il 7 gennaio del 1895 sui pendii di Diamond Head. Wilcox e Boyd continuarono a comunicare dandosi ordini in italiano per tutelare la segretezza del piano, che tuttavia trapelò. Il giorno dell'attacco Wilcox si presentò con la sua divisa militare e prese il comando, dopo uno scontro iniziale sulle coline di Diamond Head, la battaglia proseguì verso Mō'ili'ili e Mānoa, la soffiata che aveva dato un vantaggio tattico ai repubblicani segnò sin dall'inizio le sorti della battaglia e nonostante una strenua resistenza Wilcox e alcuni suoi fedelissimi furono costretti a cercare rifugio sulle montagne della valle di Manoa per poi essere arrestati il 16 gennaio. Secondo il Prof. Nicklaus Schweizer²¹² se le informazioni sulla rivolta non fossero trapelate prima della battaglia, se i "ribelli" fossero stati meglio addestrati alla battaglia e se la polizia di Honolulu si fosse schierata dalla parte degli insurrezionisti, il piano tattico di Wilcox avrebbe avuto successo. Infatti, la battaglia era stata da lui studiata nei particolari e persino chi si schierò contro di lui ammise la sua abilità strategica. Mentre Wilcox e i suoi soldati furono arrestati, un deposito segreto di armi fu

²¹² Intervista privata nel febbraio 2018 presso lo studio del Prof. Schweizer UH at Mānoa

trovato nei giardini della dimora della Regina Lili'oukalani che fu arrestata e imprigionata nei suoi appartamenti nel Palazzo 'Iolani. Lili'uokalani fu condannata, da un tribunale riunitosi nella sua sala del trono, a cinque anni di prigione e ai lavori forzati, sentenza che fu successivamente commutata nella reclusione nella sua stanza, al piano superiore del Palazzo 'Iolani per otto mesi. Oggi i gruppi di sovranità come il HAAKLMA ricordano in particolari momenti dell'anno il periodo della dura prigionia della Regina, spodestata dal trono dal suo amico d'infanzia, Stanford Dole, e rinchiusa nella sua stanza allo 'Iolani Palace; stanza che ancora oggi si presenta ai visitatori del palazzo con i pannelli che coprivano le finestre.



Imm 22-23: sx Visita di una sezione di HAAKMAL durante Ka 'Ahahui Hawai'i Aloha 'Āina Hawaiian Patriotic League Convention Honolulu 4-6 agosto 2017, alla stanza di prigionia di Lili'oukalani con preghiera dal Palace Ground, dx visita del medesimo gruppo nella stanza di prigionia intorno al quilt ricamato durante la prigionia dalla Regina. (foto dell'autrice)

Durante il periodo di prigionia nel Palazzo, la Regina fu confortata dalla religione, la musica e il ricamo di un quilt che oggi si può ammirare proprio nella stanza del Palazzo dove era imprigionata. Alla Regina fu negata qualsiasi visita, l'unica compagnia di cui poteva godere era quella della sua dama di compagnia Eveline Wilson. I sudditi nativi, la maggior parte dei quali ancora fortemente legati al loro leader politico, cercarono tuttavia in tutti i modi di comunicare con lei, e i suoi sostenitori riuscirono a tenerla al corrente della situazione politica inviando fiori al Palazzo avvolti nelle pagine dei quotidiani, così che potesse essere al corrente degli eventi.

Wilcox fu processato per tradimento e questa volta fu condannato a morte il 23 febbraio 1895: successivamente la sua condanna fu commutata a 35 anni di carcere e successivamente, il primo gennaio 1898, gli fu concessa la grazia da Sanford B. Dole, Presidente della Repubblica, dopo aver usato Wilcox e altri ribelli come merce di scambio per ottenere da Lili'uokalani l'abdicazione in cambio della loro vita e della sua libertà. Negli anni seguenti Wilcox continuò ad essere coinvolto nella vita politica del paese, fu il primo delegato del Territorio hawaiano al Congresso statunitense dal 1900 al 1902, sostenendo

riforme per riportare la terra nelle mani degli hawaiani nativi e lottando per il riconoscimento dell'insegnamento in lingua hawaiana nelle scuole. I suoi contemporanei definivano il suo programma irrealistico, eppure oggi la lingua hawaiana è viva e vibrante nelle scuole dell'isola e la questione della terra, come quella della riforma agraria, rimangono ancora un problema quotidianamente dibattuto.

I libri di storia si sono concentrati principalmente sul carattere rivoluzionario di Wilikoki. I critici della stampa hawaiana inglese non hanno perso occasione per irridere il Governo Kalākaua definendo le insurrezioni di Wilcox l'esempio della follia del programma di studi all'estero. Tuttavia, un'attenta analisi dei testi che narrano queste vicende ci permette di notare che i gli autori dei medesimi sono quasi sempre maschi bianchi che cercarono di screditare Wilcox dicendo che "si immaginava il Garibaldi delle Hawaii", come scrive il decano di storia delle Hawaii Ralph Kuykendall. Facendo dialogare testi di storia classica con la biografia di Nakanaela, ossia la biografia di Wilcox raccontata da un autore nativo hawaiano, ho tentato di far risaltare alcuni aspetti spesso poco analizzati e sottovalutati di queste vicende. Wilcox morì alle Hawaii il 23 ottobre del 1903 all'età di 48 anni.

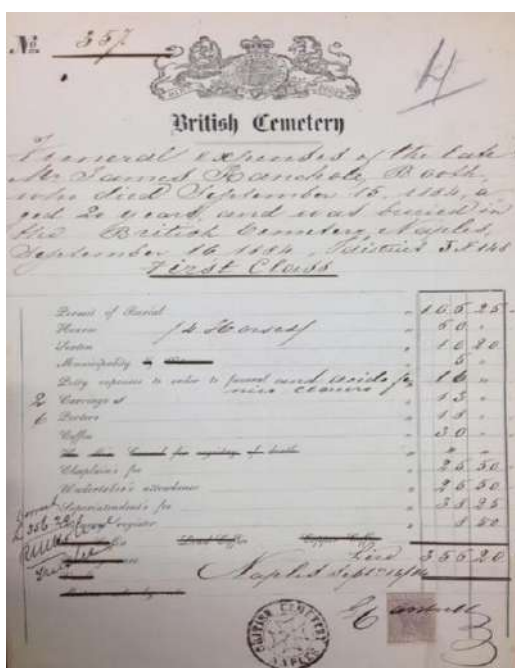
10.5 Etnografia come pratica di *kuleana*: "la storia di James Kāneholo Booth"

La storia di Wilikoki non è l'unica connessione tra l'Italia e il Regno delle Hawaii, ci sono storie che devono ancora essere raccontate, ed è proprio in questa prospettiva che il mio percorso di ricerca sulla "responsabilità" ha impegnato e utilizzato l'etnografia come "pratica di espressione del mio *kuleana*". Un *kuleana* che ha impegnato parte del lavoro sul campo alla ricerca delle ossa, meglio dei resti mortali di uno degli studenti partito con lo Study Abroad Programm di Kalākaua nel 1881. Anche in questo caso la richiesta è arrivata dal campo e dai membri dei movimenti di sovranità che ricercano, attualmente, nei rapporti diplomatici del passato conferme del riconoscimento dell'indipendenza e della sovranità riconosciuta a livello internazionale del Regno delle Hawaii. Per la cultura Kanaka Maoli, le ossa, sono cariche di significato e potere, le ossa sono custodi del *mana*, "la forza vitale" del defunto, da ciò la necessità di mappare i morti, specialmente se importanti. Questo il motivo per cui credo sia importante raccontare anche la storia di James Kāneholo Booth che partì con Wilcox per l'Italia e che dopo essersi diplomato tra i migliori cadetti del suo corso alla Accademia Reale della Nunziatella a Napoli, ottenendo la più alta onorificenza che il collegio potesse conferire: il diritto d'indossare sul braccio sinistro le iniziali reali, venne trasferito all'Accademia militare di Torino. Appena arrivato affittò una stanza per suonare il piano vicino all'Accademia e seppur, per sua ammissione nelle lettere inviate al console hawaiano a Napoli, lamentava la mancava la brezza marina napoletana aveva imparato ad apprezzare Torino, il cibo e la superiore istruzione che riceveva in Accademia. Non perdeva tuttavia occasione per recarsi a Napoli dove aveva stretto amicizie e di cui amava le prelibatezze culinarie. Fu in una di queste visite partenopee che contrasse il colera e morì nel settembre 1884. Nonostante i tentativi da parte del

console hawaiano di Napoli d'isolare il cadetto mandandolo in campagna, Booth tornò in città prendendo alloggio in un piccolo hotel, la Pensione d'Orient in Via Vittoria 44 a Napoli, dove si ammalò e morì in piena epidemia di colera facendo perdere le sue tracce. Hardy Spoehr, uno membro della Historical Society of Honolulu trovò, alcuni anni fa, dei documenti negli archivi di Stato di Honolulu e, deciso a ritrovare Booth, andò a Napoli in cerca d'indizi, purtroppo l'ostacolo linguistico non gli permise di ottenere le informazioni necessarie. Il documento trovato da Spoehr era la fattura da parte del Cimitero Inglese di Napoli della sepoltura di Booth, grazie alla sua iniziativa e alla mia conoscenza dell'italiano è stato più facile per me accedere agli archivi del municipio di Napoli e agli archivi del cimitero. Un altro indizio di cui avevo notizia era la pubblicazione nel Pacific Commercial Advertiser di un articolo del 9 dicembre 1884 (p.2) che riportava la traduzione di un articolo comparso su La Staffetta di Napoli il 22 Ottobre dello stesso anno in cui si leggeva:

“il Sig. Edoardo d'Emilio, studente dell'Accademia Militare di Modena, il Sig. Auguissola e Bartolomasi sottotenenti d'artiglieria, il Signor Galeassi sottotenente ingegnere, il Signor Waudervereid, il Signor Arturo d'Ischia, visitarono alcuni giorni la tomba del compianto James Kaneholo Booth e una bella corona di fiori fu deposta sulla lapide a nome di tutti i compagni assenti”.

Questo voleva dire che nonostante l'epidemia di colera il corpo del defunto cadetto era stato collocato in una tomba a parte, segnata da una lapide, come conferma una lettera del console hawaiano di Napoli, in caso di possibile riesumazione oltre agli scambi di telegrammi e lettere tra l'Accademia di Torino e quella di Napoli, tra il console di Napoli e i medici del Re d'Italia che avevano assistito lo sfortunato cadetto e che si rifiutarono d'imbalsamarlo vista la “ridicola” offerta in denaro che gli venne fatta. Il funerale di Booth, seppur in piena epidemia di colera, fu grandioso, come si può osservare dal conto del cimitero (qui riportato , due carrozze, quattro cavalli e 6 facchini).



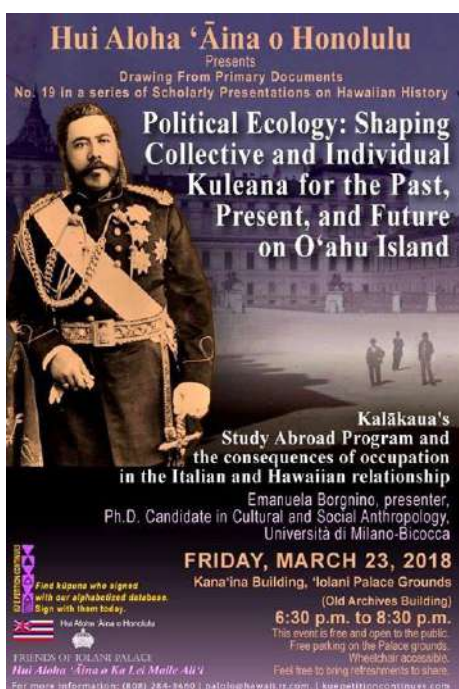
Imm 24: Archivi di stato di Honolulu, Study Abroad Program Italy File

La difficoltà incontrata per trovare le spoglie di Booth era dovuta al fatto che il Cimitero Britannico di Napoli fondato nel 1826, nel 1893 fu trasferito in una zona diversa, vicino all'Aeroporto Internazionale, poiché 2/3 del terreno furono acquistati dal Vaticano. Solo poche tombe e lapidi, le più interessanti dal punto di vista storico, si possono ancora trovare nell'area originale, delle altre lapidi non si hanno notizie, alcune furono probabilmente trasferite negli archivi vaticani altre distrutte. Tutti i resti dei deceduti, tra cui Booth, furono riesumati nel 1892 e portati nell'attuale nuovo cimitero britannico dove vennero posti in un ossario su cui venne eretta una lapide commemorativa per tutti i defunti.



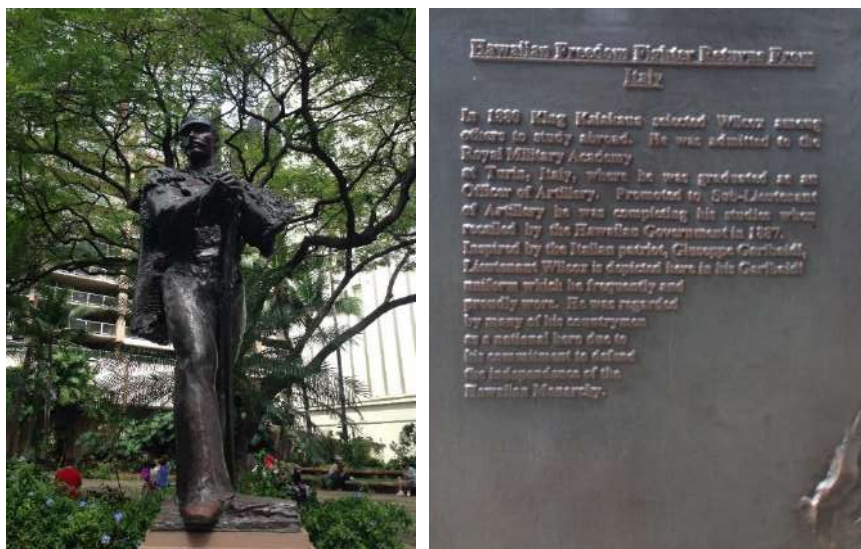
Imm 25: Nuovo cimitero Britannico di Napoli, ossario in ricordo dei defunti del Vecchio Cimitero Protestante foto inviatami da Direttore del Cimitero Britannico S. Piacentino in data 20 novembre 2017.

Ho avuto occasione di condividere questa informazione, insieme ad altre piccole scoperte, con diversi membri dei gruppi di sovranità incontratisi al vecchio palazzo degli Archivi dello 'Iolani Palace in occasione di una mia conferenza intitolata: *Political Ecology: Shaping Collective and Individual Kuleana for the Past, Present and Future on O'ahu Island*, organizzata appositamente dalla sezione di Honolulu del HAAKLMA.



Imm: poster della conferenza organizzata 'Iolani Palace Ground

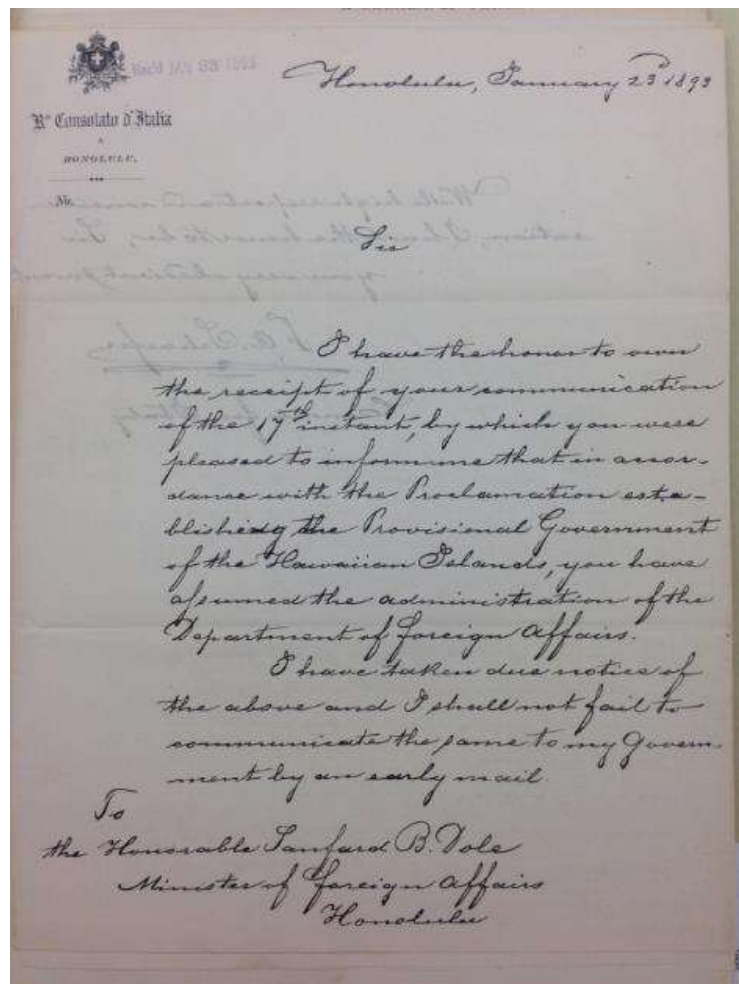
Sapere dove si trovano i resti, le ossa, *'iwi* in hawaiano è di fondamentale importanza per la cultura hawaiana, ora saranno i membri dell'associazione a contattare i discendenti di Booth e informarli sul ritrovamento. Durante questa conferenza si è discusso su quale fosse il *kuleana* dei membri della Lega Patriottica hawaiana e il mio nei confronti di questi personaggi e di quale fosse il rapporto che lega l'Italia alle Hawaii. Dalle testimonianze raccolte durante l'incontro era evidente l'importanza data al ricordare, sapere e divulgare queste storie e ciò che hanno rappresentato nella storia del paese. Molti dei presenti si sono detti d'accordo a considerare gli studenti hawaiani del Kalākaua Study Abroad Program degli eroi hawaiani, da annoverare nella lista degli eroi della patria che sta appunto stilando HAAKLMA; poiché hanno lasciato le Hawaii non per scelta ma per servire il proprio paese, per essere pronti a guidare la nazione in un futuro migliore. Oggi vengono considerati dai gruppi di sovranità degli ambasciatori del Regno delle Hawaii in Italia. Non a caso nel 1993 il Comune di Honolulu ha deciso di onorare la memoria e la figura storica di Wilcox erigendo una statua in suo onore, Wilcox è descritto come *Hawaiian Freedom Fighter Returns from Italy* ed è rappresentato, naturalmente, con la divisa militare italiana e il mantello in pelliccia.



Imm 26-26: sx statua di Wilcox, downtown Honolulu dx placca commemorativa alla base della statua. (foto dell'autrice)

Questa ricerca negli archivi di stato ha fatto nascere delle domande a cui ho cercato di rispondere e attraverso le quali sono riuscita ad analizzare e capire meglio la situazione politica delle Hawaii. Una delle domande è stata: qual è la relazione tra l'Italia e le Hawaii oggi? All'epoca di Wilcox e Booth esisteva un trattato di commercio e navigazione tra i due Regni, oggi custodito nella Biblioteca Reale di Torino all'interno della raccolta di trattati e accordi tra il Regno d'Italia e governi stranieri, datato Torino, Paravia 1865. Il trattato fu firmato dal ministro plenipotenziario ed etnografo Costantino Nigra da parte italiana e da John Bowring da parte hawaiana. Nigra nato a Castelnuovo Nigra in provincia di Torino aveva prestato servizio dal 1851 al Ministero degli Esteri venendo nominato segretario del primo ministro Massimo D'Azeglio e in seguito di Camillo Cavour, che accompagnò al Congresso di Parigi del 1856. Due anni dopo, nel 1858, fu inviato in missione segreta a Parigi per concretizzare l'ipotesi di

un'alleanza tra Napoleone III e Cavour. Durante il suo mandato a Parigi contribuì ai negoziati che portarono, il 22 luglio 1863, alla firma del trattato di commercio e navigazione fra il Regno d'Italia e il Regno Avajano firmato a Parigi. (Borgnino 2017: 170) Curiosa è la particolare alleanza tra il Piemonte e le Hawaii, prima Cesare Celso Moreno di Dogliani e poi Costantino Nigra di Castelnuovo; durante la permanenza sul campo alla mia iniziale titubanza ad intraprendere ricerche d'archivio su questa quesitone, mi è stato fatto notare che stavo semplicemente seguendo un *kuleana* legato alla mia regione, il Piemonte, che in qualche modo la legava per alleanza e solidarietà al Regno delle Hawaii. Non mi soffermerò qui ad analizzare gli articoli del trattato, questione già affrontata altrove²¹³, quello che interessa al fine di questa ricerca sono alcuni documenti custoditi negli archivi italiani e hawaiani. Come già accennato nei capitoli precedenti dopo il colpo di stato del 17 gennaio 1893, il Governo Provvisorio informò immediatamente i consolati stranieri, qui di seguito la risposta del Consolato d'Italia a Honolulu datata 23 gennaio 1893, in cui si conferma di aver ricevuto la comunicazione della Proclamazione del Governo Provvisorio e ci si impegna a comunicarlo al proprio governo.



²¹³ Si veda E. Borgnino, Un'ipotesi concreta: la continuità d'esistenza del Regno delle Hawaii, in L'Uomo Società Tradizione Sviluppo, 2016, n.2, pag.163-173

Nell'arco di due mesi giunge la conferma della ricezione del dispaccio da parte del Console Generale delle Hawaii Roma il 17 marzo 1893.

Consulate General of Hawaii
Rome 17th March 1893

✓

EEGI WE HAY ROKI

Sir

I have the honor to inform you that I have received your despatch under date 17th January last, that in accordance with the Proclamations establishing the Provisional Government of the Hawaiian Islands you have assumed the administration of the Department of Foreign Affairs.

I have the honor to be

Sir

Your most obedient Servant
J. C. Hooker
Consul General of Hawaii

His Excellency
Hon. S. B. Dale
Minister of Foreign Affairs
Honolulu

Segue uno scambio di comunicazioni tra la neonata Repubblica delle Hawaii e il consolato generale di Roma, a cui fa seguito il riconoscimento ufficiale del Governo Italiano della Repubblica delle Hawaii tramite la già citata lettera da parte di Umberto I re d'Italia. Tuttavia, Keanu Sai, professore di Storia hawaiana presso il Leeward Community College di O'ahu ritiene che per la legge internazionale un trattato rimanga in vigore anche se cambiano i governi a meno che una delle due parti non receda dal medesimo in base agli accordi stilati nel trattato stesso. All'inizio del marzo 2018 il Prof. Luciano Minerbi dell'università di Hawaii mi informa di aver trovato nella raccolta dei Trattati e Convenzioni fra il Regno d'Italia e i governi esteri compilata a cura del Ministero degli esteri italiano la comunicazione di decadenza del trattato. Il documento, gentilmente indicatami dal Prof. Minerbi, datato 8 agosto 1898 è una comunicazione del Ministro degli Esteri della Repubblica hawaiana al console italiano di Honolulu, in cui lo informa che in seguito alla cerimonia di trasferimento della sovranità della Repubblica delle Hawaii agli Stati Uniti il 12 agosto, tutti i trattati e le relazioni diplomatiche tra i due paesi cesseranno.

XIX.

1898, 8 agosto.

HONOLULU.

Decadenza del trattato di commercio e navigazione fra l'Italia e l'Hawai
del 22 luglio 1863^(a).

IL MINISTRO DEGLI AFFARI ESTERI DELLA REPUBBLICA
DI HAWAI AL R. CONSOLE D'ITALIA AD HONOLULU.

Le 8 août 1898.

Monsieur,

J'ai l'honneur de Vous informer que la cérémonie au temps de la cession de la souveraineté de la République de **Hawaii** aux Etats Unis de l'Amérique aura lieu à midi, vendredi, le 12 août, et, dès ce temps, les pouvoirs du Ministre des affaires étrangères termineront en tant qu'il concerne la conduite des relations diplomatiques entre **Hawaii** et les pays étrangers.

Les relations de douane actuellement existant entre **Hawaii**, les Etats-Unis et les autres pays continueront sans changement jusqu'à tant que le Congrès des Etats-Unis aura étendu ses lois de douane à ce pays. Pour cette raison, les Consuls hawaïens continueront

(a) Vedi pag. 312 del vol. I di questa Raccolta.

Mi sono perciò rivolta al Prof. Federico Lenzerini dell'Università di Siena, esperto in diritto internazionale, per chiedere se il documento ritrovato sancisca la decadenza o meno del trattato. Riporto qui di seguito il testo della mail inviandomi in risposta dal Prof. Lenzerini in data 20 marzo 2018:

“Per quanto riguarda la tua domanda, in realtà non è così facile rispondere. Dal testo della comunicazione è evidente che la decadenza del trattato, e, più in generale, l'interruzione delle relazioni diplomatiche tra Italia ed Hawai'i, è giustificata sulla base della "cessione di sovranità" da parte di queste ultime agli Stati Uniti. Posto che il motivo dichiarato è questo, la domanda a cui rispondere è se effettivamente, per effetto dell'occupazione da parte degli Stati Uniti, il Regno delle Hawai'i abbia perduto la propria sovranità. Se la risposta a questo interrogativo è positiva, allora il trattato deve ritenersi estinto. Se invece è negativa, come sostengo io e il Prof. Sai, il trattato non può essere considerato estinto, in quanto il fatto giuridico su cui si basa la decadenza del trattato e l'interruzione delle relazioni diplomatiche non sarebbe in realtà mai venuto in essere”.

Perciò sulla base della continuità dell'esistenza di uno stato chiamato Regno delle Hawaii, su cui tutte le attività del gruppo di sovranità HAAKLMA si basano, il trattato con l'Italia è ancora in vigore, continuando ad avere effetti legali ancora oggi. Da quanto ho accettato quello che i membri del gruppo di sovranità con cui lavoravo avevano indicato come “mio *kuleana*”, ossia la mia responsabilità di dare voce e riscoprire le storie degli studenti hawaiani che hanno studiato in Italia, ho passato parecchi mesi di ricerca negli archivi, invio di mail in Italia ai ministeri e alle accademie militari. Gli archivi di stato di Honolulu si trovano esattamente accanto allo 'Iolani Palace all'interno del recinto del Palazzo, qui ho

passato molte ore leggere lettere, ricevute, pezze giustificative e richieste di denaro da parte dei tutori dei giovani studenti hawaiani in Italia in italiano e in inglese, mi chiedevo se era giusto dedicare tanto tempo a questa ricerca, invece di andare sul mio “vero” campo, a parlare con le persone, a partecipare ad accessi culturali e pratiche ecologiche di riconnessione con il territorio. Nonostante le mie perplessità ho deciso di andare avanti, e i membri di HAAKLM hanno letto in un evento accaduto nel mese di marzo del 2018 la conferma che il mio *kuleana* avesse iniziato a muovere quelle connessioni invisibili di cui mi parlavano. Come accennato gli archivi di stato si trovano nel cuore di Honolulu, un luogo dove non è facile trovare parcheggio, gli unici parcheggi vicini, a pagamento, disponibili son quelli per i turisti e i visitatori del Palazzo. Una mattina recandomi agli archivi inizio a cercare parcheggio, tuttavia dopo più di venti minuti non l’avevo trovato, incominciavo realmente a dubitare di trovarmi nel posto giusto, mentre continuavo a guidare la mia vettura in cerchio mi sono rivolta a quel collettivo la cui presenza avevo imparato a riconoscere come parte della società kanaka maoli odierna, spiriti, antenati e presenze che dimorano nello ‘Iolani: “Se non volete o se non serve che io faccia questa ricerca a me va benissimo, torno a Wai’anae e continuo con il mio campo, faccio ancora un giro intorno al Palazzo e se non trovo parcheggio vado via e non torno più negli archivi, perché, forse, qui non sono benvenuta”. Svolto l’angolo intorno al Palazzo e trovo un posto davanti all’entrata dello ‘Iolani, sotto l’ombra di un enorme monkey pod, un bellissimo albero dal grande respiro. Alle Hawaii si dice che i turisti si riconoscono perché sono quelli che cercano sempre di stare al sole, mentre i Kanaka Maoli cercano sempre l’ombra, questo per spiegare che un parcheggio all’ombra ha un valore particolare. Scendo dall’auto per pagare il parchimetro e lo trovo già pagato per tre ore, penso ad un altro segno e mi compiaccio. Ritorno in auto per prendere borsa, il quaderno degli appunti e il telefono, alzo lo sguardo per assicurarmi di aver spento la radio e incredula prendo il telefono per fare una foto.



Imm: 20 marzo 2018, Honolulu (foto dell’autrice)

Parcheggiata davanti alla mia auto c’è una BMW con una delle tante targhe personalizzate come si usano qui alle Hawaii, ma questa riporta la scritta “GRAZIE” in italiano. Non ricordo per quanto tempo sia

rimasta in auto ad osservare quella che, i miei interlocutori sul campo con i quali ho condiviso questa storia, non ritenevano più una targa, ma un segno, un *ho'ailona*, un messaggio, un momento di comunicazione racchiuso in un termine a me familiare, un ringraziamento per la ricerca che stavo svolgendo, per le storie che cercavo di raccontare. Forse questa è una delle tante storie che verranno raccontate dai membri di HAAKLM ad altri sulla comunicazione con lo 'Iolani Palace, oppure nel disvelare i legami tra Torino e Honolulu il passato è diventato parte di questo lavoro di ricerca che, iniziato come un'analisi politico-ecologica, si è sviluppato in un'analisi del ruolo e delle pratiche di responsabilità storica, ecologica e politica nella contemporaneità dell'isola di O'ahu, come procederemo a vedere nei capitoli seguenti.

PARTE V – RESPONSABILITÀ AMBIENTALE

11. Ri-orientamento spaziale: “responsabilità ambientale”

Come già anticipato nel capitolo precedente il quadro teorico in cui si colloca questo lavoro di ricerca dialoga con il concetto di Antropocene, presentato e declinato da Bruno Latour in un intervento intitolato *From the Anthropocene to the new Climatic Regime*²¹⁴ in cui l'autore afferma che parlare di Antropocene significa occuparsi di un nuovo attore: il pianeta Terra, ciò provoca una reazione di disorientamento negli esseri umani, che può essere analizzata attraverso tre aspetti: disorientamento temporale, spaziale e in agency. Questo disorientamento tri-dimensionale traduce quello che Oliver Morton chiama “il paradosso”: gli esseri umani si sono fatti così potenti da divenire una forza della natura, tuttavia le forze della natura sono, per definizione, al di là del controllo dell'umano. Secondo Latour, oggi, gli esseri umani hanno una responsabilità nei confronti del pianeta, ma questa responsabilità (*kuleana* in hawaiano) si traduce nella consapevolezza che l'essere umano fa parte della geologia di base del pianeta, qualcosa con cui gli esseri umani, secondo Latour, non hanno alcuna possibilità di relazionarsi. Tuttavia, se guardiamo al sapere tradizionale indigeno di molte culture, troviamo risposte ed atteggiamenti diversi da quelli presentati da Latour. I saperi indigeni articolano la partecipazione e l'interconnessione dell'umano al collettivo non umano attraverso cosmologie, pratiche e teorie diverse che tuttavia riescono ad armonizzare quell'incomunicabilità lamentata da Latour. Nel contesto hawaiano, oggi, il dis-orientamento denunciato da Latour viene ri-articolato nel ri-orientamento storico, ambientale e politico nei confronti del territorio *‘āina* attraverso pratiche di rinocessione.

Un presente ingarbugliato (entangled) è buon modo per descrivere la realtà attuale dell'isola di O'ahu, un territorio che ospita una metropoli, Honolulu, con 400.000 abitanti, un flusso di turisti costante di 9 milioni l'anno e una presenza di 55.359²¹⁵ militari. Un paesaggio costituito da valli, coste, spiagge e pianure utilizzate per la monocoltura della canna da zucchero in passato e degli ananas oggi, templi, luoghi di sepoltura, parchi naturali, parchi di divertimento, resort, campi da golf, campi di taro, campi da rugby, un palazzo e un mausoleo reale, santuari per gli uccelli, riserve militari, centri commerciali e musei. Questo è lo scenario che imbriglia la popolazione nativa, i Kānaka Maoli, in una rete di significati (Geertz), di dicotomie culturali e rivendicazioni politiche. Sono giunta a O'ahu per condurre una ricerca a Waimanalo, un centro abitato sul lato sopra vento dell'isola, già visitato in precedenza, dove i Kānaka Maoli costituiscono la maggioranza della popolazione e dove avevo già dei contatti; tuttavia, come capita spesso sul campo ho scelto di lasciare lavorare quegli equilibri che ri-definiscono, ri-posizionano e ri-

²¹⁴ "From the Anthropocene to the New Climatic Regime", the RCC Lunchtime Colloquium, 8 December, 2016

²¹⁵ <http://www.governing.com/gov-data/public-workforce-salaries/military-civilian-active-duty-employee-workforce-numbers-by-state.html> (consultato il 05-02-2109)

assegnano l'antropologo al campo, questo mi ha portato a Mākua. Uno spostamento di campo geografico che tuttavia, non ha modificato il fine della mia ricerca: indagare il concetto di *kuleana* (responsabilità) nei confronti del territorio e le partiche di rivendicazione native; ciò che ha subito un brusco cambiamento è stata la metodologia. Dopo pochi mesi, mi sono resa conto che quello che miravo ad indagare era iscritto e custodito nei cambiamenti subiti dal territorio della valle di Mākua, un campo nuovo, ma che da subito mi ha interessato. Dovevo trovare un modo per raccontare come i cambiamenti subiti da una valle, circoscritta e ben definita, raccontassero il percorso per la riappropriazione del concetto di *kuleana* da parte della popolazione locale e quali fossero le pratiche che veicolavano il rapporto tra umano e non-umano. La cultura hawaiana ha un termine per questa capacità di raccontare del territorio *'ike 'āina*, un concetto che è alla base della sostenibilità ecologica isolana. *'ike* è un termine che racchiude molti significati tra cui: 1) To see, know, feel, greet, recognize, perceive, experience, be aware, understand; to know sexually²¹⁶; 2) To show, make known, display, tell, exhibit, reveal, indicate, inform, report, notify, explain, testify, cause to know or seen; 3) Witness, as in court. Mentre *'āina*, parola già incontrata, viene tradotta comunemente con terra/territorio anche se è un termine inclusivo in quanto racchiude insieme allo spazio terrestre, quello marino e atmosferico. Quindi *'ike 'āina* è espressione di quelle conoscenze fisiche e meta-fisiche prodotte dalla frequentazione di un determinato luogo; che si esprimono attraverso i saperi legati ad un determinato spazio, le storie orali e quelle mitologiche, le caratteristiche morfologiche e geografiche, tutte competenze che, secondo la cultura hawaiana, permettono di entrare in rapporto con gli animali, le piante, gli spiriti e gli antenati. La domanda era “la valle di Mākua possiede ancora la capacità di *'ike 'āina*, dopo anni di bombardamenti e dopo essere stata trasformata nel 1959 in riserva militare occupata dai militari?” È ancora possibile sviluppare *'ike 'āina* frequentando, visitando la valle di Mākua? Se la risposta è affermativa qual è il rapporto tra *kuleana* (responsabilità) e la valle di Mākua?

11.1 Mākua ahupu'ua, Wai'anae moku 'āina, O'ahu moku

La valle di Mākua si trova lungo la costa sottovento dell'isola di O'ahu, denominata Wai'anae, lontano dalla movimentata vita di Honolulu e esiliata in passato, ora volontariamente, dagli affollati percorsi turistici. Il centro urbano principale è costituito da Wai'anae, motivo per cui ci si riferisce a tutta la costa con lo stesso toponimo. Il termine Wai'anae è una parola composta da *wai*, “acqua dolce” e *'anae* “muggine” o “cefalo”. Lo stesso termine definisce territorialmente un *ahupu'ua*, ed è anche usato per l'intero *moku* (distretto) che inizia da Nanakuli e finisce con Keawaula. Questo toponimo indica una delle caratteristiche di quest'area, la grande quantità di risorse ittiche che custodisce. Questa regione si trova sul lato costiero dell'omonima catena montuosa di Wai'anae formata circa tre milioni di anni fa tra cui

²¹⁶ Nā Puke Wehewehe 'Ōlelo Hawai'i, Hawaiian Dictionary, Pukui/Elbert, Kuleana kope, 2003

capeggia il monte Kaala di 1.220 metri, il punto più alto dell'isola di O'ahu. Con un clima secco, arido e soleggiato, spiagge dunose e molto vaste, perfette per l'approdo delle canoe, questa costa fu scelta come uno dei siti d'insediamento dei primi polinesiani giunti sull'isola. Tuttavia, le guide turistiche descrivono, oggi, la regione di Wai'anae come l'opposto di Waikiki: un paesaggio indomito in gran parte sconosciuto e meno amichevole, non mancando di menzionare l'alto numero di senza tetto che affollano le spiagge e i parchi, l'alto tasso di criminalità e le numerose effrazioni automobilistiche. Le guide turistiche tuttavia, menzionano anche le numerose spiagge di sabbia bianca indicate come i luoghi migliori per la pesca, lo snorkeling e il nuoto, oltre che ottimi spot per ammirare i tramonti. Tuttavia, le guide, per i motivi sopra indicati, non mancano di sottolineare la necessità di prestare attenzione quando si esplora quest'area. Monito che mi sono spesso sentita ripetere da statunitensi trasferiti alle Hawaii e dal personale asiatico del servizio d'immigrazione dell'università che seguiva la mia pratica: *you are going to do research in Wai'anae? Are you sure? Be careful is not safe overthere.*



Imm. 1: Makua Photograph - Makua, Oahu di Megan Martens

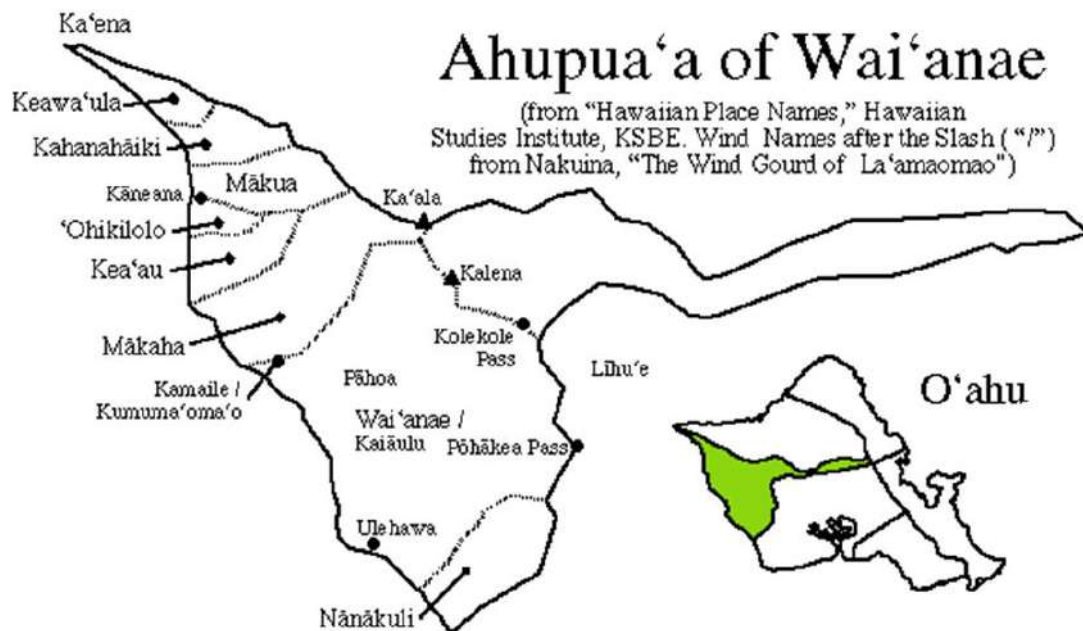
È indubbiamente vero che il numero di abitanti che vivono sotto la soglia della povertà a Wai'anae, pari al 27%, è più alto che nel resto dell'isola, come è anche vero che la demografia di Wai'anae è costituita principalmente da Kanaka Maoli il 31.3%, da Oceaniani (Kanaka Maoli e Fijiani, Tongani, Samoani ecc) per un 30.9% e Ispanici 17.4%. La maggior parte degli abitanti di questa zona lavora sul versante dell'isola dove si trova Waikiki nel settore terziario, ciò li obbliga a passare una media di due ore al giorno in auto per recarsi al lavoro a causa del traffico sull'unica via che collega le due coste dell'isola. Tuttavia, Wai'anae è indubbiamente una delle zone più ricche dal punto di vista culturale e paesaggistico, le problematiche sopra elencate si articolano in negoziazioni sociali che consentono di descrivere oggi la vita di un Kanaka Maoli sulla sovrappopolata e ecologicamente stressata isola O'ahu. La mia esperienza di 13 mesi passati a fare ricerca a Wai'anae non può che confermare alcune delle informazioni riportate sulle guide a cui tuttavia vanno aggiunti i disagi sociali, economici e culturali che

hanno spinto molti isolani a lasciare luoghi a cui erano genealogicamente legati per trasferirsi su questo lato dell'isola, un luogo di rifugio, che accoglie e dà riparo, fornisce supporto sociale in cambio di una propensione alla condivisione, all'aiuto reciproco e alla convivialità. Ultimo lembo di terra sull'isola di O'ahu dove gli equilibri tra la popolazione nativa e quella statunitense sono ancora in negoziazione dove i Kanaka Maoli non sono una minoranza e dove il turismo non si è ancora impossessato delle spiagge e delle valli. Quella di Wai'anae è una comunità complessa fatta di storie di resistenza, disagio e lotta, una comunità che tuttavia, continua a produrre e raccontare storie di accoglienza e condivisione a cui ho avuto occasione di assistere. I numerosi *homeless*, coloro i quali vivono sulle spiagge, nei parchi o nella fascia costiera tra la highway 93 e il litorale, costituiscono un problema per lo Stato delle Hawaii; la loro presenza su questa costa viene tollerata solo perché non inficiano l'immagine da cartolina che si vuole offrire ai 9 milioni di turisti giapponesi, statunitensi e stranieri che si aspettano di trovare in una settimana di vacanza un paesaggio immaginario, illusorio, perfetto e paradisiaco. Tuttavia, la definizione di *homeless*, letteralmente senza "casa" è stata coniata e attribuita a questo largo numero di abitanti della costa di Wai'anae dalla burocrazia statunitense incaricata, attraverso forme di welfare, di rispondere ai loro principali bisogni. Questa parte della società non s'identifica con il termine *homeless*, ma *landless* "senza terra", poiché riconoscono come "home" (casa) l'isola di O'ahu, la motivazione per cui occupano le spiagge e i parchi è l'impossibilità di accedere all'acquisto o all'affitto di terra su cui costruire o vivere. Questo è dovuto al fatto che la spesa pro-capite alle Hawaii è una delle più alte degli Stati Uniti, una famiglia di quattro persone che guadagna \$ 70.650 è considerato "a basso reddito", basti pensare che il prezzo medio richiesto per le unità abitative su O'ahu è \$ 500.000, le utenze sono le più care degli Stati Uniti e il cibo costa tre volte rispetto al continente, visto che il 90% dei prodotti alimentari consumati vengono importati da Stati Uniti, Cina e Giappone. I Kānaka Maoli costituiscono la percentuale maggiore dei *landless* sulla costa di Wai'anae, un luogo che chiamano "casa", tuttavia, non significa che non anelino a costruirsi una dimora più stabile con acqua corrente ed elettricità. La richiesta di questa parte della popolazione è poter aver accesso ai terreni lasciati alla popolazione nativa dai monarchi hawaiani con facilitazioni economiche, in quanto la loro forza d'acquisto non può essere paragonata a quella della popolazione statunitense o degli stranieri che si trasferiscono dalle Hawaii.

11.2 Mākua: un'introduzione tra "saperi" nativi e scienze del territorio

La valle di Mākua si trova alla fine della costa di Wai'anae, la sua ampiezza e ricchezza naturale ha probabilmente influito sulla suddivisione della valle in tre distinti *ahupua'a* denominati rispettivamente: Mākua, Kahanahāiki e Ko'iahi. Tuttavia, spesso ci si riferisce ai tre *ahupua'a* con il solo nome di Mākua, che in hawaiano significa "genitore"; utilizzerò anch'io questa licenza per descrivere la valle. I *mo'olelo* (le storie orali) su Wai'anae parlano dell'intera costa da Ka'ena a Nānākuli, come *wahi pana* (luogo sacro) forse questo è uno dei motivi per cui le avventure di Maui, l'incontro di Papa (la terra)

e Wākea (il cielo) e la storia la nascita del primo essere umano, alle Hawaii, si ambientano proprio su questo lato dell'isola. Inoltre, la punta estrema della costa, denominata Ka'ena Point rappresenta, secondo l'escatologia nativa, il luogo da cui le anime dei morti iniziano il loro viaggio di ritorno a Pō (il mondo degli spiriti) saltando da *Ka Leina a Ka'uhane* (il salto delle anime).



Imm. 2: <http://apdl.kcc.hawaii.edu/oahu/stories/waianae/index.htm>

Mākua si colloca quindi in uno spazio già costruito come luogo sacro e mitologico, i ritrovamenti archeologici collocano nella valle uno dei primi insediamenti degli esploratori polinesiani giunti su questa costa dai lontani arcipelaghi meridionali. Tuttavia, prima degli uomini, la valle venne abitata in senso "Ingodiano", da specie endemiche di piante e animali, che in questo luogo, come altri nell'arcipelago, hanno sviluppato caratteristiche uniche al mondo. Oggi è molto difficile vedere animali e piante endemiche alle Hawaii a causa delle numerose specie invasive che hanno avuto il sopravvento. Tuttavia, Mākua costituisce un'eccezione, qui è possibile vedere una farfalla Kamehameha (*Vanessa tameamea*), una delle due specie endemiche di farfalle hawaiane, posarsi su un *mamaki* (*Pipturus albidus*) una rara pianta officinale hawaiana. Nella valle di Mākua si possono ancora incontrare 29²¹⁷ specie di animali endemici oggi annoverati tra le specie in via d'estinzione e 43²¹⁸ tipi di piante

²¹⁷ Solo per citarne alcuni lo oahu 'elepaio (*Chasiempis ibidis*) un uccello della famiglia dei passeriformi e un gastropodo chiamato kahuli (*Achatinella mustelina*) entrambi nativi dell'isola di O'ahu, oggi la massima concentrazione di *A. mustelina* si trova a Makua e dintorni.

²¹⁸ mamani (*Diospyros sandwicensis*), uhiuhi (*Caesalpinia kavaiense*), kalamona (*Cassia Ghaudichantii*), kukui (*Aleurites moluccanus*), aulu (*Sapindus oahuensis*), ohia lehua (*Metrosideros polymorpha*), lama (*Diospyros sandwicensis*), tre speci di ahakea (*Bobea elatior*, *Bobea sandwicensis* e *Bobea timonioides*), hame (*Antidesma pulvinatum*), kopiko (*Psychotria mariniana*), maua (*Xylosma hawaiiense*), kolea (*Myrsine lessertiana*), olopua (*Nestegis sandwicensis*), hoawa (*Pittosporum hosmeri*), kauila (*Alphitonia ponderosa*), papala e papala kepau (*Pisonia umbellifera* e *Pisonia*

endemiche. John Obata, botanico dell'Università di Hawai'i, esaminando l'area nel 1975 dichiarò: "È indispensabile prendere in considerazione ogni misura per proteggere le aree che ospitano alcune delle specie e in via di estinzione. È anche imperativo consapevolizzare i militari delle gravi conseguenze derivate dalla negligenza delle loro attività". Come vedremo nel prossimo capitolo è grazie alla presenza di specie di flora e fauna endemiche e in via d'estinzione che l'associazione Mālama Mākua è riuscita nel 2004 a bloccare le esercitazioni militari con armi da fuoco nella valle.

Molto poco è stato scritto su Mākua a parte il *Cultural History Report* del 1997 svolto da Marion Kelly e Sidney Michael Quintal, una tesi di sociologia dell'Università delle Hawaii at Mānoa, discussa nel 2013 da Ileana Haunani Ruelas intitolata *Mākua Valley* e un paper del 2014 di Kalamaoka'āina Niheu intitolato *Sanctuary and struggle at Mākua*. Tuttavia, attraverso la geologia, geografia, mitologia, antropologia e archeologia possiamo raccontare la storia passata di Mākua scoprendo, in primis, che la Valle si trova all'interno del residuo eroso del vulcano Wai'anae, attivo tra 2,9 e 3,9 milioni di anni fa (Presley 1997).



Imm: Mākua, foto dell'autrice gennaio 2018.

La profondità dell'erosione delle vallate che formano Mākua è stata fortemente influenzata dal cambiamento del livello del mare nel Pleistocene contribuendo a creare una complessa miscela di suoli classificati da rocciosi o sassosi (le pendici delle montagne) a terreni pietrosi (il versante esposto a sud della valle di Kahanahāiki ed a est del torrente Punapōhaku), depositi colluviali di argilla limosa di Helemano (nella parte orientale superiore della Valle) e terreni argillosi e pietrosi nel fondo valle, spesso utilizzati per la coltivazione. Mākua ha ospitato la fioritura di una comunità nativa capace di sfruttare al massimo le risorse idriche e naturali del suolo, a partire dal sistema fluviale intermittente costituito da

brunoniana), holei (*Ochrosia compta*), alaa (*Pouteria sandwicensis*), noni, ohe, hao, naio, mahoe, aiai, halapepe, kalia, aalii, akia, nioi, iliahi, koa, kaulu, mehamehame.

quattro torrenti: il Mākua, il Kaluakaula al confine settentrionale della valle, il Punopahaku situato al centro e la gola di Kaiahi nella parte meridionale di Mākua. Inoltre, a fondo valle si trovano sorgenti di acqua dolce in sabbie calcaree sedimentarie e nei depositi alluvionali più recenti vicino alla costa. Nell'analisi della storia sacra di Hi'iaka vedremo come la divinità, sorella della dea Pele, mostri una fonte d'acqua nascosta alla popolazione nativa proprio in questa zona. La recente scoperta archeologica di un *imu* (forno sotterraneo) datata intorno al 1200 d.C confermerebbe la datazione proposta dallo storico hawaiano David Malo, secondo cui un *ali'i* chiamato Hua nui i ka lailai governava la regione Wai'anae verso la metà del XI secolo, confermando la presenza di una fiorente civiltà agricola in questa valle. È stato, infatti, stimato che nell'*ahupu'ua* di Mākua vivesse una comunità di circa 400 persone, dedite all'agricoltura e alla pesca, come dimostrano i resti di un grande tempio dedicato alla pesca situato quasi al centro della spiaggia di Mākua. La pesca non era l'unica risorsa della valle, vi erano abbondanti terrazze e orti dove venivano coltivati: taro, zucche, patate dolci, il tutto grazie alla grande presenza di acqua (Kelly 1977, 54). Nella valle sono stati rinvenuti e schedati più di 100 siti archeologici tra cui numerosi *heiau* (tempio); di questi va menzionato il tempio Kaahihi un impressionante complesso che torreggiava a 7 metri e mezzo d'altezza ed occupava una terrazza di circa 30 metri quadrati, il Kumuakuopio nella parte bassa della valle e il tempio di Ukanipo, costituito da quattro terrazze a gradini di più di tre metri circondate da terrazze più piccole, al cui lato *makai* (verso l'oceano) fu rinvenuta una piscina che, oggi, si suppone fosse utilizzata solo dagli *ali'i*. Questo confermerebbe la tradizione locale che riconosce Mākua come uno dei luoghi in cui i figli dei capi venivano istruiti in diverse discipline, in particolare la valle era famosa per l'insegnamento della *lua*, l'arte marziale hawaiana. Secondo molte storie locali, gli abitanti della valle erano famosi *bone-braker* (rompi ossa) maestri nell'arte della *lua*. Tuttavia, come mi ha spiegato un maestro di *lua*, Kumu Taum, per diventare maestri nel rompere le ossa bisogna prima imparare come aggiustarle, gli esperti di *lua* erano quindi esperti del corpo, guaritori e massaggiatori, che svilupparono tecniche di combattimento a mani nude e successivamente con armi di legno che venivano utilizzate durante le guerre.

Il 1900 segna un momento cruciale nella storia di Mākua, l'occupazione statunitense e la conseguente colonizzazione trasformano la valle da agricola a sede dei primi pascoli e allevamenti, le due economie non vissero in modo armonico e dopo gli inutili recinti costruiti dagli agricoltori nativi per impedire il passaggio del bestiame, l'allevamento statunitense ebbe la meglio sull'agricoltura. Comparvero i primi Ranch e con l'arrivo della ferrovia a Mākua l'economia, la demografia e la fisionomia del territorio cambiò nuovamente. La valle subì l'ennesima trasformazione con lo scoppio della seconda guerra mondiale e la successiva l'annessione del territorio hawaiano agli Stati Uniti nel 1959, divenendo una Riserva Militare utilizzata fino a 15 anni fa come campo di addestramento dell'esercito e target per bombardamenti. Delle case, dei ranche e della chiesa di Makua oggi non rimane più nulla se non sbiadite fotografie, tutte le strutture compresa la Chiesa protestante di Makua furono utilizzati come target per i bombardamenti; venne risparmiato solo il piccolo cimitero che si trova ancora vicino alla spiaggia. Oggi

Mākua può essere descritta in diversi modi, per i geologi è un cratere esploso che conserva la cronologia della nascita geologica delle isole, per gli archeologi è la culla della prima civiltà insediatasi sull'isola di O'ahu, per i botanici una valle che custodisce i segreti di alcune delle ultime specie endemiche dell'arcipelago, per i Kanaka Maoli un luogo sacro di creazione e rinascita e per l'esercito statunitense il campo il perfetto campo d'esercitazione per testare le proprie armi. Questa è la complessità che fa da sfondo a una contesa tra tre diverse associazioni native²¹⁹ della costa di Wai'anae che reclamano la restituzione della Valle, gli archeologi e i botanici che vorrebbero rispettivamente chiudere in teche museali i reperti archeologici e proteggere la flora e la fauna endemica e l'esercito statunitense che vorrebbe continuare con gli addestramenti con armi da fuoco. Dopo più di vent'anni di battaglie legali nel 2011 viene finalmente siglato un accordo tra l'esercito statunitense, uscito sconfitto dal tribunale, e Mālama Mākua, associazione che ha intentato e vinto le cause. Questo accordo autorizza la popolazione nativa a due accessi mensili e due accessi annuali notturni nella valle sotto scorta militare per pratiche culturali. Il mio lavoro di ricerca si è concentrato nella partecipazione ed osservazione dei suddetti accessi culturali insieme all'associazione Mālama Mākua, dal 22 aprile 2017 al 29 aprile del 2018. Quella che segue è l'interpretazione personale, dell'autore, di cosa la valle rappresenti per i diversi gruppi, una descrizione formatasi attraverso interviste e dialoghi avvenuti nell'arco dei mesi passati sul campo con coloro i quali affermano di avere una relazione con Mākua.

11.3 Mākua nella mitologia hawaiana

«Mia nonna viveva a Makaha parlava spesso degli squali che vivevano nella caverna di Kāneana a Mākua collegata al mare prima che la bombardassero, quello è il primo ricordo che ho di Mākua. Mia nonna diceva che noi eravamo imparentati con gli squali. Mi ricordo che quando i militari si esercitavano e bombardavano la valle, la nostra casa tremava, un amico W.K. abitava proprio fuori dalla base militare e di notte i militari non davano alcun preavviso prima di attaccare la valle. Allora la sua famiglia scappava da casa con i materassi, li mettevano sotto il ponte davanti a Mākua e dormivano lì²²⁰».

Di particolare interesse, come vedremo più avanti, fu l'utilizzo dei *mo'olelo* nella battaglia legale per la Valle, infatti, l'associazione Mālama Mākua (MM) lottò e ottenne che storie come quella qui riportata, insieme alle storie sacre e mitologiche, venissero raccolte e presentate in tribunale. I *mo'olelo* letteralmente *mo'o* (eredità, successione, continuità, ma anche antichi rettili venerati come divinità ancestrali e guardiani delle acque) e *lelo* (lingua) rappresentano una connessione, un legame profondo con il territorio. Secondo Manu Aluli Meyer: «It's no coincidence that the word for genealogy is *mo'okū'auhau*, the word for grandchild is *mo'opuna*, and the word for story is *mo'olelo*. *Mo'o* is what they

²¹⁹ Mālama Mākua, Hui Mālama o Mākua e Koa Mana

²²⁰ Intervista del 3 agosto 2017 a Sparky (traduzione dell'autrice)

share. Family lineage is biological and spiritual succession. Stories, and the knowledge they contain, survive because of *'ōlelo*, because of talking and speaking, and through expression and practice, from one generation to the next. Succession. Continuity. Purpose. Meaning» (Meyer 2017; 12). Molte sono i *mo'olelo* che mi sono stati raccontati sulla valle di Mākua in alcuni casi ho raccolto diverse versioni della stessa storia, in altri vi è continuità di dettagli narrativi. I *mo'olelo* possono essere storie di esperienze vissute o storie mitologiche; forse il più famoso e raccontato *mo'olelo* di Mākua è quello dell'incontro tra Papa (Mother Earth) and Wākea (Father Sky) e della successiva nascita del primo uomo emerso dal ventre della Terra. Secondo la mito-prassi nativa di Mākua, Honua (la Terra), nacque dall'incontro tra Wakea, padre della natura e Papa conosciuta anche come Haumea, la grande madre. Honua viene identificata nella mitologia hawaiana con la Terra, "Gaia" per la mitologia ellenica, Honua è lo spirito del pianeta Terra che diventerà successivamente madre della dea Pele. Durante uno degli accessi culturali²²¹ un membro di Mālama Mākua mi spiega perché, nonostante la mitologia hawaiana ufficiale geo-localizzi questa storia in un altro luogo, lei sia convinta che questo sia il primo posto dove Papa e Wākea si siano uniti; richiamando la mia attenzione al crinale della valle di Kanahaiki, mi fece notare la somiglianza delle vallate con delle vagine aperte spiegando che ogni volta che piove, quelle gocce sono/racchiudono il seme di Wākea che insemina Papa creano la vita.



Imm: Valle di Kahanahāiki, gennaio 2018, foto dell'autrice

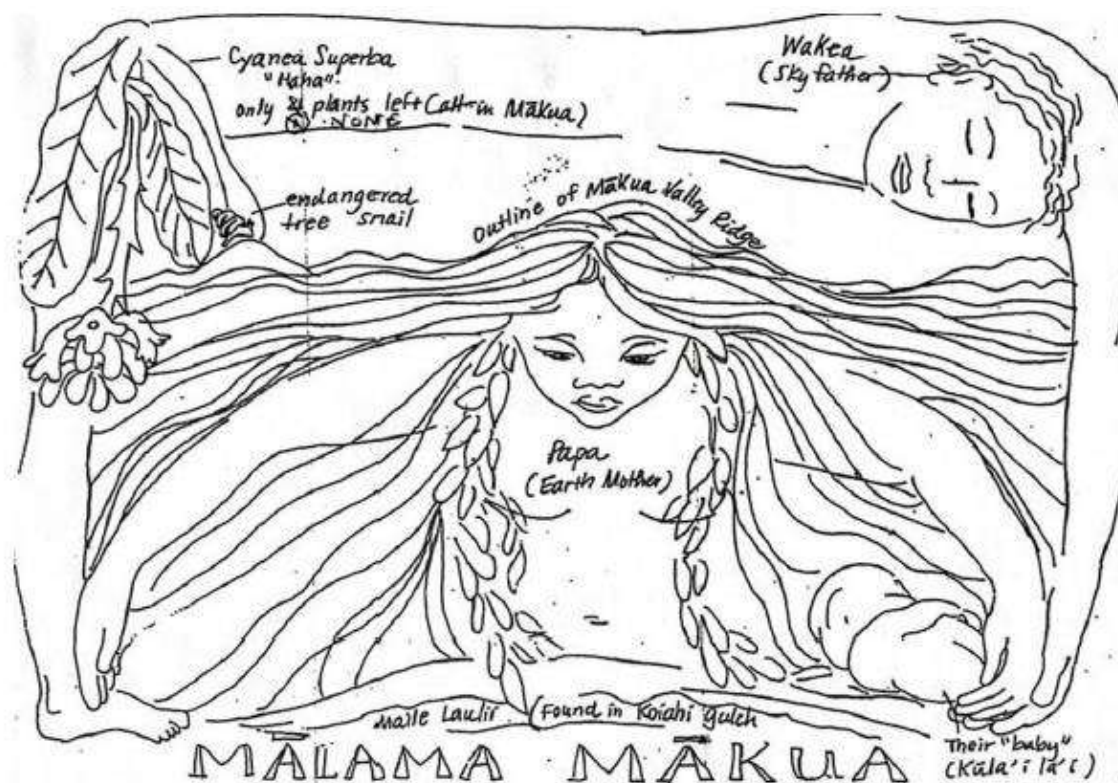
In un'altra occasione²²², sempre parlando d'acqua a Mākua, mi venne spiegato che la pioggia rappresenta un elemento maschile come anche le rocce, questo il motivo per cui l'acqua che cade e scorre sulle rocce

²²¹ Appunti dal diario di campo accesso Mākua 10 febbraio 2018, traduzione dell'autrice.

²²² Appunti dal diario di campo Field Trip a Mākua con Marai 20 marzo 2018, traduzione dell'autrice.

si può bere; mentre quando la pioggia (maschile) cade sulla terra che è un elemento femminile l'acqua non si può bere, in quanto la sua funzione è quella di procreare.

Le storie sacre come anche gli scavi archeologici confermano, nonostante la particolare conformazione geologica della valle e il clima arido, la presenza costante di acqua nella valle, a garanzia del buon rendimento dei numerosi terrazzamenti per la coltivazione di patate dolci e taro. Il logo ideato dall'associazione Mālama Mākua per rappresentare la valle traduce visivamente la storia di Wākea e Papa, la valle, infatti, viene rappresentata nell'unione delle due divinità che generano il primo uomo e che ospitano e accudiscono le specie endemiche che la abitano: *haha* (*Cyanea Superba*), *kahuli* (*Achatinella mustelina*) e le *maile laulii* (foglie di *Alyxia oliviformis*).



Imm: "Let's Bomb This!" US army wants to resume live-fire training in sacred Hawaiian valley di Keala Carter, March 6, 2018, in *Medicine Stories*, Elna Vesara Ostern Fund.

I *mo'olelo*, quindi, sono un utile strumento d'indagine per descrivere e raccontare Mākua, in particolare ho scelto di selezionarne due:

- *He Mo'olelo Ka'ao no Hi'iaka-i-ka-poli-o-Pele* (Un racconto tradizionale di Hi'iaka raccolta nel petto di Pele)
- *The Mo'o of Mākua and the shark-man Kupua, Kamohaoali'i of Kāneana*

Il primo è più importante per il peso dei personaggi racconta l'epico viaggio della dea Hi'iaka-i-ka-poli-o-Pele (Hi'iaka), sorella minore della dea Pele dall'isola di Hawai'i a Kaua'i e il ritorno con le sue compagne Wahine'ōma'o e Pā'ū-o-pala'a allo scopo di riportare alla sorella maggiore (Pele) l'amato Lohi'au-ipo (Lohi'au), che aveva incontrato a Kaua'i mentre era alla ricerca di una dimora.

Il secondo mito racconta, invece, la storia del *mo'o* del fiume Kalena, che scorre dalla valle di Ko'iahi e attraversa l'*ahupua'a* di Mākua; questa divinità delle acque, un tempo una bella ragazza che viveva nella valle, venne trasformata in *mo'o* dai genitori contrari alla sua relazione con l'uomo squalo Kupua, Kamohoali'i, che viveva nella grotta di Kāneana.

Desidero iniziare l'analisi da questo racconto che ha come protagonista una *mo'o*, una divinità guardiana e protettrice delle acque, spesso collegata all'elemento femminile, alla categoria dei rettili e dei mutaforma. Secondo Malia Ka'aihuwe²²³ le ontologie occidentali non possiedono una categoria per questo tipo di entità associate alla responsabilità nei confronti delle acque e da cui alcuni nativi oggi fanno discendere la propria genealogia. Ho raccolto diverse versioni di questo racconto, gli elementi che rimangono tuttavia costanti sono gli incontri tra la *mo'o* e lo squalo. Si racconta che durante le forti piogge la *mo'o* scendesse dal torrente Ko'iahi per incontrare lo squalo della caverna Kāneana sul lato orientale della valle di Mākua; quando il flusso del torrente scorreva così forte da attraversare la spiaggia e sfociare nel mare, la *mo'o*, lì, attendeva il suo amante, sulla roccia chiamata Pōhaku-kūla'ila'i, dove riprendeva le sembianze umane. Lo squalo, allora, usciva dalla grotta di Kāneana attraversava il canale sottomarino e la raggiungeva. Un giorno visitando Mākua mi è stato chiesto se vedevo la *mo'o* di Mākua, alla mia risposta negativa mi fecero notare che essendo una *shape-shifter*, un mutaforma, si può trasformare, in quel momento stava dormendo sulle creste delle montagne occupando tutta l'ampiezza della valle, la testa appoggiata a oriente e il corpo allungato sull'arco della valle. Questo *mo'olelo* è di grande interesse per due motivi: 1) i legami genealogici che molti dei membri di Mālama Mākua affermano di avere con lo squalo e 2) il ruolo dell'acqua nella valle.

La presenza dell'acqua nella valle viene interpretata in maniera molto diversa a seconda dei gruppi che si relazionano con Mākua. In uno dei primi accessi²²⁴ mi è stata fatta notare una piccola cascata sul versante della valle di Ko'iahi che era asciutta da anni, mentre in un'altra occasione²²⁵ sentimmo il rumore dell'acqua scorrere a fondo valle, il responsabile dell'esercito rispose all'immediato entusiasmo dei membri MM con un secco divieto a proseguire, la presenza dell'acqua, per lui, era un segno molto negativo in quanto proiettili e bombe inesplose potevano essere state trasportate dalla corrente. Dal canto suo il responsabile dell'accesso di MM disse: «the Valley is alive, is the first time in a very long time that I hear the voice of the water in Mākua» spiegando quanto fosse importante quel momento. Non

²²³ Mo'o methodology, conferenza organizzata dalla HSS il 6 aprile 2018

²²⁴ Accesso culturale del 22 aprile 2018.

²²⁵ Accesso culturale del 25 febbraio 2018, discussione tra Uncle Vince e L.C.H.

stupiscono le due diverse posizioni, che rispecchiano due approcci diversi alla valle, uno passivo: quello militari che vedono Mākua come un luogo di addestramento e uno attivo, dei membri di MM che diversamente riconoscono una volontà, intenzionalità e capacità comunicativa a Mākua.

Il secondo racconto s'intitola *He Mo'olelo Ka'ao no Hi'iaka-i-ka-poli-o-Pele* (Un racconto tradizionale di Hi'iaka raccolta nel petto di Pele) e narra del viaggio della sorella di Pele, Hi'iaka e del suo gruppo attraverso numerose località sulle isole di Hawai'i, Maui, Moloka'i e O'ahu; proprio su quest'ultima isola approdano a Mākua. Il *mo'olelo* venne regolarmente pubblicato sul giornale hawaiano Ka Hōkū o Hawai'i dal 18 settembre 1924 fino al 17 luglio 1928 trascritto da Julia Keonaona e Stephen Desha Sr.; non è tuttavia, ancora stato tradotto nella sua interezza, esiste una una versione in inglese di Kepa Maly che fornisce un riassunto generale ed è riportata sul sito dell'associazione Mālama Mākua²²⁶ da cui prendo spunto per il capitolo. Come per tutte le storie orali esistono numerose versioni, questa, differisce da altre per il luogo di partenza del viaggio di Hi'iaka.

...Partiti da Kaua'i sulla loro canoa, Hi'iaka recitò un saluto alla sua famiglia a Kilauea su Hawai'i. Quando il *mele* (canto) terminò, la canoa era ormai vicina a Ka Laena (la punta di Ka'ena). Fu allora che Hi'iaka vide i suoi lontani parenti Ka-la-o-Ka'ena e Pōhaku-o-Kaua'i, e li chiamò:

*Aloha 'olua e Ka'ena me Pōhaku-o-Kaua'i E noho mai la i ka lae kahakai 'ai 'ole
i ola nō ho'i i ka 'ehu a ke kai-e*

E inu 'ana i ku'u wai kumu 'ole i ka pali e Eia mai ho'i wau a pae aku e

Aloha a te Ka'ena e Pōhaku-o-Kaua'i, che dimorate sulla costa scalza

Che vivete dove s'infrangono le onde,

che bevete l'acqua senza fonte che sgocciola dalle alte montagne, io approderò qui

Finito il suo canto Hi'iaka virò verso il lato di Waialua a Ka'ena, vicino al luogo chiamato "Ka-leina-a-ka-'uhane" (il salto delle anime). Hi'iaka balzò dalla canoa e disse a Wahine'ōma'o e alle sue compagne che avrebbero dovuto continuare il viaggio via mare, mentre lei avrebbe viaggiato via terra. Hi'iaka continuò il suo viaggio finché raggiunse il luogo chiamato "Kipuka kai o Kīlauea" dove vide uomini e donne adornati in ghirlande di *'ilima*²²⁷, che saltavano e si tuffavano in mare. Mentre Hi'iaka si avvicinava al punto d'immersione, chiamato "Ke-ki'o-kai-o-Kīlauea", la gente non proferiva parola ammagliata dalla bellezza della forestiera, poi alcuni di loro gridarono, invitandola a unirsi a loro, Hi'iaka declinò l'invito; fu in quel momento che una delle belle giovani donne del luogo, adornata anche lei di una collana *'ilima*, saltò in acqua colpendo con la testa uno scoglio, l'impatto la uccise; questa roccia aveva solo le sembianze di uno scoglio, ma in realtà era un *kupua* (legendario tricksters). Hi'iaka saltò in acqua e

²²⁶ <https://www.malamamakua.org/hiiaka> (consultato in data 10 gennaio 2019)

²²⁷ Un fiore il cui nome botanico è *Sida fallax* utilizzato sull'isola di O'ahu per comporre collane di fiori.

nuotò trascinando il corpo della giovane fino alla riva. I nativi si avvicinarono e arrivò anche la famiglia della ragazza che pianse la perdita dell'amata figlia. Hi'iaka ordinò loro di non piangere, dicendo che avrebbe cercato di restituirle la vita. Con queste parole Hi'iaka iniziò la sua preghiera:

E ka pua o ka 'ilima e Homai ana ho'i he ola

E Mākua i ka nu'a o ke kai-e Ha'awi mai ana ho'i ua ola-e

E ola ku'u kama i ka hua o ke kai-e A ola ho'i ia Kāne i ka wai ola-e

Oh, bocciolo dell 'ilima lascia che la vita discenda

Oh Mākua delle onde lunghe concedile vita, che mia figlia dal mare spumeggiante possa vivere,
che la vita possa rinascere dalle vive acque di Kāne

Finita la preghiera, Hi'iaka si alzò e prese in mano il suo *pā'ū* (pareo) colpì la ragazza alla destra e alla sinistra poi si inginocchiò e le respirò in bocca, la ragazza fu rianimata. Alcune parti del corpo della ragazza erano livide dalla caduta Hi'iaka istruì la famiglia su come prendersi cura delle ferite e disse loro: "Ci sono molte foglie nella foresta, negli altopiani della montagna, queste devono essere applicate alle ferite della ragazza. Questo deve essere fatto rapidamente per allungarle la vita, il mio compito sarà quello di rimuovere la pietra che si erge nel punto in cui vi tuffate". Le persone raccolte intorno a Hi'iaka le chiesero come potesse rimuovere quella grossa pietra che si innalza dalle profondità marine, lei rispose di non preoccuparsi poiché era suo compito distruggere quella roccia. Il nome della pietra era Pōhakuloa, ed era un essere soprannaturale che dimorava nelle acque di Mākua. Era uno scoglio che distruggeva le canoe e uccideva le persone, prendendo a volte forma umana; in una di queste occasioni aveva cercato di sedurre la ragazza che Hi'iaka aveva salvato, lei aveva rifiutato le sue avance, questo il motivo per cui l'aveva uccisa. Hi'iaka si tuffò nell'acqua vorticoso di Kīlauea (*ka pōnaha wai o Kīlauea*) dove lottò con una delle forme (*kino manō*) di Pōhakuloa, lo squalo, fino a quando non lo sconfisse e scaraventandolo senza vita sulla riva. Il lungo scoglio cadde sul lato della punta di Ka'ena, vicino a Waialua, ancora oggi la gente di Waialua e Wai'anae chiama la pietra "Pōhakuloa". Resosi conto che la forestiera non era una donna qualsiasi gli abitanti di Wai'anae le confidarono che il grande problema di Mākua era la carenza di acqua dolce. "Questa è una *'āina wai' ole* (una terra senz'acqua) in cui viviamo, ed è stata così fin dai tempi dei nostri antenati". Sentendo queste parole Hi'iaka disse: "Questa è una terra senz'acqua. Quando si viaggia da Waimanalo a Waialua, c'è acqua a Waimanalo, acqua a Wai'anae e acqua a Waialua. Waialua, quella è la terra di Waia, il figlio di Hāloa e Hinamauouluae. L'acqua di questo posto è sotto la faglia di arenaria (*papa one*). Seguitemi e vi mostrerò un posto dove potete trovare l'acqua, una fonte d'acqua sconosciuta. "Hi'iaka guidò il gruppo sul lato della scogliera di Keawa'ula raggiunto il quale, disse: "Rompete questa arenaria e scavate un po 'al di sotto, poi troverete acqua dolce." Nel mentre Hi'iaka prese il suo *pā'ū* lo tirò sopra la spalla destra e poi colpì la base della roccia, tutti udirono il brontolio dell'acqua nel punto in cui Hi'iaka colpiva. "Ecco la bocca del vostro *hue wai* (zucca

d'acqua) potete sentire il mormorio dell'acqua sottostante, questa acqua scorre sotto la superficie del terreno e raggiunge le profondità del mare a Ka'ie'iewaho. I rami dei torrenti delle quattro montagne di Ka'ena si uniscono in questo punto." Hi'iaka quindi offrì il suo aloha e continuò il suo viaggio a piedi verso est giungendo a *one 'ōpiopio o Mākua* (alle sabbie bianche e cristalline di Mākua), gli abitanti di questo luogo erano adornati con delle collane di *maile lau li'i*²²⁸ o *Ko'iahi* (piccole rampicanti fogliosi di Ko'iahi), erano davvero belli adornati del famoso *maile* (rampicante) di questa montagna, avvicinandosi Hi'iaka vide i suoi parenti degli altopiani, Mailelauli'i e Ko'iahi, e gli intonò un canto:

Aloha wale ho'i 'olua e nā wāhine-e

E nā wāhine noho kuahiwi, noho kualono-e E Mailelauli'i me Ko'iahi ho'i-e

I ke kilikili hau o Ka'ala e

'A'ala mai ana ka maile lau li'i

Ho'olalawe io ke kino o ke aloha

Aloha 'olua e noho mai la i ke anu, Eia no ho'i wau la ke ho'i nei-a Aloha'olua, un aloha mai ho'i a

Aloha a voi due donne

Le donne che dimorano sui pendii e sulle creste montuose O Mailelauli'i e Ko'iahi

Nella bella rugiada di Kaala

Con la fragranza delle piccole foglie di maile

ammirando il vostro corpo

Un saluto a voi due che dimorate nella frescura, qui sono tornata portandovi un saluto affettuoso

Quindi, proseguendo la sua strada, andò nel luogo in cui le persone si erano radunate sulla riva di Mākua, e li salutò: "Aloha a voi che abitate sulle bianche e cristalline sabbie di questa terra (*ke one'opio o kēia 'āina*). La gente allora chiese a Hi'iaka: "Sei una straniera, che è venuta a visitarci qui a Mākua?" Hi'iaka disse: "Sì, sono una visitatrice da Hawai'i, di ritorno da Kaua'i attraverso il paese, mentre i miei compagni viaggiano in riva al mare ... "La gente poi domandò" Da che paese vieni? "Hi'iaka rispose:" La mia terra è lì ad est, nella fragrante *hala* (boschetto di pandani) di Kea'au. La mia terra è Puna con i suoi muri di *hala*". A capo della comunità di Mākua vi era un *ali'i* donna che chiese a Hi'iaka di chiamare i suoi compagni e sbarcare sulla riva per unirsi a loro in un pasto prima di continuare il lungo viaggio. Il popolo di Mākua era abile e rapidamente aveva un maiale pronto per l'*imu*, insieme a polli, pesci arrostiti e ciotole miste di *poi* e *'uwala* (taro e patate dolci). Altri uomini e donne andarono a fare immersioni per i *wana* (ricci), mentre altri andarono a raccogliere *'opihi* (patelle) e *'ina* e *haukeuke* (altre varietà di ricci).

²²⁸ Nome botanico: *Alyxia oliviformis*, liana arbustiva che spesso si attorciglia come una vite, con foglie verdi lucide scure e molto variabili. I piccoli fiori si trovano in grappoli da tre a cinque e variano dal verde chiaro al giallo chiaro, i frutti sono bacche lucide che variano dal viola scuro al nero.

'*inamona* (salsa di kukui nut²²⁹) fu messo in una ciotola e il popolo di Mākua preparò una festa di benvenuto. Hi'iaka offrì una preghiera di ringraziamento per il cibo:

O Mākua 'āina o Mailelauli'i, 'āina aloha o Ko'iahi i ka uka

Ma uka ho'i kā'u hele ana mai I ka nopu hulili a ka lā

La o lalo o Wai'anae e

O Mākua, terra di Mailelauli'i, terra amata da Ko'iahi degli altopiani,

il mio viaggio mi porta attraverso la terra

nell'accecante calore del sole

Sole che tramonta sotto Wai'anae.

Questo mito o *mo'olelo* è ricco d'indicazioni geografiche, antropologiche, climatiche e di toponimi, potremmo definirlo una specie di geo-mitoprassia in cui il senso dei luoghi determina i significati che vengono culturalmente attribuiti. Le colline, i pendii, le spiagge e le formazioni rocciose di Mākua prendono vita come antenati di Hi'iaka, la quale riconoscendoli gli intona un canto. La preoccupazione per la scarsità d'acqua della popolazione locale conduce alla scoperta di fonti nascoste di acqua dolce; scopriamo, così, una comunità organizzata a capo della quale vi è un *ali'i* donna. Le storie sacre confermano l'uso antico delle famose collane di *maile* dal profumo inebriante, che ancora oggi può capitare d'avvertire a seconda di come soffia il vento. In molte interviste mi è stato raccontato che quando la Regina Emma circumnavigò l'isola, una pratica stagionale per gli *ali'i nui*, le vennero regalate delle collane di *maile lau li'i* da Mākua.

Un altro aspetto importante di questo racconto è il costante riferimento ai luoghi attraverso toponimi hawaiani, oggi questi stessi luoghi riportano nomi diversi, spesso la popolazione nativa ha dimenticato i nomi hawaiani a causa della denazionalizzazione portata avanti dalla colonizzazione statunitense. Dimenticare, o smettere di utilizzare, un toponimo indigeno è una perdita importante poiché con esso si perde una parte della cultura locale, basti pensare alla spiaggia di Yokohama che nella storia di Hi'iaka recupera il suo nome tradizionale Keawa'ula, *Keawa* (calamaro) *'ula* (rosso) per la quantità di calamari rossi che vi si trovavano. Le storie orali dei luoghi riportano le voci degli antenati e il loro investimento culturale in quegli stessi luoghi, un investimento di significati simbolici e materiali che collegano le esperienze e i ricordi passati al presente. Queste storie agiscono come *ancore psichiche* (C. Andrade 2014; 7), infatti secondo molti dei membri di MM la relazione che s'instaura con un luogo trova le sue basi nella geografia hawaiana, descritta da Carlos Andrade come:

- *Hawaiian geography is about being Hawaiian*
- *Hawaiian geography is our genealogy*

²²⁹ Aleurites moluccanus

- *Hawaiian geography is learning from the land*
- *Hawaiian geography is aloha 'āina*
- *Hawaiian geography is cultural autonomy*²³⁰.

La descrizione degli intellettuali hawaiani della relazione con il territorio viene spesso definita *intimate* (Carlos Andreate 2014; Jamaica Heolimeleikalani Osorio 2018; Leon No'eau Perlato 2014), un aggettivo che torna spesso nelle interviste ²³¹ a Mākua. Un' intimità che ricorda il senso di benessere e confortevolezza che si prova nella propria casa, un senso d'intimità che si condivide ed è incorporato nel paesaggio circostante, «*our places shape the ways we see and are in the world*» (Kamanamaikalani Beamer 2014; 56). In questa prospettiva il senso e il valore di un luogo scavalcano confini politici, culturali e socio-economici, radicandosi come legami familiari nelle connessioni cosmologiche. David Grunewald in *Foundations of Place: A Multidisciplinary Framework for Place-Conscious Education*²³² traduce quell'intimità riportata dai Kanaka Maoli nella funzione "pedagogica" dei luoghi che secondo la sua analisi includono diverse dimensioni che suddivide in (a) percettiva, (b) sociologica, (c) ideologica, (d) politica, ed (e) ecologica, continua l'autore «*To live is to live locally, and to know is first of all to know the places one is in*» (Grunewald 2015; 627). Dello stesso avviso è Epele Hau'ofa in *We are the Ocean* quando sostiene che i paesaggi terrestri e marini sono sia culturali che fisici, non è quindi possibile leggere la storia senza sapere leggere la terra e il mare, «*When we realize this, we should be able to understand why our languages locate the past ahead or in front of us. It is right there in our landscapes in front of our very eyes*» (Hau'ofa, 2008, 73).

11.4 Mākua: *is alive, everything is alive, we are all relatives*²³³.

La mia prima visita alla valle di Mākua si svolse il 22 aprile del 2017, in occasione del giorno della terra (Earthday), sul mio diario di campo riporto: «durante le presentazioni ho deciso di dire da dove venivo, chi ero e qual era lo scopo della mia ricerca, per il resto ho cercato di sentire, ascoltare e vivere l'ambiente come mi aveva consigliato Manu. Il comitato direttivo di Mālama Mākua mi ha dato l'autorizzazione alla ricerca, tuttavia mi viene costantemente ricordato di ascoltare la valle, di osservare i segni *ho'ailona*, di non cercare, ma ascoltare, di essere disponibile a comunicare con persone, animali, agenti atmosferici, piante e spiriti. Mi vengono ripetute frasi quali: *ma ka hana ka 'ike* (learn by doing)

²³⁰ Carlos Andrade, *A Hawaiian Geography or a Geography of Hawaii*, in *I ulu I ka 'āina – land*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2014, p.7.

²³¹ Parte del mio lavoro sul campo consisteva nel domandare alla fine degli accessi culturali ai partecipanti occasionali il motivo della loro visita, il loro *kuleana* e le loro sensazioni riguardo Mākua.

²³² Ringrazio il Prof. Alexander Mawyer dell'Università delle Hawaii per questo riferimento.

²³³ Frase tratta da intervista sul campo, giugno 2017

facendo s'impara, *i ka nānā nō a 'ike* (by observing, one learns) osservando impari, *mana'oi'o* (knowing because you can express it) puoi capirlo e spiegarlo perché lo hai provato».

Secondo la tradizione hawaiana l'apprendimento non può che essere esperienziale, questo è dovuto, in primis, al fatto che la cultura hawaiana è di tipo orale e al fatto, non meno importante, che la comunicazione con l'ambiente avvenga attraverso l'utilizzo di tutti i sensi, ossia non venendo relegata solo alla vista. Un giorno durante un'intervista²³⁴ mi viene ricordato: «*See, our senses are shaped by our culture*» e viene fatto l'esempio di quando due persone provenienti da due culture diverse percepiscono la realtà in modo diverso. «Qui (alle Hawaii) s'impara ad appropriarsi del paesaggio, a pensarlo e ad agire insieme a lui²³⁵». In un'altra occasione la mia interlocutrice mi racconta un episodio, un giorno era con due amiche, ad un certo punto sentono la canzone *Aloha 'oe*, quella della Regina Lili'oukalani e mentre le sue due amiche non se ne accorgono lei tanto commossa scoppia a piangere²³⁶. Continua dicendomi che quella reazione non era individuale, ma espressione della collettività che era in lei, una collettività composta dal suo io e dalle sue esperienze di vita unita a quelle dei suoi antenati che si trovano dentro di lei dando forma al suo sentire e al suo vedere. Sono quindi le esperienze personali, la propria genealogia e la convivenza interiore ed esteriore con gli antenati a tradurre la percezione fenomenica di un luogo in un linguaggio culturale.

L'antropologo nativo Keith Basso afferma che il passato può essere visto come un *well-worn path or trail* (1996: 31), un cammino percorso dagli antenati, questo sentiero, oggi, non è più visibile e necessita di essere ri-costruito e ri-immaginato con l'aiuto di "materiali" storici quali: toponimi, storie orali, canzoni e interazioni con l'ambiente fisico e metafisico che partecipano alla costruzione dei luoghi. Sono proprio i luoghi a divenire indispensabili per accedere al passato storico di Mākua, in quanto ciò a cui i Kanaka Maoli sembrano dare oggi più peso non è "quando" sia avvenuto un evento, ma "dove". Basso si riferisce a questo atteggiamento comune ad altre culture native con il termine *spatial conception of history*, sono i nomi e i simboli e i luoghi ad avere un ruolo centrale. «*For Indian man and women, the past lies embedded in features of the earth – in canyons and lakes, mountains and arroyos, rocks and vacant fields – which together endow their lands with multiple forms of significance that reach in to their lives and shape the way they think*». (Basso 1996;34)

Una delle prime interviste che realizzate a Mākua è stata con Uncle Sparky, un anziano coinvolto con la tutela della valle per tutta la sua vita. Sparky non abita a Mākua ma vicino, a Makaha, tuttavia sua nonna gli raccontava che avevano un legame genealogico con gli squali che nuotavano nella caverna di Mākua. La moglie di Sparky, Leandra, fu una delle leader carismatiche, una *mana wahine* "una donna forte" nella lotta e la tutela della valle trasferendosi volontariamente a vivere sulla spiaggia di Mākua, lasciando

²³⁴ Intervista a Hina, maggio 2017 Honolulu

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Intervista privata a Manu Alulu Meyer, epistemologa Kanaka Maoli, Niu Valley 30 maggio 2017.

famiglia e comodità per ritrovare il legame con la cultura nativa attraverso la terra. Sparky dopo un primo periodo di distacco, decise di seguirla mettendosi in gioco, sia economicamente, ipotecando la casa per pagare le spese legali di Mākua, sia emotivamente, dovendosi occupare di due bambine ancora piccole senza l'aiuto della moglie. Quando chiedo a Sparky la motivazione del suo coinvolgimento mi spiega «*Mākua is our parent and is leading us, always has*», Mākua è il nostro genitore, ci guida lo ha fatto da sempre. «*Mākua is calling, but only few listen*» Mākua chiama, ma soli alcuni rispondono.

11.5 Community in action: “*Makua calls for help*”

Peaceful is Makua²³⁷ in the evening
 Above us all the *hoku* shining bright
 Once we're here we never feel like leaving
 To return to Honolulu city lights
 So, we stay here in Makua
 Where life is simple and free
 Where the mountains, the valley, and the ocean
 Make us realize where we want to be
 White sands and blue waters say "good morning"
 As we watch the *nai'a* swim so playfully
 They've come with the whales to greet us at the dawning
 Of another sunny day for you and me

We lay our net at the setting of sun
 To find it full of *i'a* when the morning comes
 With the *uakoko* over us in Makua
 For this *ho'ailona, mahalo e ke akua*
 Magic is Makua, our *'aina*
 A land that belongs to you and me
 It's the *pu'uhonua* for the *kua'aina*
 A place where we Hawaiians can still be free
 On another sunny day for you and me
 In a place where we Hawaiians can still be free
 In Makua, Makua



Imm: Mākua valle e spiaggia, 22 aprile 2017, foto dell'autrice.

²³⁷ Composed by: Robi Kahakalau Performed by: Robi Kahakalau

Nel 1996 Puhipau e Joan Lander producono un documentario intitolato *Mākua – To heal a Nation*, che narra la vicenda dello sfratto e della conseguente rimozione forzata della comunità di Mākua; un gruppo formato principalmente da Kānaka Maoli e da alcune famiglie polinesiane di Samoa e Fiji che abitavano sulla spiaggia di Mākua, definiti da alcuni abusivi e da altri custodi della terra. Mākua viene definita, in questo documentario, un *pu'uhonua*, un “luogo di rifugio”, per la comunità hawaiana, un luogo dove guarire dai mali sociali. Il documentario inizia con una canzone intitolata “Mākua” (riportata qui sopra) intonata ancora oggi durante feste e raduni, che descrive le bellezze naturali della valle, il manto celeste, i delfini e le balene, la distanza dalla caotica città di Honolulu e invoca Mākua quale luogo “dove gli Hawaiani possono essere liberi” dove “la terra gli appartiene” e dove possono comunicare con essa. Ho avuto occasione d’incontrare e lavorare con alcune delle persone intervistate in questa pellicola che descrivono Mākua come un luogo dove si può sentire l’energia emanarsi dal terreno²³⁸, un luogo dove gli spiriti camminano ancora sulla terra. Tuttavia, la definizione che ancora oggi viene spesso usata è: *Makua is alive and is calling*. Questa espressione torna anche nelle mie interviste per spiegare il coinvolgimento dell’associazione Mālama Mākua (prendersi cura di Mākua) con la valle. *Mālama* come molti termini hawaiani non ha un solo significato, non implica solo occuparsi, prendersi cura, ma incorpora l’azione d’instaurare un rapporto con un soggetto, un rapporto che impone delle responsabilità reciproche. Il prendersi cura è qui inteso nel senso di costruire una relazione familiare fatta di episodi, eventi e avvenimenti che si raccontano e si condividono, diventando dei *mo'olelo* delle storie orali. Secondo uno dei miei informatori²³⁹ «*the land persisit and with the mo'olelo we restist. Hidden stories of the land hold title to the land and to the practice*». I membri di MM si sentono incartati di prendersi cura della valle poiché raccontano, producono, recuperano e condividono racconti su Mākua i quali a loro volta consolidano il loro rapporto con essa. Questo è un punto fondamentale per capire la complessa situazione che fa della valle il soggetto di una battaglia legale.

Keith Basso spiega «*For whenever the members of a community speak about their landscapes – whenever they name it, or classify it, or tell stories about it – they unthinkingly represent it in ways that are compatible with shared understanding of how, in the fullest sense, they know themselves to occupy it*» (Basso 1996; 74). Quello che oggi manca a Mākua è una comprensione condivisa di come si abiti, occupi e ci si relazioni con la valle. Secondo Uncle Sparky²⁴⁰ di MM «Oggi i militari vogliono imporre un’idea di come la terra dovrebbe essere usata, ma è il verbo usare in primis a scontrarsi con un rapporto egualitario con la terra [...] *See, continuing the culture in the land, working with the land on our cultural connection, well, no laws allows that. Healing is not permitted by the law, you need to go to church for that, but our church is the 'Āina*». Una delle missioni di MM è quella riportare la vita spirituale nella valle, non si tratta di una connessione culturale con un singolo sito, ma con la terra stessa, con la valle stessa.

²³⁸ Alcune delle definizioni date dagli intervistati nella pellicola *Makua: to heal a nation* del 1996.

²³⁹ Intervista 2 maggio 2017, Honolulu

²⁴⁰ Intervista 3 agosto 2017, Makaha (traduzione dell’autrice)

Tuttavia, come spiega un altro membro di MM²⁴¹ «*Reclaiming palces and sense of place goes together*». Ossia, nel momento che ci si relaziona con un luogo, lo si occupa, lo si fa proprio e si diventa parte di esso, si sente la necessità di potervi accedervi incondizionatamente e di prendere decisioni in merito alla sua gestione; decisioni che sono espressione di un particolare approccio culturale, ma che devono avere una legittimazione politica.



Imm: Makua maggio 2017 (foto dell'autrice)

11.6 Un presente ingarbugliato

Nessuna base o riserva militare sull'isola di O'ahu si trova così vicina, a meno di 5 km, dal centro abitato come Mākua, senza dimenticare che, la spiaggia a poche centinaia di metri dalla valle, è usata dai residenti e da rari turisti. Per anni gli abitanti e i residenti di Mākua, Makaha, centro abitato vicino a Mākua, e Wai'anae preoccupati dalla possibile contaminazione delle acque provenienti dalla valle avevano richiesto un'analisi ambientale da parte dell'esercito ai sensi del National Environmental Policy Act²⁴² (NEPA), ottenendo un secco rifiuto. Quando nel 1996 i 400 residenti che formavano la comunità di Mākua vennero nuovamente sfrattati dalla spiaggia, nacque il Mākua Community Council che facilitò l'avvicinamento e la fusione di due associazioni preesistenti che lottavano per la tutela di Mākua; una di pacifisti non nativi guidata dal Dott. Fred Dodge, un medico di Wai'anae, e una di nativi per la tutela della sacralità della valle guidata da Leandra Wai-Rodrigues. Da questa unione nacque nel 1996 Mālama Mākua. «*Mālama Mākua consists of people who are "Hawaiian by blood and Hawaiian at heart," mostly from the Waianae Coast*²⁴³». Questo nuovo gruppo decide di rivolgersi a Earth Justice²⁴⁴ per tentare di ottenere una valutazione ambientale degli effetti dannosi delle esercitazioni militari e della potenziale contaminazione associata alle attività militari. Secondo l'avvocato dell'associazione, da me intervistato

²⁴¹ Intervista 23 febbraio 2018, Wai'anae

²⁴² NEPA, è una legge emanata il 1 gennaio 1970, che promuove il miglioramento dell'ambiente e ha istituito il Consiglio del Presidente sulla Qualità Ambientale (QCE).

²⁴³ Intervista marzo 2018, avvocato Earth Justice.

²⁴⁴ Earth Justice è la più grande organizzazione senza scopo di lucro per la tutela dei diritti ambientali statunitense.

più volte durante la ricerca, l'Esercito aveva l'obbligo, in base alla legge statunitense, di fare una revisione ambientale, tuttavia dal momento che l'inizio delle esercitazioni era precedente al passaggio della legge sulla politica ambientale nazionale, l'Esercito non aveva ritenuto necessario procedere con la valutazione. MM, supportata da Earth Justice, decide di fare causa all'esercito nel 1998, sostenendo che l'Esercito aveva violato la National Environmental Policy Act non effettuando alcuna valutazione ambientale.

Nel 1999 venne siglato il primo accordo transattivo in cui l'Esercito si impegnava a non portare avanti esercitazioni nella valle di Mākua fino a quando non avesse completato una valutazione d'impatto ambientale (EIS). Nel 2000, l'esercito presentò una breve valutazione d'impatto ambientale affermando di non aver riscontrato alcun impatto significativo per danni all'ambiente. Questa posizione, definita in un'intervista dall'avvocato di MM "sfacciata", venne immediatamente contestata in tribunale. Nel palese tentativo di nascondere i potenziali effetti negativi delle esercitazioni l'Esercito aveva presentato una lista di 29 specie eliminando la dicitura, "*probabilmente messo a repentaglio*". Questa posizione, sempre secondo l'avvocato di MM, era in contrasto con gli scopi della National Environmental Policy Act, una legge che richiede alle agenzie governative e alle ditte private piena divulgazione dei possibili effetti delle loro azioni. Il contenzioso continuò e nel luglio del 2001 MM ottenne dal Tribunale Distrettuale un'ingiunzione preliminare definita storica, poiché per la prima volta nella storia della giurisprudenza statunitense un tribunale vietava all'Esercito di addestrarsi in un'area specifica a causa della violazione delle leggi ambientali. Tuttavia, a causa degli attacchi terroristici del 11 settembre 2001, l'esercito accettò di ripresentare una nuova valutazione dell'impatto ambientale in cambio della possibilità di tornare nell'immediato alle simulazioni di guerra con armi da fuoco a Mākua. Venne negoziato un altro accordo transattivo. L'accordo riconosceva a MM un fondo di \$ 50.000, che l'associazione decise di utilizzare per assumere esperti esterni per valutare e correggere gli studi e i rilevamenti fatti dagli esperti dell'esercito. L'esercito si impegnò a bonificare la valle dagli ordigni inesplosi, in cambio dell'autorizzazione a un numero molto limitato di esercitazioni con armi da fuoco per la durata di tre anni. Una clausola dell'accordo prevedeva che se l'Esercito non avesse completato la valutazione di impatto ambientale entro i tre anni, gli addestramenti sarebbero stati sospesi fino al completamento dell'analisi. Oggi MM è ancora in attesa di questa valutazione ambientale e "a Mākua l'esercito non spara più da 15 anni²⁴⁵".

Tre sono gli aspetti interessanti di questo accordo: il primo è la richiesta da parte di MM all'esercito di effettuare un'indagine archeologica superficiale e sotterranea delle aree in cui si erano addestrati a Mākua; che portò alla scoperta di oltre 120 siti archeologici idonei ad essere inseriti nel registro storico nazionale. Il secondo è l'autorizzazione a due accessi culturali mensili ai siti sacri di Mākua e due

²⁴⁵ Intervista Mākua, agosto 2017

pernottamenti all'anno per la celebrazione del *Makahiki*²⁴⁶. Il terzo, la richiesta da parte di MM d'includere nella valutazione d'impatto ambientale i *mo'olelo*, le storie sacre di Mākua, richiedendo di valutare anche la vita spirituale della valle. Secondo i membri di MM la protezione ambientale della valle non può essere separata dalla tutela dalle pratiche culturali e le connessioni spirituali. In base all'ontologia nativa i Kanaka Maoli sono parte della sfera ecologica e proprio in quanto membri attivi hanno delle responsabilità (*kuelana*) verso le piante, gli animali, i fiumi, le coste, le pietre, verso quel sistema vivente che prende il nome: Valle di Mākua.

Nel 2005 un team di responsabili del Pentagono, visitano Mākua, a detta dei membri di MM presenti quel giorno, i militari rimangono allibiti dalla situazione della valle, dove gruppi di civili vagano in un terreno di addestramento militare! "Inaccettabile!" L'Esercito decide d'implementare le misure di sicurezza, con un'appendice all'accordo stipulato nel 2001. Per ragioni di sicurezza ai civili non è più concesso di muoversi liberamente per la valle durante gli accessi, devono essere seguiti dal personale militare, da uno specialista di ordigni inesplosi (UXO) e da un archeologo, (questo ogni 10 civili). Nel 2007 MM tornò in tribunale accusando i militari di aver limitato troppo l'accesso alla valle impedendo le pratiche culturali e volendo definire cosa sia e come si debba esprimere la cultura kanaka maoli. Il tribunale statale diede nuovamente ragione a MM che vinse la causa, il giudice obbligò l'esercito a produrre un piano di programmazione di rimozione degli ordigni e di qualsiasi materiale bellico dai siti ritenuti di priorità culturale e ambientale dei nativi. L'avvocato, che ho più volte intervistato, ha spesso sottolineato l'eccezionalità di questo caso, che vede per la prima volta un tribunale civile imporre all'Esercito statunitense la bonifica di terreni di addestramento.

Nel 2009 l'esercito presentò l'ennesima valutazione ambientale parziale, immediatamente contestata da MM in quanto alcuni degli studi chiave richiesti (rilevamenti archeologici, campionamento idrico e resoconto delle risorse marine) non erano stati completati, lasciando la comunità senza alcuna informazione reale sul potenziale avvelenamento dei cibi che consumavano (pesce, alghe commestibili, molluschi e altre risorse di Mākua). L'avvocato di MM spiega sul sito dell'associazione²⁴⁷ che gli studi presentati dall'esercito avevano indicato livelli di arsenico fuori dal normale, tuttavia non si era riusciti a determinare se l'arsenico presente nelle specie da loro campionate fosse inorganico, e quindi altamente tossico, o organico, relativamente benigno. L'avvocato di MM mi conferma²⁴⁸ che i militari ad oggi, non hanno nessuna intenzione di produrre un vero EIS poiché non vogliono ammettere pubblicamente di aver danneggiato l'ambiente, sono ben consapevoli della sensibilità dell'opinione pubblica sulla violazione dei diritti nativi e preferiscono, quindi, mantenere una situazione di stallo per non ammettere la propria colpevolezza che porterebbe una cattiva pubblicità all'esercito.

²⁴⁶ Il Makahiki è la celebrazione del nuovo anno in onore del dio Lono.

²⁴⁷ <https://www.malamamakua.org/about-mlama-mkua/> (consultato in data 06-02-2019)

²⁴⁸ Intervista del 06-03-2018 Honolulu

Nel 2014 l'esercito impose improvvisamente un "divieto di accesso assoluto" alla Valle affermando di aver bisogno dell'autorizzazione del *historic preservation* per tagliare l'erba sui sentieri che conducevano ai siti culturali in modo da evitare qualsiasi ordigno inesplosivo. Nel settembre 2015 l'esercito ottenne l'autorizzazione, ma pochi mesi prima (aprile 2015) un ordigno inesplosivo aveva ferito due giardinieri impiegati nel taglio dell'erba per l'addestramento militare. Nel novembre dello stesso anno l'esercito autorizzò l'accesso a pochi siti culturali, tra cui un parcheggio pavimentato, un padiglione e un *ahu* (altare) che la comunità aveva eretto per celebrare il *makahiki*, continuando a bloccare l'accesso a siti come templi, santuari, sepolture e incisioni rupestri. Per la prima volta i tre gruppi hawaiani (spesso in tensione e contrasto tra loro) che dichiarano di avere delle responsabilità nei confronti di Mākua per ragioni genealogiche, storiche o residenziali furono d'accordo a tutelare in primis animali e piante nella valle e grazie a questa "inaspettata" unione d'interessi nel 2016 venne stabilito un nuovo accordo transattivo in tribunale molto simile a quello del 2005.

Ad oggi, rimangono tuttavia alcune questioni aperte che verranno analizzate nel prossimo capitolo: i) chi definisce la cultura nativa? ii) Come si stabilisce cosa sia e cosa non sia una pratica culturale? iii) Come si stabilisce cosa sia lecito utilizzare come offerta e cosa no? iv) Come e dove deve essere consumata la bevanda tradizionale e cerimoniale conosciuta come *kava* in tutta la Polinesia utilizzata spesso durante gli accessi a Mākua? v) qual è il grado di libertà dei nativi hawaiani nelle pratiche culturali e nell'interazione con l'ambiente di Mākua; iv) chi stabilisce cosa, dove e quanto vasto sia un sito culturale? iiv) sarà possibile il ripristino della valle e la pulizia degli ordigni inesplosivi? Questi sono alcuni dei principali motivi di tensione documentati nel mio lavoro di ricerca durante gli accessi culturali che saranno analizzati nel prossimo capitolo. «*The hope is that the Army will finally live up to the promise that it made in 1942 and return the valley to this community. In 1942, they said six months after the cessation of hostilities the valley would be returned. It's time finally to recognize that a decision that made sense in the wake of Pearl Harbor to do live-fire training in a valley that is full of cultural life and full of endangered species is not a decision that makes sense in the 21st century*²⁴⁹».

Il contratto di affitto che garantisce ai militari l'accesso alla valle scadrà il 16 agosto 2029, secondo MM questo è il momento d'iniziare a pensare al futuro di Mākua, secondo l'avvocato di Earth Justice l'Esercito ha già iniziato le negoziazioni con il governo federale per il rinnovo del contratto d'affitto. La situazione non è semplice in quanto vi sono altri due gruppi, Hui Malama o Makua composto da nativi interessati a tutelare la valle a scopi culturali, che non vuole essere coinvolto in questioni politiche pur supportando e collaborando con MM e un altro gruppo, Koa Ike, principalmente formato da Kanaka Maoli che è fortemente contrario alle azioni e alle pratiche di MM sia quelle legali che culturali, per cui

²⁴⁹ <https://www.malamamakua.org/about-mlama-mkua/> Down to Earth, David Henkin, intervista 2012 (consultato 08-02-2019)

ha scelto di allearsi con l'Esercito ritenendolo il male minore per la valle, poiché occupandola tutela Mākua dall'affamato mercato edilizio locale²⁵⁰.

A questo punto è necessario intrecciare la storia di Mākua con la storia del Regno delle Hawaii. Con il colpo di stato e la successiva occupazione statunitense del Regno Mākua passò da essere annoverata fra le terre della corona, ossia quella porzione di territorio scelta dal *mō'i* come terreni di proprietà privata del re con permesso di accesso e parziale utilizzo per la popolazione nativa, a terre cedute (Ceded Lands). Dopo l'attacco a Pearl Harbor nel 1941, venne dichiarata la legge marziale e l'esercito statunitense prese il controllo dell'intera costa di Wai'anae, forzando a uno sfratto "temporaneo" i rimanenti abitanti di Mākua, rimossi dalle proprie abitazioni con la promessa di un ritorno sei mesi dopo la fine delle ostilità. L'intensità dell'attività di addestramento nella valle aumentò in modo esponenziale con centinaia di bombe dai 100 ai 450 kg sganciate dagli aerei, missili lanciati dalle navi dalla baia di Mākua e razzi e proiettili sparati incessantemente dalla fanteria. Con la trasformazione del Territorio delle Hawaii nello Stato delle Hawaii Mākua divenne una riserva militare ancora oggi occupata dall'esercito per motivi di "sicurezza nazionale".

Tuttavia, la parte costiera della valle dopo la seconda guerra mondiale si ripopolò dando vita a una comunità formata da: 1) Kānaka Maoli affetti da diverse patologie cliniche che scelsero di trasferirsi per morirvi o per migliorare e guarire grazie alle energie taumaturgiche riconosciute a questo luogo; 2) Kānaka Maoli o isolani del Pacifico in difficoltà economica, che si trasferirono per rimettere in piedi la propria famiglia. Una comunità formata da 200/300 persone che vivevano sulla spiaggia ri-convertendola in un *pu'uhonua*, un luogo di rifugio. Un luogo di accoglienza per la popolazione nativa che per diverse ragioni era stata respinta e non era riuscita ad inserirsi nel flusso dell'economia neoliberale statunitense. Questa società organizzata in un Consiglio di comunità e ronde per la vigilanza venne sgomberata ben quattro volte: nel 1964, 1977, 1983 e 1996; tuttavia, i residenti tornarono ogni volta confermando il ruolo socioculturale di Mākua quale moderno *pu'uhonua*. Secondo Luciano Minerbi i nativi alle Hawaii dopo aver sopportato pressioni socio-culturali, economiche ed ambientali sempre più forti da parte della società dominante avevano bisogno di territori, santuari e luoghi di rifugio. (Minerbi 1992, p. 92) Il significato letterale di *pu'uhonua*, è *pu'u* collina e *honua* terra (pianeta) secondo alcuni può aver avuto origine dalle fortezze collinari, come la collina di Moloka'i, che proteggeva gli abitanti dagli invasori provenienti da Maui. *Pu'uhonua* erano e continuano ad essere luoghi di rifugio inviolabili, dove in passato si poteva essere al sicuro dalla cattura, un luogo d'asilo, un luogo sacro, dove si otteneva un'assoluzione che permetteva la rinascita sociale. Niheu scrive, «*In modern times, places like Mākua, Wiapukua on Hawai'i, and Kalua'aha in Moloka'i are critical examples of cultural, political and economic power based upon land that provided a means for the 'ohana – functioning, extended family – to remain intact*». (K.Niheu 2014, 165). Mākua diventa quindi un luogo di rifugio nel senso più culturale

²⁵⁰ Intervista a Glen Kila di Koa Ike.

del termine, una comunità organizzata dove si veniva accolti, ma all'interno della quale si dovevano accettare delle responsabilità.

Dagli anni '70, in concomitanza con il Risorgimento hawaiano, il movimento di rivendicazione della cultura hawaiana e dei diritti dei Kānaka Maoli, iniziò a rivolgere i propri sforzi per la tutela e la protezione dell'isola di Kaho'olawe e di Mākua, entrambe assiduamente ed intensamente bombardate dall'Esercito statunitense, avviando una nuova fase nella relazione con la valle, una fase di attivismo politico e culturale. In questa prospettiva il prossimo capitolo tratterà le vicende dell'associazione Mālama Mākua (MM) composta da alcuni membri del Hui Aloha 'Āina o Ka Lei Maile Ali'i (HAAKLMA), nativi hawaiani e *kama'āina* (residenti) di Wai'anae coinvolti nelle pratiche culturali di riconnessione e tutela della valle. In occasione della celebrazione dei "15 Years of Peace in Mākua" MM e HAAKLMA, in collaborazione con Sustainable Coastlines Hawaii e Na Kama Kai, organizzarono il "Mākua Beach clean-up", dove 700 persone trascorsero due giorni sulla spiaggia di Mākua a rimuovere più di 6 tonnellate di rottami e detriti.

In questa occasione HAAKLMA ha organizzato la disposizione dei nomi della Ku'e Petition sulla spiaggia, come si può vedere dalla foto riportata, un momento in cui vivi e antenati co-abitano un medesimo luogo (la spiaggia), dove le voci degli anti-annessisti nativi si è unita a quegli antenati, che secondo i membri dell'associazione chiamano, oggi, il *lahui*, "la nazione hawaiana" all'azione per la riappropriazione di Mākua.



Imm: Ku'e Petition disposta sulla spiaggia di Mākua dal gruppo Hui Aloha 'Āina o Ka Lei Maile Ali'i, Settembre 2018.

12. Kuleana per Mākua

Secondo la tradizione kanaka maoli la salute dell'essere umano è collegata alla salute dell'ambiente in cui vive, «*we are only as healthy as our environments*²⁵¹». Ciò che collega l'essere umano all'ambiente nell'etica hawaiana è il *kuleana*, Jamaica Heolimeleikalani Osorio²⁵² afferma che «*at the root of all relationships in hawaiian sense is the idea of kuleana*». *Kuleana*, come analizzato in precedenza, significa sia "responsabilità" che "diritto" e "privilegio", viene declinato in responsabilità per l'ambiente, per la storia e per la famiglia. La relazione basata sul *kuleana* sottintende la conoscenza delle regole da seguire per i protocolli culturali, per sapere cos'è *kapu* (sacro, vietato) e cosa è *noa* (privo di restrizioni, aperto). L'etica hawaiana traduce il sentirsi "fuori posto", il non sapere come comportarsi con l'assenza di *kuleana* per un luogo specifico. John Laimana intitola un paper "*Living without kuleana*", in cui indaga gli aspetti della mancanza oppure della presenza del *kuleana* nella propria storia familiare.

Secondo Aunty Lynette²⁵³ membro di Mālama Mākua e presidente onorario di Hui Aloha 'Āina o Ka Lei Maile Ali'i, il *kuleana* non è rigido, il *kuleana* non dà benefici nel presente, il *kuleana* è trasversale, attraversa le generazioni, il tempo e lo spazio. Il *kuleana* è prendersi cura di sé stessi e dello spazio in cui si agisce e si interagisce perché è in quello spazio che si creano relazioni con il luogo, le persone, gli animali e gli spiriti che lo abitano. Avere, possedere o stare (*to stand* in inglese) nel proprio *kuleana* significa quindi: i) avere una relazione di continuità, di lunga durata, con qualcosa, ii) esserne nutriti e alimentarsi reciprocamente e iii) averne esperienza diretta e personale. Più volte alla domanda "*what is your kuleana?*" La risposta è stata: "*my kuleana is to mālama this place*", ossia ho una responsabilità/dovere/privilegio di prendermi cura di questo posto, ho una responsabilità verso Mākua, oppure ho una responsabilità verso la terra delle Hawaii, ho una responsabilità verso l'acqua; ognuno ha un diverso *kuleana*, una diversa responsabilità strettamente collegata al posto oppure alla posizione (*kulana* in hawaiano) che si ricopre nella società. Questo mosaico di responsabilità tutela il territorio geografico e la storia genealogica assicurando una consapevolezza ecologica a garanzia della salute dell'ambiente naturale. Non è quindi un caso che nella lingua hawaiana non esista un termine per Natura, come in molte società polinesiane; se invece cerchiamo il termine ambiente (*environment*) su un dizionario di hawaiano troviamo due espressioni '*Ano o ka nohona* (the manifestation/character of where we live) e *nā mea e ho'opuni ana* (the things that surround us). (M. K. Pukui, S. H. Elbert 1986; 437) Come si può notare non esiste un termine unico per ambiente, ma due espressioni: le caratteristiche del luogo dove viviamo e le cose che ci circondano. Nella maggior parte delle conversazioni per riferirsi alla Natura si utilizza il toponimo del luogo in cui ci si trova oppure a cui si fa riferimento. Il "luogo", tutto ruota intorno a ciò che si vede in un luogo. I membri dell'associazione

²⁵¹ Intervista aprile 2018, Waimanalo.

²⁵² *Insular Possessions: Imperial Legacies of 1898*, Panel: The Indigenous Pacific, New York, 6 novembre 2018.

²⁵³ Intervista marzo 2018, Makaha.

Mālama Mākua, per esempio, vedono nella valle le ripercussioni della perdita di sovranità del Regno delle Hawaii, vedono le problematiche che deve affrontare oggi la cultura nativa e i pericoli per l'ambiente che ospita la vita. Tuttavia, sappiamo che un luogo è una costruzione culturale, e non solo, anche geografica, meteorologica, biologica e metafisica. Keith Basso nella prefazione di *Sence of Place*, si pone una domanda: "*what do people make of places?*" Secondo l'autore l'unico modo per rispondere a questa domanda è attraverso un *sustained ethnography* (Basso 1996; 7) una solida etnografia. Il medesimo suggerimento viene fornito da Ku'ualoha Ho'omanawanui quando afferma che portare avanti una ricerca è una pratica di recupero della memoria per dare continuità al sapere nativo; per fare ciò bisogna passare molto tempo «*on the 'āina, at the kai (ocean), felling the wind on your face, the sun on your back, the mud in between your toes, the rain on your skin. Time to sit and listen to stories; time to remember and re-tell them. Time to dig into the libraries and archives; time to digest an expansive Hawaiian worldview unfamiliar to many of us educated in English*» (Ho'omanawanui 2012; 190). Un percorso che ho scelto d'intraprendere, frequentando per 13 mesi la valle di Mākua durante gli accessi culturali bimensili diurni e notturni sperimentando: la pioggia, il vento, il sole battente, il buio, le luce della luna, la salsedine, la pelle bruciata dal sole, i terreni scoscesi, aridi e impervi, strade battute, erba morbida, la gradevole ombra degli alberi di keave, camminando scalza o con le scarpe da ginnastica, sudando, osservando, ascoltando, parlando, condividendo. Questo percorso non è stato solitario, è stata una collaborazione con coloro i quali hanno accesso alla valle per svariati motivi: il gruppo di Malama Makua, i militari, gli archeologi, i visitatori e il personale di servizio.

In questo modo la valle di Mākua, da luogo geografico, si è trasformata in un paesaggio vissuto, interpretato, immaginato e raccontato da diverse voci, la costruzione di un paesaggio condiviso, i cui elementi fenomenici diventano dei simboli condivisi, ma in modo diverso dai singoli gruppi. Una pietra per un membro del gruppo Mālama Mākua, potrebbe essere un parente o un antenato, per un archeologo un elemento costitutivo di una piattaforma usata come tempio, per un geologo un lapillo espulso dal vulcano prima dell'esplosione, per un militare un possibile pericolo poiché potrebbe nascondere un ordigno inesplosivo. Rispondere alla domanda: "questa pietra si può spostare?" richiede un percorso culturale che va selezionato tra quello della tradizione nativa che a volte intima di non toccare le pietre altre volte offre le pietre, gli parla e viaggia con esse e quello degli archeologi che preferiscono non spostare i reperti oppure dei militari per i quali ci vuole un esperto UXO (unexploded ordnance) per avvicinarsi ad una pietra. A Mākua non si assiste solo alla costruzione culturale di un paesaggio, ma alla collisione di costruzioni diverse del medesimo paesaggio: allora la presenza dell'acqua sarà vista come una benedizione dai membri di MM e come una disgrazia dai militari, una valle potrà essere interpretata come la culla di uno dei primi insediamenti sull'isola, oppure come il più tossico tra i terreni a causa delle scorie militari depositate oppure ancora come la manifestazione del mantello del dio Kanaloa. La complessità di questa valle verrà descritta attraverso le conversazioni avute, senza l'ausilio delle registrazioni, in quanto a Mākua, essendo territorio militare, non si possono utilizzare registratori con

questi diversi attori alcuni più inclini al dialogo, altri (i militari e gli archeologi) più restii, ma comunque disponibili a condividere informazioni relative ai siti archeologici e alle attività di conservazione nella Valle. Durante il mio lavoro sul campo ho presentato più volte domanda di autorizzazione per un'intervista sia con gli archeologi che con i militari, inizialmente mi è stato richiesto di presentare un abstract della mia ricerca, successivamente di presentare il mio curriculum e le mie affiliazioni universitarie tuttavia alle mie successive mail di richiesta non è mai più stata data risposta. Per quanto riguarda i militari ho avuto occasione solo di scambiare informazioni durante gli accessi, con quei (2/3) militari disposti a dialogare con me; per il resto l'esercito non mi ha mai concesso un'intervista. Per quanto riguarda gli archeologi ho avuto occasione di iniziare un'intervista con un archeologo sul campo, ho successivamente fatto formale richiesta di proseguire l'intervista, ma non solo non ho più avuto risposta, non ho mai più visto quell'archeologo a Mākua. Dopo 10 mesi di mail e richieste due settimane prima della mia partenza sono stata autorizzata a recarmi presso l'ufficio del O'ahu Army Cultural Resource Programm nella base militare di Schofield Barracks, dove mi sono recata con due membri di MM per intervistare due archeologi e visionare il materiale che avevano negli archivi.

12.1 Accessi Culturali: pratiche di riconnessione

I militari che occupano la valle di Mākua ne controllano anche l'accesso. Possiamo dividere in due macro-gruppi i civili che visitano per diversi motivi la valle, il primo è rappresentato dai partecipanti agli accessi concordati con l'esercito:

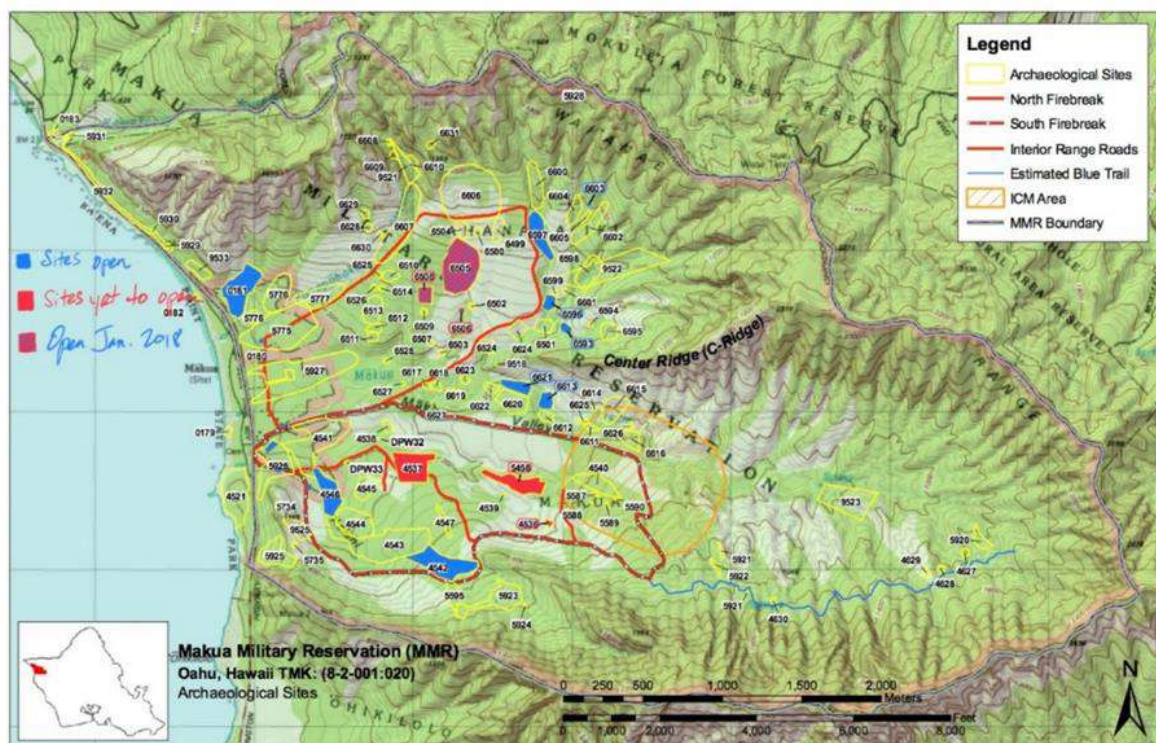
- Mālama Mākua e le 50 persone che possono portare con se
- I soldati che si esercitano senza munizioni
- Gli archeologi dell'esercito statunitense per fare rilevazioni
- Gli addetti alla manutenzione (giardinieri principalmente) che tagliano l'erba e si occupano degli sfalci

Il secondo gruppo è costituito da coloro i quali entrano nella valle abusivamente, secondo l'esercito, con accessi irregolari:

- Cacciatori di capre selvatiche e cinghiali
- Nativi hawaiani che si recano nella valle per sotterrare il cordone ombelicale
- Trekkers principalmente statunitensi e turisti.

Come visto nel capitolo precedente la battaglia legale per Mākua ha garantito un accordo transitorio per l'accesso alla valle all'associazione MM che permette a chiunque voglia visitare la valle la partecipazione all'accesso culturale. Tuttavia, l'accordo con l'esercito prevede che MM provveda a inviare all'ufficio militare preposto l'elenco dei partecipanti entro e non oltre la mezzanotte di quattro giorni prima

l'accesso. Le visite alla valle di solito, ma non sempre, avvengono di sabato o domenica, le ragioni consistono nel permette alla popolazione hawaiana residente su altri versanti dell'isola di recarsi nella valle in un giorno non lavorativo evitando il traffico isolano dei giorni feriali. Altre variabili per la scelta dei giorni di accesso, sono il calendario lunare e il calendario delle feste tradizionali. Dopo un controllo sui nomi dei partecipanti da parte dell'esercito viene data autorizzazione all'accesso che di 50 persone, secondo l'accordo stabilito in tribunale, alle quali si aggiungeranno un militare, un archeologo, un esperto di ordigni esplosivi ogni 10 persone. Inoltre, MM ad ogni accesso deve fornire almeno due settimane prima all'esercito l'elenco dei siti che si vogliono visitare tra quelli autorizzati dall'esercito (si veda mappa con indicazione dei siti autorizzati e quelli vietati). Il percorso può variare e durare alcune ore (2/3) oppure un'intera giornata (10/11 ore), la prima tappa consiste nell'offerta all'altare di Mākua ci si dirige poi al sito dei geroglifici poco distante per poi variare, si possono visitare gli altari dedicati a Kahanahāiki (a sinistra di Mākua) e Ko'iahi (a destra) oppure proseguire con un percorso più impervio addentrandosi nella valle in altri siti dove si possono incontrare rovine di *imu* (forni interrati), templi, altari, case, terrazzamenti agricoli e geroglifici.



Imm: mappa dell'Esercito Statunitense indicante i siti archeologici nella valle di Makua, il blu indica i siti aperti, il rosso siti chiusi, il viola siti aperti da gennaio 2018, autorizzazione alla pubblicazione da parte dell'associazione Mālama Mākua

Credo fermamente che sia fondamentale per capire le difficoltà affrontate dai membri di MM e da tutti i visitatori che cercano un rapporto o una riconnessione con la valle, spinti dal proprio *kuleana*, comprendere le tensioni e le criticità che circondano gli accessi culturali e le pratiche ed espressioni culturali durante i medesimi. Gli accessi diurni seguono uno schema preciso:

1. Identificazione da parte dell'esercito
2. *Briefing* sulla sicurezza
3. Presentazione della propria genealogia e breve presentazione della storia di Mākua
4. Protocollo di accesso alla valle (attraverso un canto)
5. Visita a *Mākua heiau (noa)*
6. Visita ai siti archeologici
7. Rientro e *debriefing* sulla comunicazione con la valle.

L'Esercito e MM si alternano nella conduzione di questi momenti che cadenzano l'accesso culturale, l'approccio dei due gruppi è naturalmente molto diverso e a seconda della personalità e storia individuale del personale militare presente, ci possono essere tensioni anche forti oppure una condivisione armonica, alcuni casi presentati saranno esplicativi di questa dinamica.

12.2 Identificazione da parte dell'esercito

Per raggiungere Mākua bisogna attraversare tutta la costa Wai'anae, successivamente superato il centro abitato di Makaha, le costruzioni si diradano e il paesaggio inizia a modificarsi. Se si guarda verso il mare si possono notare alcune tende, baracche e abitazioni di fortuna con sedie o sofà esterni e nel periodo natalizio alberi di natali addobbati. Dopo un lungo rettilineo incorniciato da alberi di *kiawe*²⁵⁴ e arbusti si arriva ad una curva seguita da un rettilineo che si apre sulla valle di Mākua, alla destra s'incontra la caverna di Mākua, dimora secondo le storie locali dell'uomo/divinità squalo e a sinistra la grande spiaggia bianca di Mākua.



Imm: home, case degli" landless "sulla costa Wai'anae, foto 2) arrivo alla caverna di Mākua (foto dell'autrice)

²⁵⁴ *Prosopis pallida* una specie arborea appartenente alla famiglia Mimosaceae.

Pochi minuti di auto dopo la caverna s'incontra il cancello d'accesso alla valle, indicata come Riserva Militare di Mākua contrassegnata da un divieto d'accesso al personale non militare e da diversi cartelli di pericolo "area d'impatto". Ad attendere i partecipanti vi sono uno o più militari di solito molto giovani, che dopo aver aperto il cancello escono con l'elenco di nomi, chiedono i documenti d'identità alle persone in auto e se il nome compare sulla loro lista garantiscono l'accesso ad un'area asfaltata appena davanti al cancello dove si possono parcheggiare una ventina di auto.



Imm: Hawaii News Now, community-wants-to-know-what-blew-up-at-makua-valley, 7 aprile 2015

Qui si viene nuovamente identificati e viene richiesto di firmare una liberatoria che tuteli l'esercito da qualsiasi incidente possa accadere durante l'accesso. La valle si presenta sempre affascinante, che sia appena sorto il sole o che sia pomeriggio, che il cielo sia limpido o coperto di nuvole; un membro di MM mi fece notare che ad ogni accesso la valle svela un aspetto di sé, una sfumatura della sua personalità, addolcita da un riflesso rosa che la rende calda ed accogliente o battuta dalla pioggia di traverso con nubi basse e incalzata dai venti.



Imm: controllo di sicurezza e attesa dell'arrivo dei partecipanti al parcheggio

Di solito i primi arrivati vengono accolti da un membro di MM incaricato dell'accesso che inizia a scambiare i primi saluti. Nella mia esperienza sul campo ho potuto osservare numerosi accessi e documentare la tipologia di partecipanti: un campione tipologico significativo è costituito da un gruppo eterogeneo: da un calcolo fatto sui miei appunti di campo, la presenza di statunitensi in visita all'isola è

scarsa, sono molti di più i *kama'aina* (non nativi ma residenti sull'isola) di solito di origine straniera, sud-est asiatico, Sudamerica che partecipano all'accesso, a cui si uniscono i membri di MM che regolarmente partecipano alla visita; la maggior parte dei partecipanti s'identifica come nativa dell'arcipelago, spesso non solo dell'isola di O'ahu. I Kānaka Maoli che visitano Mākua sono spinti da ragioni genealogiche oppure dalla volontà di riscoprire la propria storia e cultura, solitamente conoscono la valle per la sua rilevanza mitologica e il forte *mana* che le è riconosciuto. A questo gruppo si aggiungono gli studenti dell'Università delle Hawaii o della Hawaiian Pacific University di diverse facoltà ed educatori nativi coinvolti in programmi di riscoperta di strumenti culturali indigeni per la didattica. Quindi possiamo dire che i motivi per recarsi alla valle sono: 1) necessità di ricollegarsi con la cultura nativa 2) interesse verso gli elementi indigeni della cultura hawaiana 3) curiosità per la storia della valle e 4) ricerca di emozioni.

Mentre il gruppo si forma si ultimano gli *ho'okupu*, le offerte, che verranno presentate sugli altari per la valle, gli antenati e gli spiriti. Gli *ho'okupu* sono delle espressioni di gratitudine, rispetto e *aloha*, possono essere annoverati in diverse categorie: cibo avvolto in un *pū'olo* (sacchetto di foglie di banana) oppure foglie intrecciate o ancora fiori, conchiglie, sale, acqua oppure canti o preghiere. Mi è stato spiegato da un Kumu (un maestro) di tradizioni hawaiane, che la parola "*ho'okupu*" è composta da *okupu*, offerta, tributo, che a sua volta nasce dalla radice *kupu* germoglio, crescita o prole a cui viene aggiunta la causale *ho'o*, il termine viene quindi tradotto con "germogliare o fare in modo che cresca". Un *ho'okupu* esprime il desiderio di rafforzare la relazione tra chi dà e chi riceve, un dono nel senso più polinesiano del termine, significa stabilire una relazione reciproca nella quale entrambe le parti danno e ricevono. In questo modo, secondo la visione nativa, la relazione è in equilibrio e può continuare a prosperare.



Imm: Makua Military Reservation, preparazione delle offerte prima dell'accesso culturale

12.3 Briefing per la sicurezza

All'arrivo di tutti i partecipanti si procede verso un padiglione eretto dai militari dove sono riportate delle schede sulla storia della valle e sulla presenza di specie endemiche, qui si procede al briefing sulla sicurezza da parte dell'esercito, di solito vi è un copione che viene letto, ma che nell'arco dei 13 mesi passati nella valle l'elenco di divieti ha sempre subito alcune modifiche. È un momento in cui si viene istruiti su come comportarsi, questa prima parte viene di solito effettuata da un militare che indica le pericolosità dell'interazione con la valle: il calore estremo, la possibilità di disidratazione, i possibili cambi meteorologici repentini, l'utilizzo di scarpe e abbigliamento adeguato; la parola passa poi all'archeologo responsabile dell'accesso che illustra il percorso e i siti che si visiteranno, ricordando di non toccare pietre o altri elementi costitutivi dei siti.



Imm: Padiglione informativo su Makua e luogo di briefing (foto dell'autrice)

Segue il briefing sulla sicurezza tenuto dall'esperto per gli ordigni esplosivi, che presenta la pericolosità della valle quale territorio naturale ricco di proiettili, munizioni e bombe inesplose (anche di grande calibro), indica quindi la profilassi comportamentale per evitare incidenti: camminare in fila indiana, sempre dietro di lui, informa che prima dell'arrivo dei partecipanti l'esercito ha proceduto a bonificare il percorso, tuttavia, sottolinea la necessità di non raccogliere nulla per terra, se si nota qualcosa fermare il gruppo chiamare la sua attenzione e non muoversi fino a quando non avrà ripreso la testa del gruppo. Il gruppo si muoverà insieme rispettando i tempi della persona più anziana o con il passo più lento; sarà anticipato da un veicolo militare cui seguirà l'esperto in ordigni inesplosi, il gruppo di visitatori seguiti dagli archeologi militari e da un'altra autovettura militare, queste autovetture non possono essere utilizzate per il trasporto delle persone o del materiale.



Imm: 1) Briefing sulla sicurezza nel padiglione, 2) presentazione dell'esperto di ordigni inesplosi (foto dell'autrice)

12.3.1 Abbigliamento

Il momento del briefing per la sicurezza racchiude diversi aspetti interessanti da analizzare, primo fra tutti il problema dell'abbigliamento. Il 16 gennaio è stato un accesso particolare per diversi motivi: 1) pomeridiano e non mattutino 2) scelto nel giorno e nell'ora in cui il 16 gennaio del 1893 tra le 16.00 e le 17.00 160 soldati statunitensi sbarcarono sull'isola di O'hau per prendere il potere e 3) per un insolito partecipante, la bandiera hawaiana, portata a sventolare sulla valle. Durante il *briefing* si è presentato il problema dell'abbigliamento dei partecipanti, in quanto secondo l'esercito scarpe semi aperte non potevano essere autorizzate nella valle, per motivi di sicurezza. Tuttavia, fino all'accesso precedente alcuni dei membri di MM camminavano scalzi durante il cammino oppure solo durante la presentazione delle offerte, mettendosi le scarpe solo per un breve e determinato tratto.



Imm: membri di MM a piedi scalzi durante l'accesso (foto dell'autrice)

I membri di MM si sono opposti al divieto che non avrebbe consentito l'accesso a due visitatori con scarpe semi aperte, il responsabile militare ha quindi contattato telefonicamente il suo superiore che ha invece dato l'autorizzazione. Tuttavia, all'accesso successivo del 27 gennaio la questione delle scarpe si è ripresentata, quando il medesimo superiore che aveva precedentemente dato l'autorizzazione, il

tenente colonnello P.M., presente al raduno, ha ribadito l'importanza dell'utilizzo delle scarpe, per la sicurezza, portando un'immagine di scarpe semi aperte che autorizzava mentre altre no, e soprattutto ribadendo che non autorizzava il percorso scalzi. A quel punto un membro di MM U.K.²⁵⁵ ha ribattuto che i piedi nudi servivano per sentire la terra (*'āina*), affermando che gli hawaiani non sottovalutano la questione degli ordigni inesplosi, a parte, forse, i cacciatori che entrano nella valle di nascosto per cacciare i cinghiali, il punto è che si vuole abbracciare e sentire *'āina* (la terra) in un rapporto che nutre e tutela si ha perciò la sicurezza che si sarà protetti da lei. A questo punto il colonnello P.M. afferma che capiva ciò che era stato detto, quest'affermazione suscita la reazione di un membro anziano di MM, S.R. che ribadisce al militare che invece non capiva. A questa affermazione il colonnello riconferma la sua comprensione nata dalla partecipazione a diversi seminari sulla cultura indigena. A quel punto una serie di sguardi di delusione e disapprovazione viene scambiata dai membri di MM e la conversazione finisce.

12.3.2 Uso e consumo di *'awa*

In un altro accesso, quello del 25 febbraio 2018, sempre durante il *briefing* per la sicurezza, il personale militare con tono duro e categorico afferma che nell'accesso del 10 febbraio si è fatto largo uso del *'awa*, che oggi viene proibito per motivi di sicurezza, poiché nel perimetro militare non si possono consumare sostanze che alterino, anche di poco i sensi. I membri di MM sembrano increduli e attoniti a questo nuovo divieto, U.V. di MM prende la parola dicendo che bisogna discuterne poiché un divieto di questo tipo non può essere imposto. A quel punto un colonnello presente sottolinea nuovamente che l'*'awa* non può essere consumato dai partecipanti, ma può essere utilizzato solo per fare offerte agli altari per scopi culturali. A quel punto un membro di MM si rivolge verso di me e mi dice «è come se fossimo invitati a casa di qualcuno, portiamo del vino e lo facciamo bere solo a loro noi non lo consumiamo, ma ti sembra possibile?²⁵⁶» Il *'awa* hawaiano prende il nome di kava nel resto del Pacifico ed è una pianta arbustiva endemica del Pacifico occidentale, il cui nome botanico è *piper methysticum* (pepe intossicante) in quanto analgesico il cui effetto principale è quello del rilassamento muscolare. Christine Nahua Patrinos e Kekailoa Perry in un articolo intitolato *'awa drinking as identity marker* sostengono che specifiche bevande funzionino come marcatori di identità etnica e che la loro ingestione debba essere interpretata come segno d'identità e appartenenza culturale. «In the past several decades 'awa drinking has increased in Hawaiian islands, paralleling and contributing to a revitalization of Kanaka Maoli culture. As the traditional beverage, it carries with historical associations of drinking as a way of expressing or promoting peaceful relationships and connections among people in casual or ritual settings». (C.N. Patrinos, K.Perry 2010; 142)

²⁵⁵ Appunti dal diario di campo traduzione dell'autrice

²⁵⁶ Makua 25 febbraio 2018, traduzione dell'autrice

In occasione delle celebrazioni per il Makahiki, nel mese di marzo, la questione del *kava* ritorna, questa volta, era presente l'avvocato dell'associazione che in tono serio ha dichiarato l'intenzione del suo cliente (MM) di ritornare in tribunale ed appellarsi, in quanto l'uso del *kava* è una pratica culturale, un'espressione religiosa che non può essere proibita. Durante i riti notturni del Makahiki in quella stessa occasione è stato fatto uso di *kava* in maniera tradizionale anche se proibito dall'esercito.



Imm: offerta di 'awa presso sito archeologico e preparazione per il consumo di 'awa cerimoniale (foto dell'autrice)

12.3.3 Utilizzo delle vetture per il trasporto degli anziani

Tra le criticità di questo campo d'indagine si colloca come evidenziano i primi due esempi (abbigliamento e consumo 'awa) il rapporto tra l'esercito statunitense e i nativi che condividono, secondo la loro visione, responsabilità diverse nei confronti della valle. Ai fini da far luce su questo aspetto vorrei analizzare un altro elemento, quello del trasporto di civili sui veicoli che accompagnano gli accessi. Quest'argomento è stato toccato durante diversi accessi in quanto alcuni anziani o persone sovrappeso non sono fisicamente in grado di percorrere a piedi tutto il sentiero che conduce ai luoghi sacri. Nella mia esperienza ho visto dare passaggi a civili in difficoltà ed è capitato anche a me un giorno di aver usufruito di un passaggio per velocizzare il ritorno. Tuttavia, dall'inizio del 2018 l'esercito ha vietato categoricamente al proprio personale di fornire passaggi ai civili. Ho avuto occasione di confrontarmi su questa questione con uno dei pochi militari Kanaka Maoli disponibile a dialogare con me, nella maggior parte dei casi il timore di perdere il lavoro faceva pretendere per risposte brevi e prive di contenuti. Quindi chiedo al soldato D. cosa avesse provato a vedere due signore native anziane

faticare sotto il sole a più di 30 gradi camminando per 25 minuti per raggiungere l'altare di Kanahahiki, mentre lui le seguiva in auto con l'aria condizionata. Mi risponde che non dipendeva da lui, ma dai piani alti, poi togliendosi gli occhiali da sole mi confida che capiva e gli faceva male vederle faticare, dicendo che era davvero a disagio, tuttavia doveva assicurarsi di mantenere il lavoro, si trovava tra due fuochi, la sua cultura e un lavoro che garantiva sicurezza alla sua famiglia²⁵⁷. In un'altra occasione durante il briefing di sicurezza un membro anziano di MM chiede all'avvocato dell'esercito presente, eccezionalmente per un accesso²⁵⁸, quando permetteranno alle persone con limitate capacità motorie di salire sui veicoli per poter aver accesso ai siti culturali. Un altro membro di MM, entra nella conversazione sottolineando l'importanza che tutti possano visitare la valle dicendo: «*Makua is our mother, we have to feel her, to touch her, we need to connect with her*». L'avvocata dell'esercito continua a ripetere «*I understand, I understand*», a quel punto qualcuno dal gruppo alza la voce dicendo: «*no you don't understand, you keep saying you do, but you don't, this (puntando la valle di Mākua) is our church your fences allow us to see it but not to enter*», a quel punto l'avvocata consiglia di far presente al proprio legale la questione e che sarà lui, se vorrà, a relazionarsi con lei. Un altro membro di MM afferma che si stanno parlando due lingue diverse, quella del *aloha*, del cuore, della terra e quella della burocrazia, tuttavia ribadisce la condivisa umanità. Un anziano di MM allora chiede se può salire su uno dei veicoli, e gli viene risposto un secco no, a cui risponde con la frase «*how can I transform all this no in yes?*» e continua dicendo che in precedenza era stato detto che il problema erano i fondi, allora propone di fare una colletta tra la comunità nativa di Wai'anae per pagare veicolo e benzina, ma viene risposto di no. Allora sempre S.R. di MM ricorda che lo spirito dell'accordo transitorio era di tipo collaborativo, si doveva lavorare insieme, mentre invece viene chiesto di non fare domande al personale militare perché non possono rispondere, gli archeologi non condividono quello che sanno sui siti archeologici e non c'è alcun dialogo. Il colonello presente conclude la discussione dicendo: «*It's not us, we would like to hear from you the stories of the 'aina, the stories of this land, you know them*».



Imm: Discussione prima del briefing di sicurezza Makua accesso del 27 gennaio 2018 (foto dell'autrice)

²⁵⁷ Accesso Makua 17 marzo 2018 traduzione dell'autrice.

²⁵⁸ Accesso Makua 27 gennaio 2018 traduzione dell'autrice.

La discussione avvenuta quel giorno è molto significativa, infatti, come mi spiega Kumu Ramsay Taum, secondo la tradizione nativa, se si può accedere a quello che gli altri credono essere un mucchio di pietre, allora puoi connettersi con quello che i Kānaka Maoli sanno essere, o riconoscono come un luogo sacro. Connettersi vuol dire accedere al *mana* di un luogo, come se fosse un interruttore che attiva la connessione proprio attraverso l'energia che ne fluisce che viene tradotta con il termine *mana*.

12.4 Presentazione della propria genealogia e breve introduzione della storia di Mākua

Il momento del *briefing* dell'esercito è importante in quanto, oltre a dare informazioni relative al clima e alla situazione degli ordigni esplosivi nella valle, palesa gli equilibri di potere, l'esercito rivendica la sua autorità su Mākua divenendo il garante della sicurezza delle persone, ponendosi sia fisicamente che in senso figurato tra Mākua e i visitatori, auto candidandosi al ruolo di tramite. Questa posizione viene immediatamente sfidata dall'associazione MM che guida il momento successivo, ovvero la presentazione genealogica dei singoli partecipanti e della valle invitando tutti alla condivisione prendendo parte alla formazione di un cerchio. Un membro di MM ringrazia i partecipanti chiedendo di presentarsi indicando il luogo di residenza e di provenienza e il motivo per cui si è deciso di partecipare all'accesso. Viene spiegato che nella tradizione hawaiana presentarsi aiuta i presenti a stabilire quale relazione si ha reciprocamente scoprendosi, a volte parenti, perché provenienti dallo stesso luogo o parte di una famiglia estesa. Solitamente la presentazione avviene in inglese con alcune frasi in hawaiano, si indica il proprio nome e successivamente il luogo in cui si vive, per poi indicare il luogo da cui si viene e la motivazione che spinge a visitare Mākua. Riporto a titolo esplicativo la mia presentazione durante il briefing:

«Aloha mai kakō (my greetings to you all), 'o Manu ko'u inoa (my name is Manu), I live in the moku of Kona, in the ahupu'ua of Waikiki in the 'ili of Wai'alaie nui, no Italia mai au (I come from Italy), I am an anthropologist involved in a research on the valley and I am here today to learn about the history of Makua and the role of kuleana in relation to the environment».

A turno tutti i partecipanti si presentano e spiegano i motivi, le curiosità o la ricerca personale che li ha portati a voler vedere e visitare la Valle. Successivamente un membro di MM prende la parola e racconta la storia (*mo'olelo*) di Mākua a seconda di chi parlerà potrà iniziare dal racconto del coinvolgimento dell'associazione MM e i bombardamenti da parte dell'esercito della valle, oppure dalla storia mitologica di Mākua dall'unione di Papa e Wakea (la storia della creazione) alla storia di Hi'iaka. In entrambi i casi si invita il gruppo a rivolgersi verso Makua e a osservare e sentire la valle.



Imm: (sx) Un membro di MM conduce l'introduzione genealogica (dx) invitando all'osservazione (foto di Dianda J. Gohos)

Il personale militare presente (archeologi, personale di servizio e esperti di armamenti) viene sempre inviato alla presentazione genealogica fatta da MM, in base a ciò che ho potuto documentare, a volte vi partecipa altre volte si allontana formando un gruppo a sé. Questo dipende sempre da chi è presente, tuttavia, durante il periodo di ricerca, andato dal marzo 2017 al maggio 2018, ho potuto notare un cambiamento nelle dinamiche tra l'associazione e l'esercito, le imposizioni e i divieti da parte dell'esercito sono diventati più restrittivi e autoritari, la tensione è andata crescendo fino ad arrivare ad uno scontro che ha portato quasi all'arresto da parte della polizia di alcuni membri di MM il 3 febbraio 2019. Secondo²⁵⁹ A.L., membro di MM, i militari hawaiani (nativi e non) pur non partecipando più alla presentazione genealogica condotta da MM dopo il briefing, come facevano in passato, capiscono l'importanza delle pratiche culturali portate avanti dall'associazione; tuttavia, si trovano in difficoltà poiché lavorano per l'esercito e devono mantenere le loro famiglie. Nella mia esperienza di campo durante i primi mesi di frequentazione della valle, mi era permesso portare mia figlia (di 8 mesi) a dormire durante l'accesso sotto il padiglione dove si fermavano gli anziani che non potevano camminare e raggiungere i siti più lontani, intorno al mese di dicembre/gennaio, non mi è stato più consentito dicendo che non vi era sufficiente personale militare per garantire la sicurezza di chi si fermava nel padiglione, tutto il gruppo doveva fare lo stesso percorso.

12.5 Protocollo di accesso alla valle: *Kapu*

L'accesso alla Valle secondo il protocollo Kanaka Maoli non inizia al cancello con il controllo di sicurezza, ma con la richiesta alla valle, agli antenati e agli spiriti di garantire l'accesso; ciò avviene appena fuori dal padiglione dove è stato fatto il *briefing* sulla sicurezza, all'ombra di un grande albero. Solitamente uno dei membri di MM si colloca vicino all'albero con le spalle alla valle e il gruppo diviso tra donne a sinistra e uomini a destra si colloca qualche metro prima con il viso rivolto verso la valle. Il gruppo di

²⁵⁹ Accesso Makua del 10 febbraio traduzione dell'autrice

visitatori guidato da un membro di MM intona un *oli*²⁶⁰ (una preghiera/canto) di richiesta d'accesso a cui segue la risposta della valle veicolata e intonata dal membro dell'associazione che le dà le spalle. Un altro protocollo di accesso è l'intonazione di un *oli* (canto) fatto da tutto il gruppo verso la valle. Riporto qui uno dei canti tradizionali per l'autorizzazione all'ingresso in un luogo sacro, una foresta, un luogo *kapu* a cui si può rispondere o meno con un canto di accoglienza o autorizzazione all'accesso.



Imm: Makua protocollo di accesso alla valle (foto dell'autrice)

E hō mai ka 'ike mai luna mai e

Grant us the knowledge from above

O nā mea huna no'ēau no nā mele e

Concerning the hidden wisdom of songs,

E hō mai

Grant,

E hō mai

Grant,

E hō mai

Grant us these things

U.V. membro di MM mi ha spiegato durante un accesso il senso di questo canto. «*E hō mai* racchiude la richiesta che venga svelato il motivo per cui oggi siamo qui, la richiesta di vedere quello che c'è da vedere perché siamo pronti²⁶¹». Un altro membro di MM mi ha invece detto che intonare questo *oli* è come bussare all'universo perché ci faccia vedere. In una riunione dell'associazione MM è stato sottolineato quanto sia importante questo momento rituale che cambia il tono e l'atmosfera dell'accesso. A.L., altro membro di MM, sempre parlando del canto mi dice: «*Here we are practicing culture*²⁶²», non potremmo fare diversamente.

Il caso di Mākua non è isolato i nativi hawaiani manifestano a gran voce la necessità di riconnettersi con i siti sacri, basti pensare al Mauna a Wakea sull'isola di Hawai'i e l'isola di Ko'oalave; indagando su questa particolare relazione che lega un collettivo umano a una valle oppure una montagna o con un'isola, mi è stato risposto che in primis è una sensazione che si avverte radicata nelle storie genealogiche e

²⁶⁰ *Oli* è un canto composto da frasi prolungate spesso cantate in un unico fiato, spesso con una doppia sillaba vibrante ('i') alla fine di ogni frase.

²⁶¹ Makua accesso 16 gennaio 2018 (traduzione dell'autrice)

²⁶² Makua Accesso 23 luglio 2017

mitologiche, che seppur create dagli uomini traducono un legame parentale. «*I care for the mauna (la montagna Mauna a Wakea) because he is my brother*». In seconda battuta la spiegazione che mi è stata più volte data è che questi luoghi sono vivi, non sono semplicemente depositari di un significato culturale. Per questo motivo la cultura hawaiana possiede dei protocolli da seguire, per gestire e relazionarsi con la spiritualità di questi luoghi, «è l'aspetto emotivo della relazione con i luoghi che fa parte della nostra cultura ed è alla base della connessione con l'ambiente²⁶³». Durante un altro accesso a Mākua alla mia domanda del perché si debba richiedere l'autorizzazione a camminare nella valle, uno dei partecipanti, un insegnante Kanala Maoli di cultura hawaiana di una scuola di O'ahu, mi ha risposto: «*The reason why we ask permission is not for the place is for us, is a recognition that this place is supporting us and we have to manage it, we have to ka'naniau, to manage the rolling beauty of time*²⁶⁴».

12.6 Visita a Mākua heiau

La motivazione che spinge a chiedere il permesso alla valle è quella di mantenere, consolidare, ravvivare il rapporto con Mākua, gli spiriti e gli antenati ed è per lo stesso motivo che si presentano le offerte agli altari. Questo momento rituale segue l'ingresso nella valle da parte del gruppo che si dirige, presso l'altare di Mākua.



Imm: Mākua inizio accesso foto dell'autrice



Imm: Mākua inizio accesso foto di Lynette Cruz

La storia degli altari è complessa, vi erano nella valle, prima del 1992, diversi *heiau* (luoghi di culto, templi), *kuleana walls* (muri di cinta dei lotti terrieri) e case, tuttavia a causa degli assidui bombardamenti non vi era più un sito integro. L'associazione Mālama Mākua insieme all'associazione Hui Mālama o Mākua (HMOM) decisero di costruire nuovi altari, questa decisione fu fortemente contrastata dall'associazione Koa Ike, ritenuta dalle altre due associazioni troppo ortodossa nei confronti della tradizione Kānaka Maoli. Koe Ike è un gruppo che rivendica il ruolo di custode unico della

²⁶³ Intervista a Uncle K., Waimea 18 luglio 2017 (traduzione dell'autrice)

²⁶⁴ Mākua accesso 6 maggio 2017

terra a Mākua, mantenendo la convinzione di essere i principali praticanti della cultura nativa, i soli a poter prendere decisioni riguardo la cura delle valli. Secondo il rappresentante di Koe Ike, da me intervistato, K.K.,²⁶⁵ gli altari costruiti da MM e HMOM dovrebbero essere distrutti poiché costruiti da persone che non hanno una «*lineage connection to the place*» (una connessione di discendenza genealogica con il luogo) caratteristica essenziale per la costruzione di un altare. Quando faccio presente che neanche i militari, che tuttavia controllano la valle hanno una discendenza, mi spiega che secondo lui i militari stanno facendo un buon lavoro, altrimenti Mākua sarebbe già nelle mani degli imprenditori edili. Mi racconta di ricordarsi di quando da piccolo camminava nella valle e gli anziani gli raccontavano i nomi dei venti, dei luoghi e delle valli, questo è un sapere che afferma di aver condiviso con i militari, ma che non vuole condividere con i membri di MM e di altre associazioni native che secondo lui non hanno legami genealogici con la valle. Mentre Mālama Mākua, la cui missione è bloccare l'addestramento militare e ripristinare la terra come luogo per il mantenimento di pratiche culturali, riconosce un'agentività alla valle. Secondo MM, Mākua chiama le persone, indistintamente dalla genealogia, poiché spinta dal bisogno di condividere qualcosa, inoltre le persone chiamate hanno una funzione da svolgere per la tutela della valle. U.V. di MM afferma che: «*we are not in charge, the Army is not in charge, the Valley is in charge*», in questo la sua posizione si allinea a quella di Sparky, altro membro anziano di MM, quando afferma che è la Valle che lo guida.

A complicare questa delicata situazione vi è la rivalità tra Hui Malama o Makua e Koe Ika, un giorno durante un accesso ho accennato alla scadenza del contratto di affitto dell'esercito sulla valle nel 2029, un membro anziano di Hui Malama o Makua mi ha detto: «*that is when the war will start*». Intendendo che i militari sono il nemico minore, la vera battaglia per la valle inizierà quando se ne andrà l'esercito. I rapporti tra i vari gruppi esprimono la complessità delle relazioni che si intrecciano nella valle di Mākua, tra l'esercito che occupa il luogo e coloro i quali sono chiamati o legati a queste valli per ragioni culturali. L'esercito statunitense ha cercato di mettere i diversi gruppi nativi (Mālama Mākua, Hui Mālama o Mākua e Koa Ike) gli uni contro gli altri, la strategia del dividi et impera, non facilitando relazioni già difficili in un contesto di occupazione.

Oggi a Mākua si trovano cinque altari, tre nella valle e due sulla spiaggia, per quanto riguarda questi ultimi le motivazioni della loro costruzione sono state utilizzate per diverse rivendicazioni e non sono riuscite a trovare nemmeno due versioni concordanti, l'unica cosa sicura è che uno dei due altari sorge sulle rovine del tempio dedicato alla pesca già presente nella valle secoli prima. I tre altari nella valle, invece, sono stati ricostruiti da MM e da HMOK e sono dedicati rispettivamente a: Mākua, Kahanahāiki e Ko'iahi e si trovano ai piedi delle tre valli. Un membro di MM mi racconta²⁶⁶ che durante la ricostruzione di un *ahu*, uno dei soldati Kanaka Maoli presenti all'accesso si è messo ad aiutarli

²⁶⁵ Intervista Wai'anae marzo 2018.

²⁶⁶ Macua accesso de 10 febbraio 2018 (traduzione dell'autrice)

affermando che sentiva di doverlo fare, perché farlo lo aiutava a riscoprire chi era. Tuttavia, mi viene detto che da quell'accesso non hanno più visto quel soldato, affermando che tutti quelli che si sono avvicinati all'associazione o alle pratiche culturali sono stati allontanati dall'esercito.

Come anticipato l'altare dedicato a Mākua è il primo che si visita durante tutti gli accessi, questo è un *ahu noa*, un altare libero da prescrizioni, dove si può fare qualsiasi offerta. Solitamente i membri di MM puliscono l'altare dalle offerte lasciate precedentemente e si procede con un *oli*, un canto di ringraziamento, che può variare a seconda della persona, della sua provenienza o dell'offerta presentata.



Imm: offerte al ahu Makua da parte dei visitatori, sistemazione delle offerte (foto dell'autrice)



Imm: foto di Lynette Cruz membro Mālama Mākua

Successivamente i membri di MM provvedono a sistemare le offerte e viene fatta una foto con lo striscione dell'associazione che riporta la frase WELCOME HOME MĀKUA²⁶⁷.

Secondo I.R.²⁶⁸, membro di MM, «gli altari sono luoghi energetici perché dirigono il *mana*, che ci connette con forze più grandi, attraverso le offerte si dona la propria energia, gli *akua* (divinità/spiriti) richiedono sempre qualcosa. Continua assimilando la visita all'altare alla visita ad un amico al quale si porta qualcosa di dolce, mi dice: qui portiamo la nostra energia, i luoghi sacri vanno frequentati per stabilire

²⁶⁷ La foto a seconda degli accessi può anche essere scattata prima dell'inizio della visita oppure davanti ai geroglifici.

²⁶⁸ Mākua accesso del 23 luglio 2017 (traduzione dell'autrice)

una relazione di continuità». Questa frequentazione si traduce in offerte di diverso tipo essendo questo un altare libero di prescrizioni, fiori, foglie di *ti*, conchiglie, *'awa*, acqua e molte altre. In particolare, l'acqua dolce è un'offerta molto gradita, in quanto, l'acqua secondo la tradizione nativa è collegata a due divinità, Kane e Kanaloa, il primo collegato alle cascate, il secondo alle sorgenti d'acqua sotterranee; l'isola di O'ahu, in effetti, possiede grande risorse di acqua sotterranea legata al lavoro congiunto di queste divinità secondo i Kānaka Maoli. Inoltre, le offerte sono necessarie per mantenere la relazione con la valle, per questo motivo i membri di MM e di HMOM hanno fatto richiesta all'esercito di presentare *ho'okupu* prima e dopo le detonazioni, per avvisare la terra e chiederle scusa di cosa si stava facendo, per riconciliarsi con il territorio e con tutto ciò che non si vede, ma che partecipa alla costruzione del paesaggio.

Se il *briefing* per la sicurezza è il momento in cui vengono elencati i divieti imposti dall'esercito per la propria sicurezza, la pratica rituale delle offerte è il momento in cui questi divieti vengono messi alla prova. Poiché altare *noa*, libero da prescrizioni, secondo i membri di MM ogni offerta è lecita, questa interpretazione non si allinea con quella dell'esercito e soprattutto degli archeologi contrari alla natura eterogenea delle offerte depositate sugli altari. Durante l'accesso del 27 gennaio visitando un tempio in un sito archeologico appena ri-aperto e autorizzato dai militari, tre membri di MM hanno voluto fare delle offerte, un *oli* (canto), una conchiglia e una ½ noce di cocco con dentro del *'awa*. Dopo il momento rituale le due archeologhe dell'esercito presenti hanno chiesto di rimuovere le offerte, alle proteste dei membri dell'associazione è stato risposto che non si vuole lasciare offerte che possano inficiare l'interpretazione degli archeologi nei prossimi survey sul passato utilizzo di quel sito. A quel punto un membro di MM, D.J. ha sottolineato che le conchiglie e il cocco disturbano gli studi archeologici, ma le bombe lanciate dai militari e tutti gli ordigni inesplosi no. A quel punto l'archeologo ha risposto che il loro compito era tutelare da possibili danni i siti archeologici. In effetti una delle missioni dichiarate nel U.S. Army Garrison -Hawai'i O'ahu Army Cultural Resources Program Archeology è d'identificare, documentare, valutare e proteggere da possibili danni causati dalle esercitazioni militari le *cultural resources*²⁶⁹ (evidenze collettive di attività umane passate, siti archeologici, strutture, paesaggi, oggetti di rilevanza culturale per una comunità per ragioni: scientifiche, tradizionali, religiose o varie).

Ho avuto occasione di intavolare una lunga conversazione con due archeologi durante un accesso, alla mia domanda di cosa vorrebbero per Mākua, il primo ha risposto bruciare tutto, così che i siti archeologici possano essere più visibili e finalmente fare uno studio archeologico dettagliato, il secondo mi ha detto trasferire la maggior parte degli artefatti e delle costruzioni rimanenti in un museo. Non stupisce quindi che spesso nativi e archeologi si trovino ai poli opposti. Ho avuto occasione di accompagnare due membri nativi di MM al Army Cultural Resources Center per visionare le risorse culturali provenienti da Makua. L'obbiettivo era vedere cosa possedevano, di che cosa si erano

²⁶⁹ Volantino informativo del U.S. Army Garrison -Hawai'i O'ahu Army Cultural Resources Program Archeology

appropriati, secondo la visione dei membri di MM e non meno rilevante portare il loro aloha, saluto e rispetto alle rocce che erano state strappate dalla valle, abbracciarle, parlargli e rassicurarle confermando la relazione esistente. Quello che per gli archeologi sono reperti da museo da conservare in teche alla giusta temperatura, per i nativi sono veicoli culturali che hanno bisogno di essere utilizzati con i quali bisogna entrare in relazione, frequentarsi e conoscersi, altrimenti diventano solo un mucchio di pietre.

In un'altra occasione²⁷⁰ di tensione durante un accesso l'archeologo militare ha tentato di definire cosa potesse e non potesse essere considerato un *ho'okupu* (offerta) innescando una tensione che ha portato quasi all'arresto di un membro anziano di MM. Riporto il racconto: «After visiting the *ahu* and getting an absolutely awesome performance by P. at the *ki'i pohaku*, we made our way up to the *heiau* at site 4546. After several in our group made their *ho'okupu*, the last was a picture of Hawaiian Kingdom patriot William Pūnohu White. We talked briefly about his legacy and the connection between Hawaiian national identity and these land struggles to protect and reclaim *'āina*. And after we placed him there, the archaeologist claimed she must remove it because her supervisors told her only "plant based, biodegradable" materials were considered *ho'okupu*.



Imm: foto di Lynette Cruz dell'accesso a Makua del 4 febbraio 2019

There is no definition of *ho'okupu* in the cultural access agreement, but the archaeologist still felt her superiors' personal interpretation of what it is should override ours until it's worked out by the lawyers. The result was a stand-off. On one side this archaeologist promising to remove William Pūnohu White because that's her orders, and on the other side V. D. promising she most certainly will not because that's Mākoa Valley's orders. Without hesitation she called for the MPs and half of us ended up having a kind of sit-in for 2 hours waiting to probably get arrested. S.R. promised they would carry him out in a paddy wagon before he'd leave over this petty foolishness of a power play. So, we sat there until eventually they realized they couldn't keep us past sundown without further violating the contract, putting us in

²⁷⁰ Questi eventi risalgono all'accesso del 3 febbraio 2019 in cui non ero presente, ma mi è stato riportato il racconto dell'evento da tre persone diverse, tutti membri di MM presenti.

danger, and giving themselves more work, so they agreed to let William stay “for now” without arresting us²⁷¹».

Secondo la versione di questo membro di MM la foto del patriota hawaiano, presidente onorario di Hui Hawai'i Aloha 'Āina, trovata infondo al sacchetto di offerte (foglie e fiori), aveva un'agency individuale. Questo antenato, *kupuna*, aveva ascoltato e accolto la loro richiesta d'indicazioni su cosa dovevano fare per proteggere la valle. «He meant to literally intercede and reclaim space for us there from the other side of the veil while we push these guys on our side. He knew what aloha 'āina is about — and what occupation is about. He came to stand with us²⁷²». Un altro membro di MM presente all'accaduto scrive: «no can leave the Kupuna picture 'cause it will damage the historic site. What you think after 90 years of BOMBING and BURNING this Kupuna could get us into KU'E²⁷³». Un altro membro di MM ha scritto che il gruppo stava semplicemente eseguendo gli ordini di Mākua²⁷⁴.



Imm: Makua accesso 4 febbraio 2019, (n.1) membro di MM chiama gli antenati in soccorso mentre l'esercito chiama la polizia, (n.2) in attesa della polizia per un possibile arresto, (n.2) attesa. Immagini di Lynette Cruz e Emilia Kandagawa.

Questo evento è esplicativo delle dinamiche che concorrono a consolidare il *kuleana* dei membri di MM. Davanti alla decisione dell'archeologa che non riconosce la foto di un patriota del regno delle Hawaii come accettabile offerta, (*ho'okupu*) il gruppo si compatta e decide di non rimuovere l'offerta scegliendo d'incorrere in un possibile arresto, sceglie quindi, come i propri antenati firmatari della petizione anti-annessione, di fare *ku'e*²⁷⁵ (manifestare opposizione). Mentre i militari chiamano la polizia gli hawaiani chiamano gli antenati i *kūpuna* in soccorso (si veda immagine 1), si attende in una situazione di apparente stallo. In realtà questa situazione ci dice molto, l'opposizione, i divieti, e la volontà dell'esercito di controllare le pratiche culturali, di definirle, hanno l'effetto di rafforzare il *kuleana*, la responsabilità, il dovere e il privilegio, avvertito dai membri dell'associazione MM di *mālama*,

²⁷¹ L'autore del racconto E.K. è un membro di MM e di HAAKLMA.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Comunicazione via facebook del 3 febbraio 2019.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Da Ulukau: Hawaiian Electronic Library language (revised by Henry H. Parker) *Ku*, to stand e *e*, opposite. 1. To be opposed; to be contrary; to be against; to resist; to act contrary to authority

d'interagire, di prendersi cura, di ascoltare e connettersi con la valle, con gli antenati e gli spiriti che vi dimorano.

Durante l'accesso del 14 febbraio era stata offerta all'altare un'immagine cartacea riportante la foto di Leandra, una leader dell'associazione MM che ha dedicato la sua vita alla lotta per la salvaguardia di Mākua, in ricordo della sua morte avvenuta proprio il 14 febbraio di qualche anno prima. La foto riportava la scritta: "*Keep Hawaiian Lands in Hawaiian Hands*", in questa occasione gli archeologi non avevano richiesto la rimozione dell'offerta e non vi era stata alcuna tensione.



Imm: offerte sull'altare di Mākua (foto dell'autrice)

Secondo Haunani Trask la tensione riportata in questo esempio favorì la nascita dei movimenti indigenisti: «Out of anti-eviction and other land struggles in rural area threatened with urbanization was born a Native right movement, similar to movements of other colonized Native Peoples, such as the Tahitians and the Maori, in the Pasific». (Trask 1999; 66) Per altri, invece, la causa è il risveglio della consapevolezza nativa del ruolo politico ed ecologico di *steward of the land* dei Kānaka Maoli. Il *kuleana*, come vedremo nel prossimo capitolo, funge da veicolo di consapevolezza ecologica condizionando la risposta culturale alla domanda: "cosa vuole Mākua?" Per i militari, la valle e i suoi siti archeologici sono solo un mucchio di pietre che si possono bombardare, mentre per la legge statunitense gli archeologi, responsabili dei reperti, devono preservare la storia dei primi insediamenti e i botanici del DLNR (Department of Land and Natural Resources) tutelare le specie endemiche. Per la cultura nativa Mākua e la vita fisica e spirituale che ospita sono elementi costitutivi di una rete di rapporti di reciprocità e responsabilità che deve essere riattivata e nutrita da visite, interazioni e offerte.

12.7 Visita ai siti archeologici

Dopo la presentazione dell'offerta all'altare dedicato a Mākua, si prosegue la visita; ogni sito viene identificato dall'esercito con una sequenza numerica solitamente di 4 cifre e ogni accesso prevede la visita solo dei siti autorizzati dall'esercito in accordo con le richieste dell'associazione Mālama Mākua. Vi sono periodi in cui i siti visitati sono sempre i medesimi in quanto, in quel particolare momento, l'esercito non ritiene sicuro concedere accesso ad altri siti, ciò nonostante l'associazione mantiene la sua presenza nella valle visitando i medesimi siti, nella consapevolezza di portare avanti un'azione di resistenza. In altri periodi, invece, il percorso degli accessi culturali cambia di settimana in settimana, permettendo la riconnessione spirituale con siti non visitati anche da anni. Durante la mia presenza sul campo ho avuto occasione di visitare numerosi siti, tuttavia, ve ne sono stati alcuni visitati più spesso, tra i quali: il sito identificato in il numero 4538 dall'esercito e riconosciuto dai membri di MM come *ki'i pōhaku* (immagine su pietra), dove si trovano antichi petroglifi. Qui, a seconda dell'archeologo presente si avranno alcune informazioni riguardo alle pitture rupestri, alla loro funzione e su come vengono protette dai possibili danni causati dalle attività militari e dalle esplosioni. In quest'occasione è interessante notare la relazione che i diversi soggetti instaurano con, quelli che un gruppo identifica come, "reperti" e l'altro come "storie". Infatti, gli archeologi presenti spiegano la differenza tra petroglifi e geroglifici per poi indicare la presenza di forme zoomorfe e antropomorfe sulla superficie. I membri di MM, invece, evocano i diversi momenti in cui antenati Kanaka Maoli sentirono il bisogno di raccontare delle storie, viene cercata una comune interpretazione del lascito culturale, si tenta di dar voce agli antenati e alle figure riconoscendogli la forza e la caparbia di essere ancora presenti e vibranti nonostante gli evidenti bombardamenti e i segni di proiettili nella superficie.



Imm: *ki'i pōhaku*, accesso culturale aprile 2017 (foto dell'autrice)

Un altro sito visitato con frequenza è il numero 5926, indicato da MM come *mo'o puna* dove si trova una sorgente all'interno di una piccola caverna nella roccia. Davanti a questa sorgente si avrà occasione di

parlare, insegnare e raccontare riguardo alle *mo'o*, entità guardiane delle risorse d'acqua, dei loro *mo'olelo* e del ruolo dell'acqua dolce nella tradizione nativa. A volte si procede alla lettura di alcune testimonianze degli ex-residenti di Mākua. Queste testimonianze sono tratte dall'Appendice A del Cultural History Report of Makua Military Reservation and Vicinity redatto dall'antropologa Marion Kelly nel 1976, una raccolta di moltissime interviste degli ex residenti di Mākua allontanati con la promessa di un ritorno dopo le ostilità. Questo momento di lettura non è solo informativo, ma ha lo scopo di riportare la voce dei *kūpuna*, degli anziani e di coloro i quali condividevano un particolare legame con Mākua. Vi sono state occasioni in cui nella piccola grotta, nella quale il livello dell'acqua varia, sono state trovate delle piantine di taro, tuttavia a parte lasciare delle offerte, oppure intonare una canzone, non è stato possibile né portare via l'acqua né rimuovere le piante che crescono spontanee nella grotta. Un membro di MM ha dichiarato: «we are prohibited from touching anything (from Mākua). Nor can a practitioner gather plants for *lā'au lapa'au* (the use of plants for medicinal or spiritual healing), nor leave offerings at a *heiau* (place of worship), nor *mālama* the 'āina, beginning the much needed "healing of the land" by growing native plants, recreating habitat for endangered species and removing the cement plugs blocking the flow of spring water». La distanza fisica e i divieti imposti dall'esercito vengono accettati con difficoltà dai membri di MM che non possono avere un rapporto fisico e concreto con la valle, un membro di MM mi ha confessato durante un accesso culturale, che non poter toccare le pietre era come non poter abbracciare la propria madre, uno zio oppure un nipote, era come andare a trovare un parente in prigione.



Imm: sosta davanti alla sorgente e lettura del Cultural History Report (foto dell'autrice), visita sorgente (foto Lynette Cruz)

Il cammino prosegue verso l'altare dedicato alla valle di Ko'iahi indicato come sito 4546, il quale si trova ad una maggiore altitudine rispetto a quello dedicato da Mākua; qui si procede nuovamente alla presentazione di offerte, *oli* (canti) e *pule* (preghiere). Un membro di MM mi racconta²⁷⁶ che il suo *kuleana* è per Ko'iahi, questa valle. Mi dice: «*I am a Mākua wahine*» (io sono una donna di Makua), si riconosce genealogicamente legata a questa valle grazie alla connessione genealogica della sua famiglia a quella dello squalo che viveva nella caverna di Mākua. Poi continua spiegandomi che questa valle la

²⁷⁶ Intervista semi strutturata 23 febbraio 2018, Makaha

sta guarendo, infatti, per arrivare a questo altare ha perso più di 3 chilogrammi, smesso di usare droghe e di bere per essere in grado di fare il percorso e per presentarsi a Mākua pronta al dialogo, infatti ogni mattina, prima di venire a fare visita a Ko'iahi, chiede ai fiori delle piante del suo giardino il permesso di portarli qui. Mi confida che grazie alle pratiche di riconnessione con la valle sta riscoprendo la sua genealogia e i legami con persone e cose (*things*) che non sapeva essere suoi parenti.



Imm: pulizia e disposizione delle offerte sull'altare (foto dell'autrice)

Questo è solitamente un momento in cui il gruppo viene invitato a osservare, da una posizione privilegiata, la valle e la spiaggia, a vedere Mākua nella sua interezza *from mauna to makai* (dalle montagne al mare) come vorrebbe la cultura nativa. MM accusa l'esercito di voler "compartimentare" la valle, dividendola in settori e siti numerati, tagliando con il recinto e il cancello il collegamento con la spiaggia. Mentre per la geografia kanaka la valle è connessa, è una cosa sola, e deve essere vista come un sistema di geoingegneria autosufficiente e autoregolabile, all'interno del quale l'uomo deve negoziare con gli altri elementi il suo posto/ruolo: un sistema che comprende l'atmosfera, le montagne, le pianure fino alla spiaggia e parte del mare. Questa prospettiva viene spiegata bene da Candice Fujikane: «Under the conditions of a settler colonial capitalist economy [...] in a system premised on the logic of subdivision, the state and developers draw red boundary lines around isolated "parcels" of land to fragment wahi pana (celebrated places) and wahi kapu (sacred places) into smaller and smaller isolated, abstracted spaces that have no continuities and thus, they claim, "no cultural significance." This is how wastelands are produced as a part of the ongoing process of land seizure in Hawai'i» (Fujikane 2015: 9 cit. in Good-year Ka'ōpua 2007: 188).



Imm: Kohiahi from makua to makai (foto di Shantell Cruz)



Imm: ahu dedicato a Kohiahi, il gruppo si pone in ascolto/osservazione/connessione con la valle (foto dell'autrice)

Dopo le offerte parte della vista è dedicata alla connessione, comunicazione e osservazione più profonda con la valle a livello personale, rivolti con le spalle al mare si osserva la valle e a seconda della "sensibilità" individuale si potranno avere sensazioni, messaggi o forme relazionali con la Mākua, che si condivideranno a fine accesso. Si prosegue, successivamente, il cammino sulla collina di Ko'iahi, i discorsi variano a seconda del numero dei partecipanti, solitamente un membro di MM racconta della battaglia legale, della vita a Mākua prima dell'arrivo dell'esercito, delle storie del territorio, delle piante officinali presenti e le specie animali che hanno ripopolato la valle dopo i numerosi incendi causati prima dai bombardamenti e poi dagli addestramenti. Arrivati sulla sommità di una collina si devia verso l'interno della valle giungendo ad una zona boschiva più bassa, dove, seguendo il percorso contrassegnato dall'esercito, si raggiunge il sito identificato con il numero 4542.



Imm: il gruppo si dirige verso il sito archeologico 4542 (foto di A.M e L.C)

Al sito si discute spesso in merito alle costruzioni e le rovine che circondano il sito e sulla loro funzione: alcuni pensano a un tempio, altri a delle terrazze agricole altri ancora a dei muri di separazione dei lotti terrieri denominati *kuleana walls*; la risposta degli archeologi è sempre la medesima, «tutto è possibile, possiamo solo fare supposizioni²⁷⁷».



Imm: sosta al sito archeologico e pausa alimentare (foto dell'autrice)

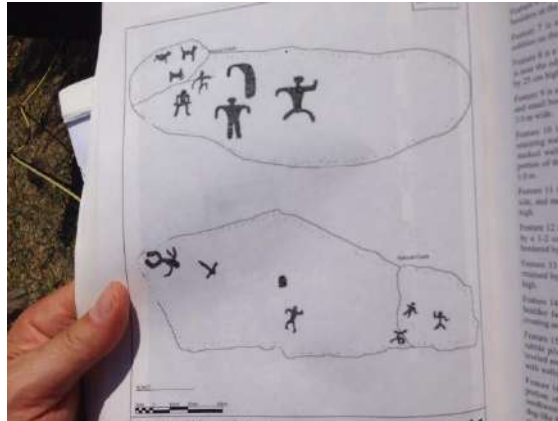
Di solito si procede al consumo collettivo di alcuni cibi portati dai membri di MM e da altri partecipanti: mango, arance, cioccolato e barrette di *'āina*, uno snack locale denominato “Wai’anae Gold” prodotto con farina di semi di fagiolo *kiawe*, arachidi macinate e miele crudo biologico a cui viene aggiunto sale marino hawaiano oppure cacao. È interessante vedere le dinamiche che circondano il consumo e la condivisione di questi cibi all’interno del gruppo, seppur offerto, gli archeologi militari rifiutano sempre il cibo, mentre il personale militare nativo accetta sempre il cibo offerto, ma non lo consuma con il gruppo. Il posizionamento di ogni partecipante si palesa in modo evidente in questa situazione, dove il consumo e la condivisione del cibo è un fatto culturale e sociale; in cui si accettano o trasgrediscono le norme culturali, palesando il proprio allineamento o allontanamento dal gruppo. In questa fase solitamente vengono poste delle domande ai membri di MM; è interessante notare che nonostante la

²⁷⁷ Appunti dal diario di campo.

composizione del gruppo cambi ad ogni accesso, le domande sono spesso le medesime: “A chi appartiene il territorio di Mākua?” “Cosa vuole MM per Mākua?” “L’esercito bonificherà questo territorio? Quando?” “il terreno di Mākua è contaminato? Si può coltivare oppure è pericoloso?” “Perché l’esercito non ha ancora prodotto la valutazione ambientale richiesta?”

12.7.1 Arance e proiettili: la mercificazione dell’*aloha*

Durante la ricerca di campo ho avuto l’opportunità, come già accennato, di visitare molti siti, tuttavia ai fini della dissertazione vorrei presentare la visita al sito identificato con il numero 6505, quale esemplificativa delle dinamiche che regolano: la connessione con il luogo e i rapporti tra gli attori sociali. In occasione dell’accesso del 25 febbraio 2018, si è visitato un sito appena riaperto, dove vi erano dei petroglifi, un *imu* (forno sotterraneo) e delle costruzioni, le quali, a detta degli archeologi, potevano essere abitazioni, terrazzamenti oppure un centro cerimoniale. Il sito è collocato su un grande pianoro all’interno della valle, un luogo ideale dove fare una pausa dopo la lunga camminata; come in altre occasioni la pausa è un momento di socializzazione, di scambio di dialoghi e libagione. Mentre alcuni bambini insieme al un membro di MM si dedicano a offrire acqua e fiori e parlare con una grossa pietra che riporta diversi petroglifi (vedi immagini) il gruppo si disperde nelle vicinanze sedendosi per terra e iniziando a scambiarsi cibo, principalmente mango fresco e arance.



Imm: accesso a Makua (foto dell’autrice)

Il colonnello H., presente all'accesso, ricorda al gruppo che trovandosi in un sito archeologico, bisogna rispettarlo lasciandolo come lo si era trovato; sempre il colonnello continua ammonendo che le bucce delle arance non possono essere buttate per terra e conclude dicendo: «*You have to remember to mālama 'āina*²⁷⁸ (dovete ricordarvi di prendervi cura della terra)». Dal gruppo sale immediatamente un brusio, due ragazzi sulla ventina senza rivolgersi al militare dicono ad alta voce: «*bullets are fine but oranges not! The oranges decomposing will form a compost, useful for the environment, the bullets do not*²⁷⁹». I presenti, evidentemente infastiditi dal commento del militare iniziano a portare numerosi esempi della mercificazione dei valori nativi hawaiani e dell'appropriazione dei termini nativi. Un membro di MM parla dell'appropriazione da parte dell'esercito del lessico nativo e in particolare del termine *kapu*. «I militari si sono appropriati di un termine indigeno utilizzandolo come gli faceva più comodo, *kapu* in hawaiano vuol dire sacro, non vietato o “*keep out*”, veicola il messaggio di fare attenzione perché si sta per entrare in un luogo diverso, bisogna chiedere il permesso prima di entrare, bisogna essere consapevoli. I militari hanno cancellato tutti i significati nativi incollando a *kapu* un significato che gli faceva comodo, ed era già presente nella loro cultura, quello di divieto. «*The military are saying they are saving Mākua for us, but they are keeping it from us*²⁸⁰». Haunani Trask riflette sull'appropriazione del termine *mana* da parte dell'industria turistica statunitense in *From a Native Daughter*, e come la cultura hawaiana si “prostituisca” per i turisti. Molti sono gli autori nativi che hanno affrontato questo discorso (Kanahēle 1986; Silva 2004; Osorio 2014; McGregor 2014; Goodyear Kā'opua 2017), tuttavia è Haunani-Kay Trask, nel testo *Lovely Hula Lands, Corporate Tourism and the Prostitution of the Hawaiian Culture*, a denunciare la mercificazione della cultura nativa affermando: «*Hawaiian culture is constantly in danger of commercialization. The hula and Hawaiian language are easily incorporated into and transformed by tourist promotions, hotel festivities and the ideological sea of commercialism that washes over our islands*» (Trask 1999: 90).

Secondo Ramsay Mahilani Taum «tutti i luoghi sacri, *wahi pana e wahi kapu*, di O'ahu sono diventati luoghi per l'intrattenimento degli stranieri e dei turisti. Vengono utilizzati per realizzare foto e selfie; i turisti se ne appropriano senza alcun rispetto per la cultura nativa. Se i turisti andassero a Roma nella chiesa di San Pietro e si stendessero o salissero sull'altare a fare un selfie sarebbe normale? L'acquario di Honolulu è stato costruito su un tempio sacro, il golf club di Honolulu occupa una valle sacra dove hanno vissuto Papa e Wakea e potrei continuare con numerosi altri esempi, è una questione di sovranità. Noi oggi per andare in questi luoghi e praticare la nostra cultura abbiamo bisogno di chiedere i permessi i turisti no. Questa si chiama appropriazione culturale senza rispetto, la prima cosa da fare in questo paese è insegnare il rispetto. Il turismo cerca posti paradisiaci, luoghi di pace e piacere, le Hawaii sono un paradosso: “the aloha experience is possible because we have here the largest military presence in

²⁷⁸ Appunti del diario di campo accesso a Makua del 25 febbraio 2018

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Appunti del diario di campo, traduzione dell'autrice.

the country, the second in the world after Okinawa, people are not looking, we have to start to be honest, if they (the tourists) can lay in the sun on Waikiki beach is thanks to the bombing and devastation of Mākuā²⁸¹». Ramsay, quando parla di “*aloha experience*”, si riferisce ad un’idea preconcepita fabbricata per i turisti e venduta attraverso le guide turistiche “il luogo paradisiaco”, sospeso dalle dinamiche sociali, economiche ed ecologiche. «But the means of staging paradise depend upon a massive denial of the violence of a colonial past and a neocolonial present» (W. E. Marshall 2011:112). L’esperienza e il godimento di questo luogo fittizio, fabbricato per soddisfare un’idea del turista, può solo esistere in una realtà circoscritta come Waikiki, a caro prezzo. Il prezzo di “ospitare” la più grande presenza militare statunitense al mondo, the United States Indo-Pacific Command (USINDOPACOM), il Comando Unificato delle Forze armate degli Stati Uniti responsabile per l’area dell’oceano Pacifico e gran parte dell’oceano Indiano il cui quartier generale si trova presso Camp H.M. Smith, a circa 10 km da Honolulu. L’area di responsabilità del Pacific Command si estende sul 50% della superficie terrestre (ca. 272 milioni di km²) e si affaccia su 36 paesi.

Qui non si tratta quindi di modelli di convivenza, ma di proiettili e arance, di due etiche relazionali con l’ambiente completamente diverse. Quella militare, condivisa dalla maggior parte degli statunitensi, almeno da tutti quelli che hanno votato e continuano a supportare il Presidente Trump, espressa della compartimentazione dell’ambiente, aree paesaggistiche create e costruite per il piacere e il godimento degli elementi naturali come Waikiki e luoghi come Mākuā e Kahoolawe, dove il paesaggio naturale non è caricato di alcun valore simbolico, ma utilizzato allo scopo di testare bombe e armamenti per confermare il potere politico ed economico del paese a livello internazionale. Questo regime ecologico statunitense si contrappone a quello nativo che vede l’ambiente come un reticolo di relazioni che legano ogni elemento in un sistema autonomo e autoalimentato, nel quale ogni elemento umano e non trova il suo posto e svolge la sua funzione, non in armonia, ma in equilibrio. Nel momento in cui un turista arriva a O’ahu e beve un bicchiere d’acqua, secondo l’etica kanaka, diventa responsabile delle risorse idriche, dello scarso approvvigionamento idrico dovuto allo smodato utilizzo dell’acqua per le piscine dei resort, per tonnellate di asciugamani lavati quotidianamente e per il mantenimento del manto verdeggianti dei campi da golf. «*If you drink our water you are responsible for our island, you have to take that kuleana while you are here*²⁸²». Vediamo, quindi, come il *kuleana* sia geolocalizzato e si attivi nel momento relazionale, in questo caso il consumo e il contatto con l’acqua; la responsabilità può essere temporanea, ma deve essere riconosciuta, questo riconoscimento condiziona le azioni del singolo nei confronti dell’ambiente.

²⁸¹ Intervista semi-strutturata a Kumu Ramsay Taum, Kahala, 5 aprile 2018

²⁸² Intervista aprile 2018, Waimanalo.

12.8 Kūkākūkā: debriefing sulla comunicazione con la valle

Alla fine dell'accesso culturale si torna al padiglione, oppure la permanenza all'ultimo sito visitato si prolunga e viene fatto il *kūkākūkā*²⁸³ (dialogare). È il momento in cui si condividono le emozioni, le osservazioni, i pensieri e le sensazioni avute durante l'accesso, si discute della propria discendenza e di ciò che connette a *ʻāina*. Ho avuto occasione di documentare, in questa fase, quella che viene definita la rinascita delle forme di comunicazione e interazione tra il collettivo umano e non umano nella valle. Solitamente seduti in cerchio si condividono i segnali ricevuti dalla valle, i quali hanno un nome specifico in hawaiano: *hoʻailona*. All'interno di questa cornice i partecipanti condividono inizialmente gli elementi che hanno colpito di più il gruppo: l'isolamento e la distanza di Mākua dai centri abitati, l'assenza di costruzioni, la presenza della natura, la bellezza, la quiete che permette di sentire i suoni e le voci della natura e dei suoi abitanti. Si passa poi alla condivisione di specifici segnali (*hoʻailona*) che la valle ha mandato alle diverse persone; alle differenti modalità di interpretarli per stabilire una connessione e comunicazione con l'ambiente o con un elemento in particolare di esso.

È opportuno menzionare che il gruppo, solitamente, condivide aspetti valoriali e culturali della tradizione nativa, riconoscendo *ʻāina*, che ricordo racchiudere il territorio, l'oceano e l'aria, come un elemento sacro della cultura nativa. Lilikalā Kameʻeleihiwa in *Native Land and Foreign Desires* afferma, «*Living in harmony with the ʻĀina, the Mālama ʻĀina of our ancestors, teaches us that the ʻĀina is kapu. Sanctity of the ʻĀina was the basis of our ancient religion and can be the basis of our new one*» (Kameʻeleihiwa 1992; 323). “ʻĀina è sacro” ci dice Kameʻeleihiwa, la parola sacro, viene spesso tradotta con il termine *kapu*, tuttavia sono dell'avviso che questo termine veicoli altri significati e che quindi non si possa tradurre semplicemente con sacro, una traduzione più in sintonia con il termine sacro in lingua italiana si può, forse, trovare nella tensione e relazione tra *kapu* e *mana*. Secondo Tamatoa Bambridge, *kapu*, significa essere una fonte di *mana* una fonte di vita. «*Kapu is one of the most important institutions of Polynesian societies and refers to the state of a person, thing, place or period where mana, power from divine influence, is present*» (Bambridge 2016; 5). Il dizionario inglese hawaiano definisce *kapu* come: “taboo, prohibition; sacredness; prohibited, forbidden; sacred, holy, consecrated”, mentre *mana*: “supernatural or divine power, mana, miraculous power; a powerful nation, authority; to give mana to, to make powerful; to have mana, power, authority; authorization, privilege; miraculous, divinely powerful, spiritual; possessed of mana, power”. Secondo Noenoe Silva: «*Mana is seen to be performative and collective, an not to signify individual amassing and exercising powers*» (Silva 2016: 52). Con *kapu* e *mana* ci si riferisce, quindi, a due soggetti culturali che incorporano una relazione, questa connessione si palesa attraverso la sacralità di un luogo, una persona o una cosa. La riconnessione con Mākua passa attraverso la sacralità che permette di costruire una relazione che lega gli umani e non umani alla Valle,

²⁸³ *Kūkā* significa discutere, negoziare, ripetuto due volte da enfasi al dialogo e alla negoziazione dei significati nella condivisione.

fatta di pratiche, gesti, canti, offerte e responsabilità (*kuleana*) che condizionano la quotidianità di coloro i quali scelgono questo percorso. Analizzando queste pratiche ho individuato due elementi che possono essere studiati e interpretati da un antropologo:

- *hō'ailona* e *hō'ike* (Segni e rivelazioni)
- *'ike 'āina* (il sapere dalla e sulla terra "ambiente")
-

12.8.1 *Hō'ailona and hō'ike* "segni e rivelazioni": feeling not just looking

Pualani Kanahale, una nota studiosa e autrice Kanaka Maoli, ha scritto: «*I have two conviction in life. One of these is that I am Hawaiian. The other is that I am this land, and this land is me.*» (Kanahale 2005; 23)

Il legame con il territorio è più che genealogico, può essere tradotto come un rapporto partecipativo all'interno del quale due elementi si mischiano a tal punto da non poter più riconoscere le due individualità. Leon No'eau Peralto²⁸⁴ scrive: «*Our well-being is a product of the well-being of our kulāiwi, (terra natia, patria) what happened to our 'āina over the past six generations has also happened to us*» (Peralto 2014; 90). Questo sentimento di comunanza e condivisione di un destino comune, sembra, in base all'etica hawaiana, permettere una comunicazione tra gli esseri umani e il collettivo non umano formato da flora, fauna, antenati, elementi atmosferici e spiriti. Un legame culturale, quello con l'ambiente, che può essere compreso solo attraverso le pratiche di connessione e comunicazione. Un dialogo che avviene attraverso quelli che in lingua hawaiana vengono definiti *hō'ailona* tradotti dal dizionario inglese-hawaiano con "sign, symbol, representation, insignia, emblem, mark, badge, signal, omen, portent" (Pukui, M. K. and Elbert, S.H: 1986). Quando un *hō'ailona*, viene percepito lo *hō'ike*, la rivelazione, è tradotta, plasmata e concettualizzata dalla cultura nativa. Questo processo risente di numerose influenze: la conoscenza delle storie sacre e mitologiche, le associazioni che ogni gruppo familiare ha con alcuni elementi naturali e, non per ultimo, l'interpretazione personale e soggettiva del singolo. Gli *hō'ailona*²⁸⁵ possono essere raggruppati in categorie:

- a) Manifestazioni della natura: un vento gelido, una tromba d'aria, una nebbia improvvisa, un arcobaleno, lo schema di volo o grido degli uccelli, le formazioni nuvolose, le onde oceaniche inaspettate e comportamenti anomali di pesci o animali.
- b) Sensazioni e manifestazioni corporee: avvertire profumi oppure odori fuori dal loro ambiente normale, brividi improvvisi, pelle d'oca (*'kakala*), un morso d'insetto o un livido e varie sensazioni della pelle.
- c) Visioni, voci e sogni.

²⁸⁴ 'O Koholālele, He 'Āina, He Kanaka, He l'a Nui Noona ka Lā: Re-membering Knowledge of Place in Koholālele, Hāmākua, Hawai'i in I ulu I ka 'āina land, a cura di Jonathan Osorio, Univeristy of Hawaii Press, Honolulu, 2014, pp.76-98.

²⁸⁵ Mary Kawena Pukui, E.W. Haertig, M.D., Catherine A. Lee, *Nānā I Ke Kumu* Volume I, Hui Hānai, Honolulu, 1972

Secondo Eduardo Kohn, oggi non siamo ancora in grado di vedere la miriade di modi in cui gli esseri umani sono collegati a un mondo di relazioni più ampio, non siamo consapevoli di come questa connessione possa cambiare l'idea che abbiamo di noi stessi. Kohn è solo uno degli esponenti di quella che è stata chiamata la "svolta ontologica"²⁸⁶ in antropologia tra cui si annoverano nomi conosciuti come Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro e non ultimo, Bruno Latour. Tutti questi pensatori, seppur percorrendo due diversi *lignaggi intellettuali* (Philippe Descola), hanno in comune il progetto di ripopolare le scienze sociali con esseri non umani focalizzando l'attenzione degli studi sulle interazioni degli esseri umani con (e tra) animali, piante, agenti atmosferici, artefatti, immagini e altre forme di esseri. Kohn in *How forests think* ipotizza che una relazione multi-specie sia possibile solo attraverso la propensione semiotica (Kohn 2013; 9), ossia il comune utilizzo dei segni per la comunicazione, ciò porterebbe al riconoscimento dell'esistenza di mondi e realtà multiple, ma di una sola cultura. Teoria già elaborata dal "multinaturalismo" di Viveiros de Castro, in opposizione al classico multiculturalismo, secondo il quale vi sono, invece, diverse visioni o interpretazioni del mondo (culture) ma una sola realtà. Per indagare questi nuovi mondi teorizzati dalla svolta ontologica Kohn usa quella che lui stesso definisce *ethnography of signs beyond the human*, (Kohn 2013; 15) lo studio di come umani e non umani utilizzino segni, non necessariamente simbolici, per comunicare. Una metodologia basata sull'assunto che l'ecologia, o il sapere del luogo (*'ike 'āina*) influenzi comportamenti e relazioni del collettivo eterogeneo che lo abita: fatto di umani, spiriti, animali, piante e elementi naturali e metafisici. Durante diversi dialoghi avuti con i membri delle associazioni native con le quali ho collaborato, mi è stato fatto spesso notare che è *'āina* a definire chi sono i Kānaka Maoli. Questa affermazione non va intesa nel senso di un determinismo geografico assoluto, ma rielaborata attraverso un discorso multinaturalistico, all'interno del quale i Kanaka Maoli riconoscono la propria realtà come unica, come tutte le popolazioni al mondo, per il particolare rapporto che condividono con l'ambiente isolano. Un rapporto, quello della popolazione nativa con le isole, costituito da una miriade di relazioni tra esseri umani, animali, piante, rocce, venti, mare, maree, piogge, stelle, montagne, nuvole e luoghi. La conferma della reciproca comunicazione è veicolata, secondo la cultura nativa, dagli *hō'ailona*, i quali non sono meri segnali di comunicazione, ma soggetti viventi che attivano degli eventi e reazioni reali nel mondo. «*Signs are more than things. [...] they are ongoing relational processes. Their sensuous qualities are only one part of the dynamic through which they come to be, to grow, and to have effects in the world. Signs are alive*» (Kohn 2013, 33).

Attraverso la condivisione degli *hō'ailona*, durante l'ultima fase dell'accesso culturale alla Valle di Mākua, i significati indigeni e i mondi in cui si manifestano possono essere descritti e raccontati dal ricercatore grazie alla loro interpretazione collettiva. «Kanaka practitioners often prefer understudies who are keen observers, as opposed to those who are verbally inquisitive, because it is often believed that many of the

²⁸⁶ Rimando per un ulteriore approfondimento sulle teorie dalla svolta ontologica al capitolo "Politiche della Natura".

answers to the questions that we ask are right before our eyes. When we focus too much on asking questions, we fail to notice the *hō'ailona* before us» (Kapā'anaokalāokeola Nākoa Oliveira 2014: 99). Questo momento di condivisione è per il ricercatore rivelatore dei significati nativi, più che il dialogo a due voci imbastito su domanda e risposta, dinamica non in linea con il ritmo comunicativo hawaiano. Grazie a questo momento “intimo” di condivisione ogni accesso alla valle è testimone della nascita di una nuova genealogia di gruppo, un gruppo spesso eterogeneo, un patchwork sensitivo dove si costruisce un sapere nuovo che dialoga con il passato e diventa uno strumento per vivere il presente e costruire un futuro culturale. Secondo Kumu Ramsay Mahelani Taum «*The place will communicate with sings and mana, if you feed him or her you will feel the mana*». Alla domanda: in che cosa consiste questa comunicazione? La risposta che mi fu data: «*communication is a series of signs or signals, take for example the smoke-signals, you maybe don't see the fire, but you see the smoke, then you know that there is a fire with signals. With the mana and the sings from our places is the same, you do not rationalizes*». Da qui l'importanza dell'interpretazione «*in communication with the 'āina you have to listen*²⁸⁷ (indicando gli occhi)». Questo passaggio è rivelatore della comunicazione, che i Kanaka Maoli dicono di avere con l'ambiente, non è la semplice osservazione galileiana dei segni forniti dalla natura; questa osservazione traduce culturalmente un rapporto basato sulla reciprocità, un rapporto che organizza la percezione sensoriale articolandola in un dialogo. Un dialogo che va interpretato, in primis grazie agli *hō'ailona* che non possono essere razionalizzati, anche se percepiti con i sensi, ma elaborati dagli elementi culturali presenti nell'individuo. Secondo Luciano Minerbi «l'atteggiamento mentale delle popolazioni indigene le porta ad essere più disposte a vedere l'aspetto spirituale e la simbologia degli eventi naturali, e ad avere un'apertura a ricevere messaggi²⁸⁸». La “differenza” principale tra l'osservazione della natura da parte della cultura nativa hawaiana e da parte degli scienziati è legata al modo in cui le due categorie elaborano pensieri, riflessioni, interpretazioni a partire dai medesi segni.

Gli *ho'ailona*, come spiegato precedentemente, possono esprimersi in diverse modalità, alcuni esempi possono aiutare l'analisi. Le celebrazioni del Makahiki, segnano rispettivamente l'arrivo, intorno all'inizio di novembre, e la dipartita verso marzo, del dio Lono basata sui movimenti celesti della costellazione delle Pleiadi. A Mākua si festeggia l'inizio e la chiusura del Makahiki con due accessi notturni a cui ho avuto occasione di partecipare. La preparazione avviene una settimana prima con l'allestimento e la successiva cottura degli alimenti nell'*imu*. I cibi, tutti rituali in quanto legati al dio Lono annoverano: il maiale, il taro, le patate dolci, frutti del all'albero del pane e una specie particolare di pesce (*aweoweo*), durante la notte seguono canti, preghiere e momenti rituali come la cerimonia del *'awa* e il consumo dei cibi tradizionali.

²⁸⁷ Estratti da intervista di campo 5 aprile 2018, Kahala.

²⁸⁸ Conversazione privata del 26 febbraio 2018, UH Mānoa.



Imm: preparazione del taro per Makahiki, marzo 2018, Wai'anae. (foto dell'autrice)



Imm: Preparazione del taro e del cocco (sx), allestimento dell'altare per il Makahiki (foto dell'autrice)



Imm: consumo dei cibi tradizionali durante la notte del Makahiki (foto dell'autrice)

Il mattino, dopo il pernottamento e le esperienze rituali notturne nella valle, ci si prepara con abiti tradizionali alla consegna delle offerte che avviene sotto il padiglione dove si è passata la notte, ci si dispone poi in fila, per attraversare il cancello e dirigersi verso la spiaggia di Mākua.



Imm: consegna delle offerte e disposizione nel corte di Lono (foto Sparky Rodrigues)

La cerimonia prenderà ufficialmente avvio dalla spiaggia dove ci si dispone, a seconda dell'offerta rituale assegnata, in fila indiana mentre aspettiamo che si formi il corteo per salutare il dio Lono osserviamo la spiaggia, W.A., il cerimoniere ufficiale, ci fa notare l'assenza di tuoni o lampi nel cielo spiegando che sarebbero stati segni negativi, mentre le nuvole e l'arcobaleno formatosi sul mare, sono indicativi della presenza di Lono.



Imm: spiaggia di Mākua (foto Sparky)

Mentre osserviamo l'oceano proprio dove i nostri occhi iniziano a vedere l'arco dell'iride, lo sbuffo di una balena si fa evidente, uno dei miei compagni di rito mi dice: «l'oceano di Mākua ci parla e ci accoglie». Sempre durante le celebrazioni del Makahiki, quando giungiamo dinnanzi all'*ahu* (altare) di Ko'iahi un gruppo di piccoli uccelli rossi, inizia a cantare mentre vengono deposte le offerte, mi viene

immediatamente ricordato che il rosso è il colore degli *ali'i*. Secondo i partecipanti al rito gli uccelli erano un *ho'ailona*, la valle voleva comunicarci che accoglieva le nostre offerte. L'arcobaleno, la balena e gli uccelli: sono evidentemente interpretati come dei segni della presenza di Lono e la manifestazione delle presenze nella valle, tuttavia non è la semplice interpretazione di questi segni a confermare un rapporto con Mākua, ma la responsabilità, *kuleana*, di aver visto questi segni. Un *kuleana* "responsabilità" sentito nei confronti non solo della valle, ma di tutta l'isola, una responsabilità per il benessere del mare e degli esseri che lo abitano, una responsabilità nei confronti della famiglia umana e non che abita le isole, una responsabilità che guida i comportamenti e modifica la quotidianità attraverso azioni sentite e non sempre volute o ricercate.

In un'altra occasione, durante un altro accesso culturale, un membro di MM mi fa notare una nuvola, a sua detta, dalla forma di un *firefish* (*Nemateleotris magnifica*), che lo ha seguito durante tutto l'accesso parlandogli e rivelandogli elementi importanti della sua genealogia sull'isola di Kauai, mi spiega che le due isole O'ahu e Kauai erano un tempo connesse. In altre occasioni è il vento a divenire un *ho'ailona*, oppure la pelle d'oca causata da una folata di vento improvviso durante il canto per entrare nella valle che viene interpretato come un segno di comunicazione. Gli *ho'ailona*, che ho potuto registrare e osservare, durante gli accessi a Mākua sono centinaia, tuttavia è solo nella loro condivisione durante l'ultima fase dell'accesso, che la comunicazione con la valle prende una forma inaspettata, sia per il ricercatore sia per il nativo che ricerca un rapporto con quel luogo. La comunicazione permette il recupero, la riscoperta e la rielaborazione di quelle pratiche relazionali con il mondo naturale che, a causa della frattura storico-culturale vissuta, sono oggi da ricostruire attraverso un lavoro collaborativo di memoria, conoscenza e immaginazione. Ricostruzione in cui l'antropologo ha un ruolo fondamentale perché è anche lui custode di un sapere che ri-torna nella valle, insieme alle memorie di coloro i quali hanno vissuto l'infanzia nella valle o di coloro che attraverso il recupero della lingua ritrovano il proprio passato. La conoscenza antropologica è in primis una relazione sociale, naturalmente mediata dalla cultura del ricercatore, questa consapevolezza mi ha portato a smettere di pensare alle categorie del sapere nativo per concentrarmi, invece, sulle pratiche e i problemi che innescano questi significati indigeni condivisi nel rapporto con l'ambiente e la sovranità sul territorio.

13. *'ike 'Āina: il “sapere della e sulla terra”*

Un altro veicolo di comunicazione con la valle è attraverso le azioni e le pratiche che articolate dal *'ike 'āina* (sapere della e sull'ambiente/terra). Secondo Ku'ualoha Ho'omanawanui: «Remembering, recovering, and writing about a place as another dimension of *'ike 'āina*, knowledge from and about the lands we live on, and to which Kānaka Maoli are culturally and genealogically connected» (Ho'omanawanui 2012, 188). Il termine *'ike 'āina* viene oggi utilizzato in hawaiano moderno per tradurre il termine “sostenibilità”, ed è interessante analizzarne il significato tradizionale per comprendere come venga interpretata oggi l'idea di sostenibilità nativa. Le azioni che veicolano le pratiche culturali, attingono, secondo l'etica kanaka maoli, al sapere della e sulla valle, *'ike 'āina* appunto, il quale consente la riappropriazione delle modalità di comunicazione con Mākua. Questa comunicazione porta ad un ritrovato benessere psico-fisico, come già visto in alcune interviste; alcune persone hanno smesso di bere e drogarsi grazie alla rinnovata e ricercata comunicazione con Mākua, altre hanno riscoperto il legame con la propria cultura e altre, ancora, hanno ritrovato il loro *kuleana*, la responsabilità, il proprio *kulana*, ruolo, sull'isola, nella società e nella genealogia familiare. «Qui alle Hawaii abbiamo perso la connessione con le generazioni passate e future, perché ci è stata tolta la cultura, ciò ha portato ad un abuso di droghe e alcool; il problema principale in quest'isola, *is that the ability to survive is not allowed anymore, due to the landownership and change of place and people's names*²⁸⁹». La sostenibilità ambientale non è possibile se non vi è un rapporto con il territorio, se non si conoscono i nomi dei luoghi se non vi è dialogo, questa mancanza, questo vuoto relazionale, ha portato secondo l'informatore all'abuso di droghe e superalcolici. Secondo Aunty Lynette «*'āina*, il luogo, facilita i rapporti interpersonali, il legame che si sviluppa alle Hawaii con *'āina* fa stare bene le persone, le fa sentire energeticamente cariche. Tuttavia, se il territorio viene maltrattato, come è successo a Mākua può succedere che le persone stiano male; pensa alla storia di Leandra, diceva che quello che stavano facendo alla valle era come se lo facessero al suo corpo e si è ammalata ed è morta²⁹⁰». Il concetto di sostenibilità viene articolato in un rapporto di reciproco benessere, dove la responsabilità diviene un legame attraverso il quale si affronta il medesimo destino.

La riappropriazione delle modalità di comunicazione con la valle, porta spesso ad una riscoperta della storia personale e alla tutela dell'ambiente attraverso pratiche di rivendicazione della sovranità nativa. L'aspetto centrale del *'ike 'āina*, è l'interpretazione dell'ambiente naturale quale custode di legami con la cultura nativa ritenuti perduti. *'ike 'āina* in questa prospettiva diventa, non solo, un sapere locale a cui attingere per il benessere sociale e per comunicare con quel collettivo non umano custode dell'ambiente naturale, ma viene riconosciuto come una cellula memonica che permette di accedere alla memoria collettiva locale. La memoria custodita nel *'ike 'āina* una volta riscoperta si esprime nella riscoperta della

²⁸⁹ Intervista Makaha 3 agosto 2017.

²⁹⁰ Conversazione privata giardini dello 'Iolani Palace, aprile 2018.

sostenibilità ambientale; infatti il “sapere della terra” è la conoscenza delle risorse, delle caratteristiche climatiche e morfologiche e delle abitudini degli abitanti di un particolare luogo. La saggezza ambientale si traduce nella sostenibilità ambientale che invita a non prendere più di ciò che un territorio può dare, che insegna quando prendere e quando dare, quando ascoltare e quando agire, *‘ike ‘āina* è imparare nuovamente a relazionarsi e ad ascoltare “*listen*” l’ambiente.

Tuttavia, questa relazione tra persona e luogo, riattivata dal *‘ike ‘āina*, nella valle di Mākua è ostacolata dalle attuali limitazioni dei militari e dagli ordigni inesplosi scaricati nella valle. Abbiamo visto come la presenza degli ordigni inesplosi non sia avvertibile a prima vista, anzi la valle appare pristina e, quasi, intoccata, è solo attraverso la storia dell’utilizzo della valle che si apprende la presenza nei fiumi e nelle valli di residui bellici. I rifiuti bellici, i proiettili e le bombe inesplose hanno una vita propria nell’ecologia della valle, si muovono e si spostano ad ogni acquazzone; rappresentano un movimento antropizzato che rende la valle instabile. Possiamo usare la metafora del corpo umano per spiegare meglio questo punto: le storie sacre *mo’oleolo*, rappresentano lo scheletro del corpo umano, mentre i rifiuti bellici il sangue che scorre nelle vene, sono entrambi produzioni umane, tuttavia le storie sacre, i *mo’oleolo*, si geolocalizzano, rimanendo fissi in un punto della valle, mentre i rifiuti bellici, si disperdono nella fluidità della valle; la fermezza delle storie e la mobilità dei proiettili si contendono la valle rendendo la sua ecologia instabile. Tuttavia, proprio grazie alla stabilità delle storie sacre e alla conseguente memoria che ne deriva ho provato, con l’aiuto e il coinvolgimento di alcuni membri di MM a tracciare una mappa relazionale della valle, che riportasse i nomi indigeni, e i luoghi in cui le storie sacre oggi riattivano il *‘ike āina* dei membri di MM. Una mappa dei luoghi dove la comunicazione con la valle e i suoi elementi non umani è sentita come più forte e più presente dai membri di MM.



Imm: (sx) mappa dell’esercito della presenza di ordigni nella valle di Makua (foto di Lynette Cruz)(dx) mappa siti Mākua

13.1 La mappatura di Mākua: da *mauna* (montagne) a *makai* (mare)

La memoria può essere utilizzata come una valida metodologia di ricerca, ricordare non è solo un esercizio nostalgico, un viaggio in un passato che custodisce ricordi, ma un processo attivo e creativo, e nel caso hawaiano, un processo che permette di accedere a quella che Pualani Kanahale chiama “*ancestral memory*”. Raccontare, scrivere, indagare sul luogo significa relazionarsi con la cultura, la storia, la spiritualità, l’ecologia e le diverse manifestazioni delle azioni umane e non, che lo hanno trasformato. «*Remembering, recovering, and writing place provides an indigenous framework for cultural studies that complements other academic disciplines where memory is not always considered a relevant resource. [...] I spent much time with family and friends interacting with our ‘āina. We experienced things on the ‘āina we couldn’t describe in words, heard stories pass down from kupuna (elders) about the past, and encountered the physical remnants of a history before our time here. We live aspect of culture without describing it in such terms and acquired cultural and experiential knowledge that was not validated at school*» (Ku’ualoha Ho’omanawanui 2012; 187- 189).

«*Place, in this case the home of the Kānaka Maoli or indigenous people of Hawai’i, transcends physical realities of land. It is the honua (whenua, henua, fonua, fanua, fenua – the words meaning “earth” in Māori, Marshalese, Tongan, Samoan, and Tahitian languages, respectively); it signifies relationships, spanning spiritual and kinship bonds between people, nature and the supernatural world*» (Kanahale, 1986). Vi è un’intima connessione tra luogo, nomi e storie nella cultura hawaiana, in questa relazione ‘āina (terra, mare, aria) è sinonimo di cultura. Imparare la geografia nativa di Mākua diventa una forma di riscatto che porta a una liberazione culturale e politica. Tuttavia, se guardiamo a Mākua, i nomi delle tre valli: Mākua, Ko’iahi e Kana’hāiki e di tutti i siti sacri al loro interno, sono oggi combinazioni numeriche scelte dall’esercito statunitense. Eppure, gran parte della lettura kanaka maoli contemporanea richiama il legame e l’importanza dei nomi dei luoghi nella cultura aborigena «*The connection between naming, place, and story is an intimate one in Hawaiian culture. Names carry story and history in them, which is why Kānaka Maoli named many things from large land areas to small or specific objects. Myriad mo’oloelo and poetry in the form of oli, mele, hula and pana no’eau celebrate the region as well as specific wahi pana in and around*» (Ho’omanawanui 2012: 192). «*No place with any significance went without a name in Hawaiian tradition*» (Kanahale, 1986; Stillman, 2002). «*‘Āina is so important to Hawaiians that a variety of cultural practices exist to maintain the connection between people and place. Therefore, let us reclaim our places, first by giving them back their names, then telling their stories, and by planting the piko and ēwe of our children in the ‘āina*» (Nāone 2008; 325).

Ritornare ad utilizzare il nome nativo di un luogo innesca una serie di dinamiche identitarie, politiche ed ecologiche che ho cercato di documentare. Secondo Keith Basso una comunità si interfaccia con il paesaggio in tre modi distinti: 1) osservando il paesaggio e occupandosi della sua costruzione culturale, 2) interagendo con il paesaggio in una serie di attività che possono modificare o meno il medesimo e 3)

fornendo descrizioni del paesaggio sottoforma di rappresentazioni condivise (Basso, 1996, 73). Le rappresentazioni topografiche native, spesso non conformi alla topografia e alla geografia dominante, possono rivelare aspetti e strumenti concettuali utili a comprendere come una popolazione indigena interpreti il mondo materiale con il quale si relaziona. I toponimi, in questo senso, fungono da «*distinct semantic domain in the lexicons of all known languages*» (Basso: 76). I toponimi sono quindi dei veicoli referenziali che denotano particolari aspetti del paesaggio, sono evocativi, carichi di significati simbolici, storici, emotivi e sociali. Questa importanza data ai nomi tradizionali dei luoghi, nel contesto di Mākua, è in forte contrasto con la pratica quotidiana degli accessi, in cui si utilizzano sequenze numeriche per riferirsi ai luoghi sacri da visitare. Questo è uno dei motivi per cui, in accordo con il consiglio direttivo di MM, ho iniziato a ricercare negli archivi dell'università e quelli di stato e tra il materiale militare del Cultural Resource Centre dell'Esercito Statunitense, e attraverso interviste e dialoghi con più attori, i nomi tradizionali della valle di Mākua. Grazie a lavori preesistenti, come le interviste di Marion Kelly, unite ai *mo'olelo*, le storie locali, sono riuscita ad individuare una serie di nomi e rispettivi luoghi, che ho condiviso e sottoposto all'attenzione dei membri di MM. Riporto qui un estratto della lista prodotta:

Halemōhalu – area di balneazione spiaggia di Makua

Haunouli or *Haumoli* – Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua tra il fiume Punapohaku Stream e la gola di Kaiahi.

Kaahihi or *Kahanāhaiki heiau* – tempio

Ka'a'awa or *Ka'awa* - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua a sud di Koiahi prima chiamato *Ka'aukea*

Kahanahāiki Stream - un fiume ora chiamato *Punapōhaku Stream*

Kahapapa - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua chiamato *Kahauaiki*

Kalena - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua chiamato *Kamaka'akuholu*

Kaluakauila – un fiume nella parte alta di *Kahanahaiki*

Kaohai - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua a sud del fiume *Kahanahaiki*

Kaolekea - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua chiamato *Kapahu*

Kapalai - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua

Kaneana cave: la caverna

Keaukea - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua

Keawaioe - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua

Kihanau - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua tra i fiumi *Kahanahiki* e *Ko'iahi*

Kōlealea – la parte nord della spiaggia di *Makua Beach* davanti a *Kahanahiki*

Kuaiwa - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua

Kulaelawa - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua a nord del fiume *Kahanahiki*

Kumuakuopio heiau – (5926) un tempio

La'ihau also La'iehu – La parte costiera di Kahanahiki a nord del fiume Waihoe

Lamaloa – un ruscello nella valle di Kahanahiki

Makua ko'a – (fishing shrine) un piccolo tempio dedicato alla pesca.

Manuhi - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua a sud del fiume Punapohaku

Mo'o Puna Wai - una caverna sul versante di una piccola montagna

Namahana – la parte nord della spiaggia di Makua

Pakalana - Un 'ili nella parte bassa della valle di Makua dove la Farrington Highway incontra il fiume Ko'iahi

Papahāinaumoku – un luogo di balneazione nella spiaggia di Makua

Papaloo – una porzione di barriera davanti alla spiaggia di Makua Beach, si dice che formi una caverna all'interno della quale si possa respirare.

Po'ohūnā - Un punto orientale del promontorio della spiaggia di Makua

Po'ohuna or Loko Pu'uone – uno stagno dunale

Pōhaku-ku-la'ila'i also Kūla'ila'i or Pōhaku Kūla'ila'i – Una roccia vicino allo sfiatatoio della caverna di Kaena dove si credeva che la mo'o vivesse. Ora la spiaggia dove si trova la roccia prende il nome di Sex Beach

Pōhakuokūmaile – Un ili nella parte meridionale della valle di Makua

Pu'u Pa'i also Pu'upai, Hapu pai, Po'opa'i – un pianoro all'interno della valle di Makua rinomato per la sua fertilità, John Naiwi scrisse una canzone su questo luogo. Dal cimitero si guarda la valle di Ko'iahi e lo si può vedere, a volte gli elicotteri militari atterrano su questo pianoro, si trova vicino a una cascata.

Puna – una roccia bianca

Pōhaku Punapōhaku – un 'ili all'interno della valle di Makua

Pu'upai

Waikomo – un punto specifico sulla spiaggia di Makua

Pukano

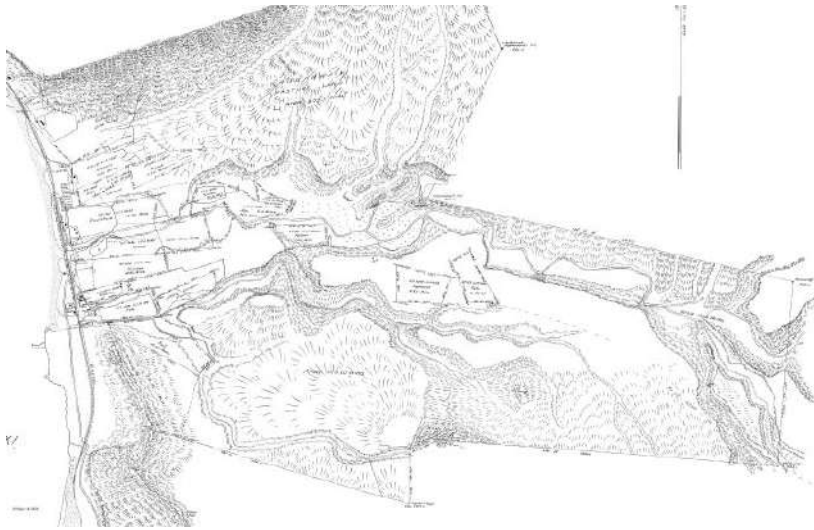
Ukanipo Heiau –in Kahanahaiki

Pakaiea – pioggia di Makua

Pahale e Hala – vento di Makua

Come si è visto nel capitolo sulla “metamorfosi della terra” nella divisione del territorio hawaiano, durante il Mahele, non sono state utilizzate cartografie, ma liste di nomi, in quando ogni appezzamento aveva il proprio nome. In base a questa evidenza storica, anche nella valle di Mākua, ho pensato dovessero essere presenti nomi delle diverse porzioni di territorio; la ricerca negli archivi di stato ha fornito i nomi dei *kuleana award* (titoli territoriali) di Mākua, tuttavia gli archivi riportavano solo i nomi dei proprietari. Ho quindi proceduto, questa volta su una mappa satellitare, ad individuare geograficamente i *kuleana award* con le divisioni territoriali. In occasione della visita autorizzata al Cultural Resource Center, insieme a due membri di MM, abbiamo trovato una mappa dove erano

riportati gli appezzamenti dei *kuleana award*²⁹¹ indicati con delle sequenze numeriche, incrociando questi numeri con i nomi che avevo trovato, siamo riusciti ad individuare i nomi tradizionali di una buona parte della bassa valle di Mākua.



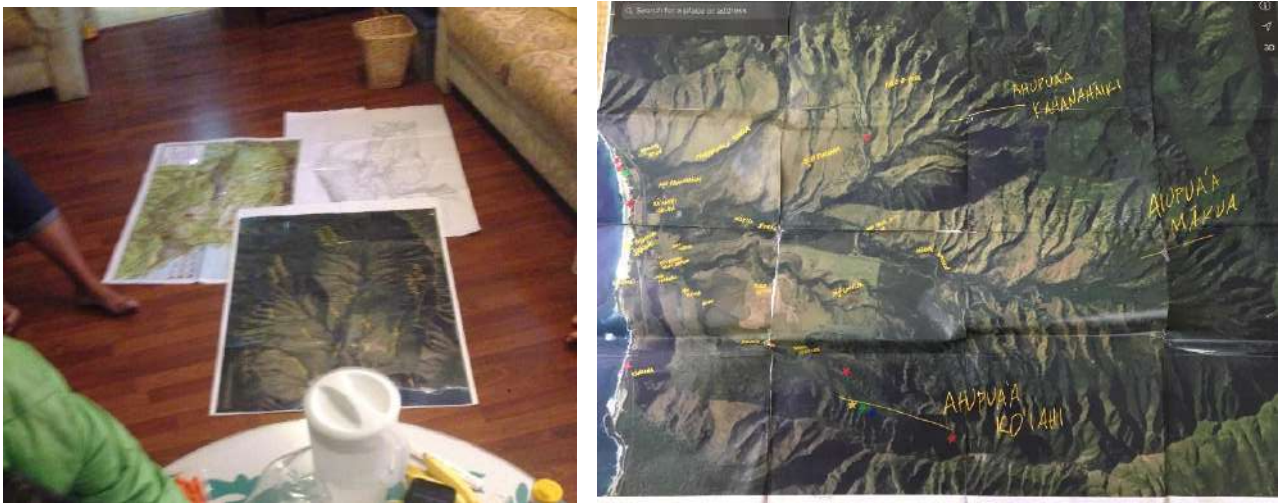
Imm: mappa valle di Makua Kuleana Awards

I nomi indigeni di Mākua sono delle descrizioni visive di luoghi specifici che producono delle immagini mentali. Il valore visivo della toponomastica nativa è evocativo, richiama le caratteristiche specifiche di un luogo, non fornisce solo informazioni, ma permette di costruire un'immagine mentale accessibile e memorizzabile.

Il lavoro di mappatura non è stato facile; è stato come navigare tra quattro diverse isole, ognuna della quali era rappresentata da uno dei gruppi che si relazionano con Makua 1) Mālama Mākua, 2) Hui Mālama o Mākua 3) Koa Ike e 4) l'Esercito. Queste isole, se pur connesse le une con le altre sono circondate da un oceano agitato battuto da correnti interne che attirano ed allontanano, da venti improvvisi causati da dissidi interni e da vecchi rancori. Tuttavia, è stato possibile, grazie alla collaborazione di alcuni membri di ognuna di queste "isole" riuscire a stilare una mappa relazionale di Mākua che rappresentasse il *kuleana* delle persone che cercano un rapporto, oggi, con la valle. Dopo aver riportato i nomi trovati negli archivi, nei lavori preesistenti, nei *mo'olelo*, nelle canzoni e durante le interviste, ho proposto ai membri di MM di segnalare con un adesivo (una stella colorata) il luogo o i luoghi dove sentivano maggiormente la comunicazione con la valle e di raccontarmi il motivo. Questo esercizio ha prodotto delle bellissime storie sulla valle nella sua totalità e dato vita ad una mappa dovrebbe rispettare maggiormente la geografia Kanaka, di quelle proposte dai militari o dall'archivio di stato statunitense. Una mappa interattiva di racconti, luoghi e nomi indigeni, una mappa che dialoga con coloro i quali possiedono un particolare *'ike 'aina* per Mākua e per coloro i quali praticano il *mālama āina*, il prendersi cura di Mākua. Attraverso l'osservazione di questa mappa è possibile descrivere

²⁹¹ L'esercito non ha autorizzato né la pubblicazione né la possibilità di fotografare la mappa in questione, quindi un membro di MM ha distratto i due responsabili dell'esercito e insieme a un altro membro di MM, che ha fotografato la mappa, ho iniziato a riportare sul mio quaderno tutti i numeri e il relativo appezzamento.

l'attivismo simbolico e politico che gli *ho'ailona* inviati dalla valle innescano e materializzano nelle azioni di *re-claiming* del territorio da parte del gruppo (MM) e degli individui.



Imm: Mappa relazionale prodotta durante la ricerca e condivisa con il gruppo MM, foto dell'autrice.

13.2 *Kuleana* vuol dire “praticare”

Quello che chiamiamo paesaggio o *landscape* è fatto di tanti *scapes*, vedute, che si intrecciano in un paesaggio multidimensionale dove tempo, spazio e materia negoziano modelli di convivenza. Carlos Andrade analizza il rapporto dei Kanaka Maoli con l'ambiente attraverso «*the ancestrale eyes, and to glimpse the richness inherent in diversity*» (Andrade 2014: 6). Un'altra intellettuale Kanaka Maoli Katrina-Ann Kapā'anaokalāokeola Nākoa Oliveira traduce questo approccio nativo alla percezione del paesaggio con il termine “*sense ability*”, (Oliveira 2014; 49) ossia la capacità di ricevere e percepire stimoli dal mondo terrestre, marino e meta-fisico rispondendo a questi stimoli sensoriali con atteggiamenti che contribuiscono all'elaborazione del mondo che ci circonda. Questa comunicazione permette di comprendere e accettare le responsabilità, che gli esseri umani hanno, nel meccanismo omeostatico dell'ecosistema di cui fanno parte. In questa prospettiva, diventa quindi più semplice, spiegare, l'affermazione ricorrente nelle interviste sul campo, «*Māūua is alive, Mākua is calling*». Se in antropologia si usa il termine *agency* per indicare una varietà di azioni politiche, culturali e sociali, riconosciute da una società a particolari elementi, nell'etica kanaka si usa il termine *kuleana* per indicare quella connessione partecipatoria che lega gli elementi di un territorio trasformandolo in un soggetto sociale attivo e senziente. «*My kuleana is keep the past clear for the future generation, so they will know their way back*²⁹²». Quando analizzo le forme di riconnessione con la valle di Mākua e le esemplifico in pratiche culturali, quali la condivisione degli *ho'ailona* o la riscoperta di *'ike 'āina*, traduco,

²⁹² Intervista 6 maggio 2017, Makaha.

consapevolmente, queste pratiche in esperimenti di responsabilità ecologica, storica e politica nei confronti della valle. La responsabilità è un termine con cui ho dovuto familiarizzare e da cui mi sono dovuta distaccare per riscoprirlo in un'altra cultura, quella kanaka maoli, dove viene rielaborato attraverso una semantica diversa.

Per quanto riguarda la cultura kanaka maoli e la valle di Mākua, che ho potuto documentare, il *kuleana* (responsabilità/privilegio/dovere) si pratica. Si usano espressioni come stare in piedi²⁹³ nel proprio *kuleana*, agire e farsi agire dal proprio *kuleana*. Il *kuleana* viene a rappresentare quel movimento che permette agli elementi, costitutivi di un *landscape*, di mettersi in comunicazione, in relazione e in connessione. Se, come abbiamo visto, il *mana* è quell'energia che la cultura hawaiana riconosce fluire in un luogo, persona, o evento rendendolo sacro; il *kuleana* è quell'energia che permette al collettivo umano e non umano di mettersi in relazione e di comunicare.



Imm: valle di Mākua (foto dell'autrice)

Il *kuleana* viene definito: “*right, privilege, concern, responsibility, property, estate, title, claim, ownership* (Pukui, Elbert; 1986), tuttavia nel linguaggio comune alle Hawaii viene sempre tradotto con il termine “responsabilità”. Secondo Jamaica Heolimeleikalani Osorio, dell’università di Hawaii at Mānoa, la traduzione di Pukui, rispettata studiosa nativa, risente del peso e dell’influenza del colonialismo; *kuleana* viene, qui, tradotto attraverso il filtro del mercato immobiliare che riconosce un valore monetario al territorio. Quello che vuole sottolineare Osorio, è la trasformazione subita dal termine *kuleana*, nell’incontro con il mondo occidentale; tuttavia, non credo che il termine *kuleana* sia rimasto sempre immutato, sono convinta che si sia trasformato e modificato seguendo i cambiamenti avvenuti nella società hawaiana anche prima del “contatto”. Se *kuleana* è un termine approdato sulle coste hawaiane con i primi *wayfinders*, il suo radicamento al territorio insulare hawaiano lo ha modificato e sagomato nel tempo. Con la trasformazione e l’antropizzazione del territorio il termine *kuleana* ha assunto nuove sfumature includendo un più ampio senso di responsabilità - la responsabilità di una persona verso sé stessa (alimentazione), la sua comunità (diverse generazioni), l’ambiente (sostenibilità). Con la divisione del territorio a seguito del Mahele, *kuleana* è stato caricato di ulteriori

²⁹³ Traduzione letteraria dell’espressione “to stand in one’s kuelana”.

valori e significati culturali, quelli di proprietà, titolo, rivendicazione. Lo stesso processo che sta avvenendo oggi, vediamo il termine *kuleana* modificarsi nel percorso della riappropriazione dei movimenti di sovranità delle tradizioni e dei termini nativi. «*The old word for family was āina, which includes EVERYTHING. If I look at Mākua as āina, and this is family, there is no longer a separation between me and the snails and the flowers, and the environment. Both the bad guys and the good guys. We need to make sure that they (the military) understand that they are part of it, the āina, but it's not a part we want destroyed; we want to protect it*²⁹⁴».

Il *kuleana* si articola attraverso la posizionalità e la relazionalità cambiando, in questo modo, a seconda di dove ci si trova. In questa cornice ritrovare il proprio *kuleana* significa ri-orientarsi spazialmente avere consapevolezza di dove ci si trova. Seppur nato da un nomadismo acquatico, il *kuleana* crea una stabilità e una stanzialità che aiuta a definire una particolare identità²⁹⁵, il *kuleana* è, e rimane, una relazione che si modifica e cambia a seconda del luogo dove ci si trova e delle persone che lo abitano. Avere *kuleana* per Mākua significa, allora, conoscere le informazioni culturalmente importanti riguardo al luogo, i toponimi, i nomi dei venti, delle piogge, dove si trovano determinati alberi ed erbe officinali, il ritmo delle stagioni e la mobilità degli animali, conoscere le storie sacre (*mo'olelo*), conoscere le sfumature della luce durante la giornata, sapere dove si trovano gli ordigni inesplosi e sapersi muovere di notte grazie alle costellazioni. Avere *kuleana* vuol dire praticare, mettere in pratica attraverso azioni culturalmente costruite, una particolare relazione con un luogo; all'interno di questa relazione si stabiliscono miriadi di connessioni con gli elementi che partecipano al paesaggio. Tutto ciò permette di affermare che il *kuleana* veicola la connessione e la comunicazione con la valle di Mākua.

Secondo un'insegnante nativa, autrice di una tesi di laurea in sociologia su Mākua, membro di MM, i luoghi sacri, come Mākua, vanno frequentati per stabilire una relazione di continuità. Alle Hawaii, la vita sociale di per sé è una questione di relazioni, di frequentazione e di visite. Visitare i luoghi sacri è come andare trovare la propria nonna, se lo si fa ogni settimana si stabilisce un rapporto e un legame che invece deperisce se la frequentazione si fa più rara. Visitare Mākua vuol dire interagire con un luogo, esporsi e rendersi disponibili alla relazione con esso, ed è in questo modo che viene attivata una comunicazione e la responsabilità che ne segue. Secondo Manu Meyer «*the specificity of Hawaii is found in contextual knowledge (indigenous knowledge) this is the reason why we honor specific places, the world is self-organizing but most the time we don't know our kulana, our position, a specific place make us understand who we are by awakening us our kuleana*».

Il radicamento ad un luogo, secondo la cultura Kanaka Maoli, permette il ri-orientamento in uno spazio disordinato risvegliando il *kuleana*, che, a sua volta, si esprime in azioni e pratiche scaturite dal senso di

²⁹⁴ Intervista di capo marzo 2018, Mākua.

²⁹⁵ Abbiamo visto come nel capitolo su Indigeno, Aborigeno e Nativo alcuni intervistati usino il *kuleana* come indicatore d'indigenità.

consapevolezza del proprio posto *kulana*, nella società, sull'isola e per esteso sul pianeta Terra. Ogni individuo è responsabile del luogo in cui si trova con il quale instaura un rapporto di co-esistenza.



Imm: Accesso Makua gennaio 2018.

PARTE VI – RESPONSABILITÀ POLITICA

14. Ri-orientamento in agency: “responsabilità politica”

«If it is truly our history Western historians desire to know they must put down their books, and take up our practices: first, of course, the language, but later, the people, the *‘āina*, the stories. Above all, in the end, the stories. Historians must listen; they must hear the generational connections, the reservoir of sounds and meanings. They *must come, to understand the land*. Not in the Western way, but in the indigenous way, *the way of living within and protecting the bond between people and ‘āina*. This bond is cultural, and it can be understood only culturally²⁹⁶» (Trask 1999; 120).

Per comprendere la storia delle Hawaii, Haunani Trask ci invita a “capire” la “terra” in senso indigeno, a sentire quel legame culturale con il territorio che, secondo la studiosa nativa, può essere afferrato solo culturalmente. Parte di questa ricerca insegue proprio questo fine, comprendere il legame con la terra, quel senso di appartenenza che si traduce in responsabilità e doveri codificati nella cultura hawaiana dal

kuleana. Cosa significa comprendere la terra e nel suo senso più esteso l’ambiente? Cosa significa relazionarsi con il proprio territorio, riconoscendo *agency* e intenzionalità agli elementi non umani che convivono nei diversi “*scapes*”? L’esempio della valle di Mākua è significativo poiché, a causa dell’occupazione statunitense e del conseguente allontanamento della popolazione nativa, il rapporto con l’ambiente è stato interrotto. Nell’interruzione del dialogo tra umani e non, si è perso o dimenticato il modo, Descola direbbe gli schemi pratici, per dialogare con esso. La riconnessione culturale con la Valle, che ho avuto modo di osservare recupera, reinventa, rivisita quegli schemi che permettono la comunicazione. Tra le numerose appropriazioni e mercificazioni della cultura hawaiana da parte di quella statunitense, quella più destabilizzante è stata l’appropriazione del *kuleana*, della responsabilità che sagoma gli atteggiamenti ecologici, espressione della gestione dell’ambiente. I rappresentanti del governo statunitensi si sono, inconsapevolmente, caricati del *kuleana*, della responsabilità verso il territorio delle Hawaii, costituito da terra, oceano e aria (*‘āina*), nel momento in cui gli Stati Uniti hanno perso il potere. Le decisioni politiche che vengono prese, oggi, nei confronti dell’ambiente e la gestione delle risorse e del territorio provengono da un approccio culturale molto distante da quello Kānaka Maoli.

A questo punto dell’analisi è necessario prendere in esame l’ultimo aspetto o risposta kanaka maoli al disorientamento latouriano, quello dell’agency, parlando di responsabilità politica. Secondo i gruppi di sovranità con cui ho lavorato, prendere decisioni politiche riguardo al territorio dovrebbe essere il *kuleana* di tutti coloro i quali convivono nell’arcipelago, Kānaka Maoli compresi, non esclusi. In

²⁹⁶ Corsivo dell’autrice.

particolare, ad ognuno dovrebbe essere riconosciuto il *kuleana* di occuparsi dell'ambiente e dei rapporti con il collettivo non umano che ne fa parte nell'area geografica in cui vive; in questo modo il *kuleana* diventerebbe una responsabilità condivisa espressa in obblighi e privilegi singoli nei confronti di un ambiente che diventa partecipe delle decisioni.

In che modalità viene pensata e proposta la partecipazione dell'ambiente? La partecipazione di un collettivo non umano, costitutivo del territorio viene veicolata dalle relazioni con gli esseri umani. Questo dialogo non è fittizio, non è una proiezione di valori e *habitus* umani sul collettivo non umano, ma una relazione attiva che ha effetti concreti nella quotidianità. Questi effetti sono le azioni umane guidate dalle informazioni ottenute e negoziate dai dialoghi con l'acqua, le nuvole, le pietre, i gechi, le balene e le valli. La proposta per questo capitolo è un'analisi dei gruppi di sovranità hawaiani che permetta di definire un concetto di sovranità indigena che contempla espressioni di potere che accolgono attori non umani.

«Hawaiians today have political rights that depend on being designated “indigenous”» (Sam L. No’eau Warner 1999; 86). L'indigenità è un elemento critico, ma essenziale, dei movimenti di sovranità hawaiani che oggi affollano la vita sociale isolana; tuttavia la situazione politica di questi gruppi è assai complessa. I numerosi movimenti di sovranità nel contesto hawaiano possono essere divisi in due macro-gruppi: coloro che, richiamandosi al Regno delle Hawaii, rivendicano la sovranità sull'arcipelago quale stato sovrano in continuità d'esistenza in base alla legge internazionale, e coloro i quali rivendicano forme di auto-determinazione quale minoranza indigena all'interno del governo federale statunitense. Durante la ricerca sul campo ho avuto modo di parlare, dialogare e confrontarmi con diversi rappresentanti di questi gruppi, tuttavia, ho lavorato in modo particolare con uno di questi gruppi il Council of Regency. Negli anni precedenti alla ricerca, ho avuto occasione di lavorare e conoscere un altro gruppo, il Ka Lāhui Hawai'i (KLH), presente al Permanent Forum on Indigenous Peoples a New York e al Working Group on Indigenous Issue a Ginevra; mi concentrerò quindi su questi due gruppi, rappresentativi del bicefalismo dei movimenti di sovranità hawaiani.

14.1 La complessa situazione delle rivendicazioni politiche hawaiane: “indigenità” contro nazionalità

Ka Lāhui Hawai'i (KLH) è stato uno dei primi gruppi di sovranità, fondato nel 1987, Mililani Trask, avvocato nativo e portavoce carismatica, è stato il primo leader dell'organizzazione, la Costituzione di KLH si basa sul principio di una Nazione nativa all'interno di un'altra nazione (gli Stati Uniti), conta numerosi uffici elettivi e rappresentanti per ogni isola, è infatti considerata la più numerosa tra i movimenti di sovranità, con un'adesione di 21.000 persone già nel 1997. Il gruppo sostiene il

riconoscimento federale statunitense e l'inclusione dei nativi hawaiani nella politica federale indiana²⁹⁷. L'affiliazione dei membri del KLH, definita *citizenship*, "cittadinanza" si basa sulla discendenza genealogica; il gruppo identifica i nativi hawaiani come gruppo etnico unico e distinto. I non Kanaka Maoli possono fare domanda per una cittadinanza onoraria, ma non hanno diritto al voto. La cittadinanza si basa sulla dimostrazione di una percentuale di sangue nativo hawaiano «with any quantum of Hawaiian blood may enroll as citizens of Ka Lāhui²⁹⁸». Oltre ad occuparsi di questioni locali nelle diverse isole (in questo momento l'opposizione alla costruzione del TMT sul Mauna Kea a Hawai'i) l'obiettivo principale del KLH è reclamare le terre cedute²⁹⁹ (*ceded lands*), che rappresentano oltre il 90 per cento delle terre in possesso dello Stato hawaiano, il quale dipende finanziariamente dalle entrate generate da quest'ultime. Queste terre, altamente produttive, parte di un trust fiduciario, vengono oggi amministrate dallo Stato, il quale le affitta ad imprese ed individui selezionati a prezzi non di mercato, 1 dollaro all'anno per 65 anni. Secondo Jonathan Osorio: « KLH appears to have more influence and credibility outside Hawai'i than within. KLH representatives to world and indigenous councils enjoy recognition and respect for carrying on a determined, non-violent sovereignty movement for more than a decade, but, surprisingly, KLH has never been much of a political force within the Hawaiian Islands. This is surprising not only because KLH boasts a comparatively large membership but also because its political aim-to create a sovereign Native government with the United States-has legal precedence and addresses the fears of many Hawai'i residents that Hawaiian sovereignty threatens their rights as American citizens» (Osorio 2004: 97).

Il secondo gruppo è il Council of Regency (Consiglio Reggente) ristabilito nel 1995 e composto da quattro ministri temporanei (*acting*): interni³⁰⁰, affari esteri, finanze e un procuratore generale. Questo corpo governativo si richiama all'ultima Costituzione Hawaiana e in base alla dottrina della necessità, ha istituito un governo provvisorio chiamato Governo delle Hawaii composto da funzionari di fatto, ma non eletti, avente il compito di operare in assenza del monarca esecutivo. Questo significa che il Governo delle Hawaii o Consiglio Reggente non ha ricevuto il proprio mandato dai cittadini hawaiani³⁰¹. Non è possibile affiliarsi a questo gruppo che si considera un governo *in situ*. I cittadini che lo riconoscono

²⁹⁷ La politica federale indiana ha stabilito i rapporti tra il governo degli Stati Uniti e le tribù indiane entro i suoi confini, attribuendo al governo federale la responsabilità primaria di trattare con le tribù. Non essendoci alcun corpo di leggi, all'interno della costituzione statunitense, per regolare i rapporti con una nazione indigena extra continentale, gli USA, dal 1901, hanno definito i Kanaka Maoli una tribù indiana, applicando la politica federale indiana anche alle Hawaii.

²⁹⁸ <https://mooaupuni.org/klh/> (consultato in data 18 marzo 2019).

²⁹⁹ Ceded land vengono definite la somma delle Terre della Corona e le Terre del Governo che ammontano ad un totale di 1.4 milioni di acri pari al 90% delle terre controllate dallo stato federato delle Hawaii, quasi un terzo di tutto il territorio. c

³⁰⁰ David Keanu Sai docente di storia hawaiana e diritto internazionale.

³⁰¹ Keanu Sai, "A Slippery Path towards Hawaiian Indigeneity: An Analysis and Comparison between Hawaiian State Sovereignty and Hawaiian Indigeneity and its Use and Practice in Hawai'i Today," *Journal of Law and Social Challenges* (San Francisco School of Law), Vol. 10 (Fall 2008) e Keanu Sai, *Brief-The Continuity of the Hawaiian State and the legitimacy of the acting Government of the Hawaiian Kingdom*, 2013, https://hawaiiankingdom.org/pdf/Continuity_Brief.pdf (consultato in data 18 marzo 2019).

possono tuttavia supportarlo agendo come moltiplicatori di conoscenza della prospettiva del diritto internazionale riguardo la particolare situazione delle Hawaii oppure tramite l'acquisto di bond del Regno delle Hawaii, emessi da questo gruppo per finanziare le proprie attività diplomatiche. In gruppo appellandosi alla Costituzione e all'apparato di leggi e codici del Regno delle Hawaii riconosce di fatto la cittadinanza a tutti i discendenti di coloro i quali erano sudditi del Regno delle Hawaii fino al 16 gennaio 1893, giorno del colpo di stato, indistintamente dal gruppo etnico, bensì in base alla nazionalità dei propri antenati. Secondo l'ultimo censimento fatto nel Regno delle Hawaii nel 1890, la popolazione era composta da 48,117 cittadini, di questi 40.622 (84,4%) erano Kanaka Maoli e 7.495 (15,6%) di origine straniera, ciò significa che l'elemento indigeno pur non contando per i criteri di cittadinanza ha un peso nella maggioranza politica.

KLH ottiene la notorietà nazionale grazie alla marcia nell'anniversario dei 100 anni dal colpo di stato nel 1993, conducendo più di 10.000 nativi hawaiani e alleati allo 'Iolani Palace attraverso la città di Honolulu; ancora oggi viene spesso citata la famosa frase del discorso di Haunani Trask, co fondatrice di KLH, "I am not American!".



Imm: courtesy of Ka Lāhui Hawai'i. (1. Marcia del 1993, Honolulu, 2. Discorso Dott.ssa Haunani Trask)

Per quanto riguarda il Consiglio di Reggenza la sua fama a livello nazionale è invece legata ad una decisione del tribunale internazionale della Corte Internazionale dell'Aja. Nel 1998 un cittadino hawaiano, Lance Larsen, viene arrestato dalla polizia di Hilo e incarcerato per quasi un mese per aver guidato un'automobile non registrata e non in regola secondo la legge dello Stato delle Hawaii. Larsen si rifiuta di comparire in tribunale dichiarando che "he does not recognize the laws of the United States or its political subdivision, the State of Hawaii, as valid within the Hawaiian Kingdom" (Osorio 2004: 98). Il caso arriva, nel novembre del 1998, alla Corte Permanente dell'Arbitrato che riconosce la continuità d'esistenza del Regno delle Hawaii considerandolo uno "Stato" ed accettando il caso. Il Regno di Hawai'i, rappresentato da David Keanu Sai, chiede in sede di processo alla Corte, di definire i doveri e gli obblighi che il Regno aveva nei confronti di Lance Larsen. La sentenza della Corte, tenutasi nel dicembre 2000, stabilisce che i diritti di Larsen erano stati violati dalle azioni della potenza occupante, gli Stati Uniti. L'obiettivo principale, ad oggi, del Council of Regency è «to protect the rights of Hawaiian as nationals

not as colonized indigenous peoples³⁰²», proteggere i sudditi (cittadini) del Regno delle Hawaii non come minoranza indigena, ma come cittadini; per fare ciò la strategia scelta è quella di seguire i dettami della legge internazionale in base alla quale solo un cambio costituzionale o una conquista possono porre fine al legittimo stato sovrano delle Hawaii. Stato che essendosi dichiarato neutrale non poteva essere invaso in quanto la sua neutralità “costituiva una garanzia d’indipendenza e di esistenza pacifica³⁰³”.



The screenshot shows the website of the Permanent Court of Arbitration. The header includes the text 'COUR PERMANENTE D'ARBITRAGE' and 'PERMANENT COURT OF ARBITRATION' in French and English, along with a logo. A navigation menu contains 'HOME', 'ABOUT US', 'DISPUTE RESOLUTION SERVICES', 'CASES', 'DOCUMENTS & RESOURCES', and 'EXTERNAL RELATIONS'. The main content area features the title 'Larsen v. Hawaiian Kingdom' and a search bar. The search bar has a dropdown menu with 'Search in cases' (selected) and 'Search in documents'. Below the search bar is a 'Search' button. The text below the title reads: 'Lance Paul Larsen, a resident of Hawaii, brought a claim against the Hawaiian Kingdom by its Council of Regency ("Hawaiian Kingdom") on the grounds that the Government of the Hawaiian Kingdom is in continual violation of: (a) its 1849 Treaty of Friendship, Commerce and Navigation with the United States of America, as well as the principles of international law laid down in the Vienna Convention on the Law of Treaties, 1969 and (b) the principles of international comity, for allowing the unlawful imposition of American municipal laws over the claimant's person within the territorial jurisdiction of the Hawaiian Kingdom.'

Imm: sito della Corte Permanente dell’Aja consultato in data 18 marzo 2019

Dopo diciassette anni dal caso Larsen Vs. Hawaiian Kingdom, il 19 gennaio 2017 il Governo delle Hawai’i e Lance Larsen stipulano un accordo sotto l’egida e il suggerimento della Corte dell’Arbitrato dell’Aja al fine di sottomettersi ad una commissione internazionale d’inchiesta (*fact finding commission*), composta da tre commissari, giudici internazionali, che avrà luogo a Honolulu in date non ancora stabilite durante la scrittura di questa tesi. Nel frattempo, il Council ha presentato richiesta all’Unione Postale Internazionale³⁰⁴, di cui il Regno delle Hawaii faceva parte fino al 1893, di essere re-insediati ed è stata certificata la partecipazione delle Hawaii come seggio indipendente nella riunione bisannuale nella Unione Postale nel 2020. Il Council ha presentato, nel gennaio 2018, domanda di partecipazione al Comitato Olimpico Internazionale alle Olimpiadi di Tokyo nel 2020 in seguito all’inserimento del surf nelle discipline degli sport olimpici; essendo, il surf, nato alle Hawaii, e rispondendo il Regno delle Hawaii, secondo il Council of Regency, ai requisiti di adesione al Comitato Olimpico, ha ritenuto opportuno richiederne il riconoscimento in un ennesimo contesto internazionale.

³⁰² Intervista privata con David Keanu Sai, Hilo, agosto 2017.

³⁰³ *Il caso Larsen v. Hawaiian Kingdom presso la Corte Permanente di Arbitrato ed i Motivi per cui Esiste uno Stato di Guerra Illegale con gli Stati Uniti d’America Persistente dal 16 gennaio 1893*, traduzione di Federico Lenzerini dell’Università di Siena, di David Keanu Sai, *The Larsen vs. Hawaiian Kingdom Case at the Permanent Court of Arbitration and Why there is an Ongoing Illegal State of War with the United State of America Since January 16, 1896*.

³⁰⁴ <http://www.upu.int/en/the-upu/international-bureau/about-ib.html>

Osorio spiega bene la differenza tra questi due gruppi: «According to KLH's read of history, the United States participated in the conspiracy against the Queen and her subjects and therefore owes reparation for the damage done to Native Hawaiians by the Americanization of the Hawaiian Islands. The fact that annexation changed the political status of every ethnic group in Hawai'i is not particularly important to this analysis because the real harm was done to Native Hawaiians, to their language, to their education and economic prospects, and to their sense of identity. [...] The Council of Regency believes that annexation did not occur because it did not legally occur and that the descendants of Hawaiian nationals have a case to make before the World Court that its sovereignty can and should be restored» (Osorio 2004: 101). La differenza tra i due gruppi è una diversa lettura della storia hawaiana, per KLH gli Stati Uniti, avendo annesso illegalmente il Regno delle Hawaii, devono risarcire i nativi hawaiani per i danni alla loro lingua, identità e prospettive economiche; mentre per il Council of Regency l'annessione non è mai avvenuta in quanto illegale e quindi in base alla legge internazionale la sovranità del Regno delle Hawaii deve essere ristabilita seguendo un processo di de-occupazione.

14.2 Futuri immaginati: “*de-occupation's dreamscape realities*”

“*Talking about stories the prospective is everything*”.

Alexander Mawyer³⁰⁵

Abbiamo visto come, oggi, il progetto di reinsediamento del Regno delle Hawaii, insistendo sulla sua continuità d'esistenza, sia in competizione con il tentativo del governo statunitense di riconoscere una forma di autodeterminazione governativa, entro i limiti della legge federale, alla minoranza indigena hawaiana. Nonostante le differenze tra questi due gruppi vi è un aspetto che li accomuna, il senso di responsabilità politica, *kuleana* per l'indipendenza politica del *lāhui*, la nazione hawaiana; visto come popolo Kanaka Maoli da KHL oppure visto come i discendenti dei sudditi del Regno, indigeni e non, dal Council of Regency. Come scrive Kauani «Indigenous sovereignty – framed as a responsibility more often than as a right – is derived from original occupancy or at least prior occupancy» (2018:33). La responsabilità politica espressa sia da KLH che dal Council of Regency è espressione di una sovranità indigena sia da parte di Mililani Trask (KLH) che di David Keanu Sai (Council of Regency), manifestazione del loro legame genealogico alla cultura e alla cosmoprassi nativa. Entrambi i fondatori di questi due modi di pensare il futuro nativo, *dreamscapes realities*, sono fortemente radicati nella cultura Kānaka Maoli. In altre parole, il motore che spinge questi due carismatici leader a dedicare la propria esistenza a concepire, realizzare e concretizzare un possibile scenario indipendente e sovrano per la popolazione nativa è il *kuleana*, la responsabilità che si sentono di avere per gli antenati e le

³⁰⁵ Conversazione privata 9 aprile 2018, University of Hawai'i at Mānoa.

generazioni future che si trasforma in responsabilità politica, nata dal rapporto genealogico, dalla continuità di esistenza sul territorio originalmente occupato per primi dai propri avi.

Abbiamo visto nei precedenti capitoli come il termine hawaiano "*kuleana*" sia piuttosto difficile da definire. *Kuleana* sembra includere un più ampio senso di responsabilità, non solo responsabilità/obbligo/diritto nei confronti di un qualcosa da tutelare e difendere, ma la responsabilità di una persona verso sé stessa e la sua comunità, costituita da una molteplicità di esseri riconosciuti come "persone" senzienti. Noelani Goodyear-Ka'ōpua lo traduce con: «*authority and obligation based in interdependence and community*» (Goodyear-Ka'ōpua 2011: 131). Ho avuto occasione di passare molto tempo durante la ricerca sul campo con David Keanu Sai, questo mi ha permesso di conoscerlo non solo come scienziato politico, accademico e politico, ma come figlio, padre, nonno, marito, amico, consigliere, oratore e intrattenitore; la fiducia da lui riposta nella legge internazionale viene da un percorso radicato nella cultura nativa e da una esperienza diretta del malessere nato dall'ignoranza sulla storia del proprio paese. «Everything started with my grandmother, my kuku, before she passed away she said "Keanu promise me that you will know your genealogy", that I found published in a newspaper, then in another newspaper I found out that my great grandfather was one of the pallbearer of Prince Kuhio casket. I had no clue and that just got me more intrigue to find out more information. My great grandfather knew that Hawaii was a country and I didn't know anything about what my great grandfather knew. I thought that Hawaii was part of the US and then realizing from the evidence that is not. Something happened between my grandfather and me³⁰⁶».

Durante le nostre conversazioni Sai ha utilizzato numerosissime metafore per descrivere la situazione delle Hawaii oggi e le esperienze personali che lo hanno portato a scegliere di abbandonare una carriera avviata per tornare all'università, prendere un dottorato e portare avanti un processo di disseminazione e informazione della reale situazione che gli hawaiani vivono, della quale una parte non è a conoscenza. La prima metafora è quella dell'adozione: «è come se ci avessero detto per una vita che siamo stati adottati per poi venire a scoprire che invece siamo stati rapiti³⁰⁷». Il riferimento in questo caso è alla presunta annessione agli Stati Uniti, attraverso un trattato che non ha mai avuto luogo. Un trattato inesistente, tuttavia, documentato da un monumento, una statua del Presidente statunitense William McKinley a Honolulu, che tiene sottobraccio il trattato. Nelle scuole hawaiane dall'elementari all'università, fino al 1970, s'insegnava un'interpretazione statunitense della storia dell'annessione; solo con la riabilitazione della lingua hawaiana, come seconda lingua ufficiale, e le prime pubblicazioni dei ricercatori nativi hawaiani, i Kānaka Maoli hanno potuto avere accesso diretto ai documenti storici inglesi e hawaiani comprendendo che la storia insegnata nelle scuole era soggettiva e incompleta.

³⁰⁶ Intervista luglio 2017, Hilo, Hawai'i.

³⁰⁷ Intervista marzo 2018, Honolulu (traduzione dell'autrice).



Imm:1) statua del Presidente William Mckinley davanti al liceo che porta il suo nome a Honolulu (foto http://users.edinboro.edu/hlawrence/hawaii_history_index.html_2) Particolare del trattato (inesistente) in mano al presidente (foto <http://www.hawaiiankingdom.info/wp-content/uploads/2011/02/McKinley-Statue-Treaty-of-Annex.jpg>)

Un altro esempio che usa Sai per spiegare la confusione dei Kanaka Maoli nei confronti della situazione politica è l'esperienza militare, comune a molti giovani nativi che vedono nell'esercito una possibile carriera altrimenti difficile da percorrere nel contesto socio economico hawaiano. «I grew up in a Valley called Kuli'ou'ou, in the Valley of Kuli'ou'ou where you live, is how you know how you related, so genealogy in the land. Attended Kamehameha School, graduated 1982, I knew nothing of this matter when I was at Kamehameha I was more preoccupied playing sports. After I went to college and got my Bachelor degree 1987 and played Army did my thing, but I realized Hawaii is still a country and I am maybe in the wrong army, and when they said Uncle Sam wants you, well it the end Sam wasn't my Uncle after all³⁰⁸». L'estratto di una lunga conversazione avvenuta durante la ricerca sul campo inizia con la presentazione delle proprie "credenziali" genealogiche e con l'affermazione che capisci chi sei e come relazionarti sapendo da dove arrivi. Prosegue poi affermando di aver scelto l'esercito statunitense e di aver apprezzato il periodo trascorso come ufficiale, ma di essersi reso conto che stava combattendo nell'esercito sbagliato essendo lui un diretto discendente dei sudditi del Regno delle Hawaii e quindi cittadino di nazionalità hawaiana, stava combattendo per un esercito straniero.

Secondo il Sai, che ricordo fare le veci del ministro degli interni del Consiglio di Reggenza, le nazioni si trovano o in uno stato di pace oppure in uno stato di guerra, non esistendo alcuno stato intermedio. Il Regno delle Hawaii godeva di uno stato di pace nei rapporti con tutte le nazioni. Questa situazione fu interrotta violentemente dagli Stati Uniti quando lo stato di pace fu trasformato in uno stato di guerra il 16 gennaio 1893; l'occupazione statunitense inizia dal 17 gennaio 1893 e perdura sino ad oggi, inoltre,

³⁰⁸ Ibid.

con l'instaurazione di un regime fantoccio (Provisional Government) sono stati violati i diritti del popolo hawaiano. Per cui, in base alla legge internazionale, gli Stati Uniti hanno commesso dei crimini di guerra nei confronti della popolazione. Il diritto internazionale consuetudinario ³⁰⁹, in vigore all'epoca, richiedeva ad uno Stato occupante di amministrare in modo provvisorio le leggi dello stato occupato, l'omissione degli Stati Uniti di istituire un governo militare per tutta la durata dell'occupazione ha reso illegittimi e privi di valore tutti gli atti del Provisional Government (1893-94), della Repubblica delle Hawaii (1894-1900), del Territorio delle Hawaii (1900-1959) e dello Stato delle Hawaii (1959-ad oggi)³¹⁰. Secondo Sai gli Stati Uniti sono responsabili degli atti compiuti dallo Stato delle Hawaii e, come nel caso di Lance Larsen, si tratta di crimini di guerra.

La de-occupazione, quindi, secondo questa prospettiva, dovrebbe passare attraverso un governo militare e in base alla legge internazionale dovrebbe essere proprio l'esercito degli Stati Uniti, che dopo aver facilitato un'ipotetica fase di passaggio di potere riconsegnerebbe il territorio allo stato in cui era stato occupato nel 1893. Le implicazioni di questo scenario politico sono troppo vaste per essere trattate in questo frangente, tuttavia il Council of Regency ha già calcolato nel dettaglio la compensazione economica che gli Stati Uniti, sanzionati in questo *dreamscape* di crimini di guerra, sarebbero costretti a pagare a titolo d'indennità di guerra o riparazione di guerra, destinata a coprire i danni subiti in 125 anni d'occupazione³¹¹. A questo punto ci si domanda: quale compensazione economica può rispondere ai danni all'ecosistema, all'avvelenamento del terreno e all'inquinamento idrologico? Ai fini della ricerca quello che mi interessa è capire come agisce il *kuleana* nel contesto politico e quale la visione per il territorio in una eventuale de-occupazione. La posizione del Council of Regency è che la de-occupazione porterebbe a una massiccia redistribuzione del territorio ai discendenti dei sudditi del Regno delle Hawaii, che ricordo essere in maggior percentuale nativi, ma non solo. Come hanno dimostrato gli studi di Donovan Preza, contrariamente all'opinione più diffusa, il Mahele del 1848 non espropriò permanentemente la grande maggioranza dei *maka'ainana* poiché il loro legittimo diritto di ricevere titoli di proprietà era inequivocabilmente inscritto nelle leggi del Regno e continua a sussistere tutt'oggi. Pertanto, le rivendicazioni territoriali dei discendenti dei *maka'ainana* sono ancora ammissibili, secondo il Consiglio, in quanto basate sulla divisione del loro legittimo *individed interest* sul territorio, il quale, sarebbe fonte di titoli allodiali ³¹² a cui hanno diritto per legge. Questa distribuzione

³⁰⁹ Il diritto consuetudinario in caso di guerra viene codificato in leggi nel 1899 con la Convenzione dell'Aia sulla definizione dei crimini di guerra e successivamente con al Convenzione dell'Aia del 1907 in tema di diritto bellico internazionale.

³¹⁰ Per ulteriori chiarimenti si veda: *Il caso Larsen v. Hawaiian Kingdom presso la Corte Permanente di Arbitrato ed i Motivi per cui Esiste uno Stato di Guerra Illegale con gli Stati Uniti d'America Persistente dal 16 gennaio 1893*, traduzione di Federico Lenzerini dell'Università di Siena, di David Keanu Sai, *The Larsen vs. Hawaiian Kingdom Case at the Permanent Court of Arbitration and Why there is an Ongoing Illegal State of War with the United State of America Since January 16, 1896*.

³¹¹ Si veda il sito Hawaiian Kingdom del Council of Regency al <https://www.hawaiiankingdom.org/vision.shtml>

³¹² Il termine allodio risulta dalla composizione dei termini dell'alto ted. antico *al* (tutto, intero) e *ôd* (bene, patrimonio). Inteso come dominio fondiario libero e originario, perciò non derivante da concessione feudale. Il termine è menzionato

coinvolgerebbe tutte le terre dell'arcipelago perché «all interests were subject to the rights of native tenants to divide their vested interest in fee-simple» (Osorio 2004:106). Inoltre, sempre secondo Sai, in base al diritto bellico, il territorio dovrebbe essere riconsegnato come è stato trovato, quest'aspetto, dalle innumerevoli implicazioni ambientali, demografiche e urbanistiche, apre *dreamscape* "scenari" difficili da immaginare; tuttavia, per luoghi come Mākua questa affermazione porta molti a sperare di recuperare la Valle libera o meglio bonificata dai rifiuti bellici statunitensi. Attraverso l'analisi delle pratiche del *re-claiming* nei capitoli precedenti, si è cercato di dimostrare come la riappropriazione di un luogo si traduca nella consapevolezza di doversene prendersene cura. Tuttavia, come nel caso del mausoleo, oggi tumulo mortuale dello 'Iolani Palace, Pohukaina, il *re-claiming* passa attraverso una pratica di selezione ecologica, non a caso viene usato il termine "*cleaning*", attraverso la quale tutte le piante non endemiche, considerate infestanti vengono rimosse. La ragione per cui vengono estirpate è metaforica, come l'occupazione statunitense ha preso il controllo del territorio, così si esercita un potere sul luogo manifestando la propria presenza cancellando ciò che rappresentava prima. La stessa dinamica che ha trasformato e modificato il territorio hawaiano per mano statunitense in 125 anni di occupazione. Il Council of Regency vuole riprendere il controllo sul territorio, per prendersene cura, *mālama 'āina*, attraverso le leggi native del legittimo governo hawaiano, tuttavia in questa istanza il *lahui*, la "nazione hawaiana" non ha una voce collettiva e questa è una delle critiche mosse a questo gruppo. Infatti, le due principali accuse da parte di molti nativi hawaiani che ho potuto intervistare nei confronti del Council of Regency sono: 1) non aver coinvolto la popolazione nativa nell'elezione dei rappresentanti del governo; 2) utilizzare concetti occidentali come valore monetario e compensazione economica per le rivendicazioni. A queste accuse il Council risponde che nel primo caso, il loro kuleana di discendenti di famiglie di *ali'i* li ha chiamati a tutelare il *lahui* prendendosi la responsabilità di liberarli dal giogo straniero, nel secondo caso, rispondono che il Regno delle Hawaii aveva già scelto la via del riconoscimento internazionale attraverso trattati e nel dialogo diplomatico con gli altri regni/stati, stanno quindi semplicemente seguendo i "*footsteps of the ancestors*".

per la prima volta attorno al 508 dalla lex Salica, agli inizi del VII sec. da un'altra legge franca (lex Ribuaria) e più volte dalla lex Baiuvariorum (743-748). All'epoca dei Franchi il termine designava in particolare i beni fam. ereditari, distinti dai beni acquistati o ricevuti in feudo. Il concetto venne in seguito sempre più spesso applicato ai soli beni immobili, e l'allodio (al[l]odium) venne definito come una proprietà a pieno titolo, libera da oneri, in contrapposizione sempre più marcata al Feudo (beneficium, feudum) inteso come proprietà indiretta o mediata. Nei paesi a regime feudale generalizzato come la Francia e (dal 1066) l'Inghilterra, l'allodio praticamente non esisteva: la presunzione di diritto, basata sul principio del "nulle terre sans seigneur", escludeva la proprietà allodiale. Nell'Impero, viceversa, la Chiesa, la Nobiltà e successivamente anche le città possedevano diversi allodi: la città di Losanna, ad esempio, dall'896 fu un allodio del vescovo di Losanna. Anche la terra bonificata (Dissodamenti) era considerata allodio; l'imperatore, pertanto, non era il proprietario supremo dell'intero territorio imperiale. (fonte Dizionario storico della Svizzera

14.3 Forme di sovranità: un punto di vista nativo

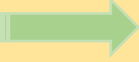
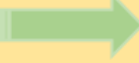
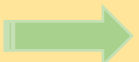
Da questa breve comparazione risultano evidenti i motivi per cui KHL e il Council of Regency non abbiano alcun dialogo, in quanto interpretano la storia in modo differente. Questo è naturalmente fonte di tensioni interne al Lāhui, la nazione hawaiana, che spesso si ritrova allo 'Iolani Palace per celebrare le feste nazionali (del Regno delle Hawaii) o per contestare i festeggiamenti dello stato occupante (Thanksgiving, Independence day, ecc.). Secondo Noelani Good-year Ka'ōpua: «Ka Lāhui Hawai'i and the Council of Regency, employ mutually exclusive interpretations of Hawaiian nationhood, one based on ethnic indigeneity and the other based on national identity» (Good-year Ka'ōpua 2011: 131). L'autrice afferma che nonostante gli sforzi per sensibilizzare l'opinione pubblica sull'ingiustizia subita dai Kānaka Maoli abbiano avuto alcuni successi, negli ultimi sedici anni sono stati ottenuti pochissimi risultati concreti dal punto di vista politico. «We still do not control our lands, the Crown and Government lands of the Hawaiian Kingdom that comprise nearly half the total land area in our archipelago». La studiosa nativa lamenta che l'attenzione verso le rivendicazioni legali per lo status politico del Regno non ha portato cambiamenti significativi nella vita quotidiana di Kānaka Maoli tantomeno ripristinato il controllo sulle terre nazionali; dando così voce a una parte del Lāhui, che anela a forme di appartenenza e autorità collettiva basate su pratiche culturali indigene piuttosto che paradigmi "iuriscentrici".

Proprio su questa linea di pensiero si collocano alcuni gruppi di sovranità che stanno portando avanti pratiche di "anarcha-indigenism" i quali, a loro detta, dovrebbero favorire la transizione in un futuro post imperialista. J. Kēhaulani Kauanui, antropologa Kanaka Maoli scrive nel suo testo *Paradoxes of Hawaiian Sovereignty*: «I argue that it is imperative to reconsider Hawaiian indigeneity as an epistemological resource for rethinking land, gender, sexuality, and the very concept of sovereignty toward selectively revitalizing Indigenous ontologies for the twenty-first century» (2018: 21). Su questi presupposti sta avendo luogo un'interessante discussione all'interno dei "Native studies" sul concetto di sovranità. Alcuni autori suggeriscono il completo abbandono del termine "sovranità" a causa delle sue radici occidentali mentre, altri, suggeriscono che il termine si sia modificato nel tempo. Se prima "sovranità" definiva il potere supremo di un corpo politico ora si è trasformato in un termine più inclusivo e malleabile, soprattutto in contesti nativi. Non mancano, in questo dibattito, coloro i quali suggeriscono un'aggettivazione al termine esistente teorizzando la "sovranità indigena" e distinguendola dal concetto occidentale di sovranità sottolineandone le differenze. Differenze che riguardano in primis il rapporto con il territorio e l'uso delle risorse. Infatti, un elemento in comune di molti gruppi di sovranità indigena è quella di immaginare la propria futura indipendenza politica demilitarizzata, ecosostenibile e non basata su relazioni di proprietà tra esseri umani e territorio. Inoltre, l'autorità su cui poggia le basi il concetto di sovranità indigena è la connessione con la terra, stesso concetto su cui si può affermare basarsi la sovranità vestfaliana. Tuttavia, la differenza tra queste due forme di sovranità è l'approccio al territorio: la "sovranità" riconosce la centralità della proprietà privata

per la realizzazione di una statualità, mentre la “sovranità indigena” sembra allontanarsene favorendo il concetto di tutela o *stewardship* del territorio. Aileen Moreton-Robinson, Presidente della facoltà di Indigenous Research and Engagement presso la Queensland University of Technology, scrive: «Our sovereignty is embodied, it is ontological (our being) and epistemological (our way of knowing), and it is grounded within complex relations derived from the intersubstantiation of ancestral beings, human and land» (Moreton-Robinson 2008:2). Secondo la studiosa australiana la sovranità indigena si differenzia dal concetto occidentale di sovranità poiché non si basa sul contratto sociale o sull'idea di un'unica autorità territoriale e tantomeno sul riconoscimento di diritti individuali. Taiaiake Alfred, professore ordinario di *Indigenous governance* e scienze politiche presso l'Università di Victoria, specializzato in studi sulla *governance* tradizionale e strategie di decolonizzazione, afferma che il concetto di sovranità è troppo distante dalle modalità di espressione politica indigena. «Thus, the common criteria of statehood – coercive force, control of the territory, population numbers, international recognition – come to dominate discussion of indigenous peoples' political goal as well» (Alfred 1999: 57 cit. in Kauanui 2008: 25). Secondo Alfred i popoli indigeni dovrebbero costruire società basate sulle rispettive tradizioni culturali, sottolineando il ruolo fondamentale della storia, dell'ecologica e della spiritualità nella rappresentazione delle forme di potere. Sulla medesima linea di pensiero si colloca nuovamente Good-year Ka'ōpua quando scrive: «We need to pay more attention to ways of enacting contemporary Hawaiian independence that are not solely based on Western statist forms. [...] The postcolonial world reminds us that political independence in and of itself will not automatically lead to a post-imperial future grounded in *aloha 'āina* a familial and mutually beneficial relationship with the land. » (2011: 135).

L'analisi del *kuleana* politico conclude il dialogo iniziato nei capitoli precedenti con la prospettiva del disorientamento proposta da Bruno Latour presentata durante un intervento intitolato *From the Anthropocene to the new Climatic Regime*³¹³ in cui, il pensatore ed antropologo francese, afferma che parlare di Antropocene significa occuparsi di un nuovo pianeta Terra visto come un attore attivo, ciò provoca un disorientamento negli esseri umani, che può essere analizzato, spiega Latour, attraverso tre aspetti: disorientamento nel tempo, nello spazio e in agency. Si è visto come la prassi indigena hawaiana risponda con azioni di responsabilizzazione storica al disorientamento temporale, con pratiche di responsabilizzazione ecologica al disorientamento spaziale e azioni di responsabilità politica al disorientamento in agency.

³¹³ Bruno Latour presented on "From the Anthropocene to the New Climatic Regime" at the RCC Lunchtime Colloquium on Thursday, 8 December, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=QP87xplj68k> (consultato 30 ottobre 2018)

Disorientamento secondo Latour	Risposta del sapere indigeno hawaiano	Responsabilità	Pratiche di Cultural Knowledge	Field
temporale		Storica per il passato	Re-claiming Places	'Iolani Palace
spaziale		Ecologica per il presente	Re-claiming Places	Mākua
in agency		Politica per il futuro	Re-claiming Sovereignty	International Arena

Queste tre risposte, del sapere indigeno hawaiano, riarticolarono il disorientamento teorizzato da Latour in opportunità di ri-orientamento attraverso pratiche che hanno aspetti in comune. Primo fra tutti: la concretezza delle pratiche di riorientamento che si traducono in rivendicazioni spaziali concrete, riappropriazione del palazzo 'Iolani e dei suoi giardini, della valle di Mākua e dei suoi luoghi sacri; e in azioni di rivendicazione politica nell'arena internazionale. Queste pratiche agiscono e modificano il territorio urbano e non.

Un membro di MM ha dichiarato: «we are prohibited from touching anything (from Mākua). Even when we are admiring the beauty of Mākua after the rains, it's still somebody else's green³¹⁴». È interessante notare come il controllo del territorio da parte dei militari trasformi, in questo caso la Valle, in un paesaggio diverso da quello che immagina di produrre un gruppo nativo. La frase "*it's still somebody else's green*" è significativa, denota un possesso un controllo, quel verde, nelle mani native si trasformerebbe in una moltitudine di voci, che hanno delle richieste e che, con le azioni umane, produrrebbero un paesaggio differente.

La seconda caratteristica che accomuna le tre forme di responsabilità è un debito e una dipendenza, sempre presenti, nei confronti dagli antenati, elemento essenziale dell'azione genealogica. Nella responsabilità storica si seguono le orme degli antenati, in quella ecologica si ascoltano i miti e i *mo'olelo* affidati al territorio per una riappropriazione dei luoghi sacri, e per la responsabilità politica il richiamo è agli antenati che hanno posto le basi e portato avanti un progetto politico, quello del Regno delle Hawaii.

La terza e ultima caratteristica comune è la riattivazione dei rapporti con il collettivo non umano che costituisce il paesaggio. Questa ritrovata relazione con un ambiente costituito da un collettivo senziente reclama a gran voce un riconoscimento del proprio ruolo attivo; che può essere tradotto in un riconoscimento di diritti non individuali ma collettivi oppure di un riconoscimento di prospettive

³¹⁴ Intervista Uncle Sparky, agosto 2017.

multiple nei confronti di una qualsiasi iniziativa. In questa prospettiva ogni elemento ha il proprio *kuleana* che deve essere in grado di esprimersi a seconda del suo *kulana*, posto o status.

Vedremo nel prossimo capitolo questa dinamica in pratica, discutendo del concetto di responsabilità nell'epoca dell'Antropocene e analizzando le risposte ecologiche della cultura hawaiana viste come propositi di nuovi orientamenti politici e sociali. La presa d'atto, centrale nel discorso antropologico sull'Antropocene, dell'ecosistema come non oggetto da dominare ma attore, ipercomplesso (Bruno Latour), che stabilisce relazioni dinamiche con le sue parti viventi apre la possibilità alle filosofie native (perché di questo si tratta) di presentare punti di vista multipli: quello amerindiano già analizzato da Viveiros de Castro, quello sudamericano dei diritti della natura, quello neozelandese del riconoscimento di status giuridico di persona agli elementi della natura e quello hawaiano che verrà analizzato, di proporre nuovi possibili orientamenti.

15. La Responsabilità nell'epoca dell'Antropocene: *"We are protectors not protestors"*

"For 25 years countless of people have stood in front of the United Nations climate conferences, asking our nation's leaders to stop the emissions. But, clearly, this has not worked since the emissions just continue to rise.

So, I will not ask them anything. Instead, I will ask the media to start treating the crisis as a crisis. Instead, I will ask the people around the world to realize that our political leaders have failed us. So, we have not come here to beg the world leaders to care for our future. They have ignored us in the past and they will ignore us again. We have come here to let them know that *change is coming* whether they like it or not. The people will rise to the challenge. And since our leaders are behaving like children, *we will have to take the responsibility* they should have taken long ago³¹⁵".

In questi giorni³¹⁶, mentre concludo il mio lavoro di scrittura, le principali testate giornalistiche riportano la notizia che, Greta Thunberg, sedicenne svedese, ispiratrice dello 'sciopero della scuola per il clima', è stata candidata per il Nobel per la Pace. Sempre in questo periodo si è svolta la Global Climate Strike For Future, il 15 marzo 2019, più di 1 milione di studenti nel mondo, dall'Australia e dalla Nuova Zelanda all'Asia, dall'Europa all'Africa, al Nord America e al Sud America, sono scesi in strada per chiedere ai governi un cambiamento delle politiche relative alla crisi ambientale che condizionerà la vita delle generazioni future. Il movimento nasce dalle azioni di una singola studentessa svedese, appunto Greta Thunberg, che l'anno scorso decise tutti i venerdì di saltare la scuola e scioperare davanti al Parlamento svedese: "I school striked for the climate. Why should I be studying for a future that soon may be no more, when no one is doing anything to save that future? And what is the point of learning facts when the most important facts clearly mean nothing to our society?³¹⁷".

Ho scelto di iniziare questo capitolo sulla responsabilità nell'epoca dell'Antropocene con le parole di Greta Thunberg poiché coincidono in modo semplice e chiaro con il messaggio ecologico della cultura nativa hawaiana, e di molte culture indigene: "è tempo di ricordare o di prendersi carico delle nostre responsabilità" - *we will have to take the responsibility*. Vine Deloria Jr. ci ricorda che: «Sacred places properly inform us that we are not larger than nature and that *we have responsibilities to the rest of the natural world* that transcend our own personal desires and wishes». (1992: 285) e per quanto riguarda la cultura nativa hawaiana, Leon No'eau Peralto: «If we continue to poison the *'āina* in which our genealogical trees are deeply rooted, our children and grandchildren will surely be confronted with a

³¹⁵ Transcript del discorso di Greta Thunberg alla United Nations climate conferences del dicembre 2018 (corsivo dell'autrice).

³¹⁶ 14 marzo 2019.

³¹⁷ School strike for climate - save the world by changing the rules, Greta Thunberg, TEDxStockholm 27 gennaio 2019, https://www.ted.com/talks/greta_thunberg_school_strike_for_climate_save_the_world_by_changing_the_rules/transcript, sito consolato in data 20 marzo 2019.

harsh reality. [...] In *neglecting our kuleana to mālama this 'āina*, we ultimately neglect our *kuleana* to the future generation of our Lāhui. *Our time of reconnection and renewal is upon us*» (2014: 241). È arrivato il tempo della presa di responsabilità nei confronti di quelle relazioni che una parte dell'umanità, ha tentato di negare creando regimi ecologici in cui l'uomo si illudeva di controllare, sfruttare e gestire a suo piacere la natura. Tuttavia, oggi sappiamo che l'essere umano è solo una delle componenti interconnesse del mondo in cui vive e non è nella posizione di esercitare alcun controllo. Eppure, il danno è stato fatto e nessuna compensazione economica può rispondere ai danni all'ecosistema, all'avvelenamento del terreno e all'inquinamento idrologico. La necessità quindi è quella di cambiare paradigma, di cambiare il modo in cui l'essere umano, nelle società industrializzate, vede sé stesso in relazione all'ambiente ed esprimere un nuovo regime ecologico che tenga a mente l'interconnessione e la partecipazione. Un regime in cui il concetto di responsabilità potrebbe aver un ruolo importante.

«To resolve the Anthropocene [...] we must also revise the ecological soundness of our political and economic practices and ideologies, establish a new understanding of the collective codetermination of human and other forms of life, and educate our species about its *newfound responsibilities for both the human world and the nonhuman earth*» (Arianne Conty 2016:19).

Il *kuleana*, elemento centrale della mia ricerca, è un concetto che dialoga con il senso di responsabilità nei confronti dell'ambiente, e questa responsabilità richiama questioni climatiche e ambientali molto attuali, un'attualità che prende il nome di Antropocene. Il termine fu proposto dal nobel per la chimica Paul Crutzen per indicare una nuova era geologica, successiva all'Olocene, in cui l'essere umano è diventato la principale forza geologica a plasmare il pianeta. "Antropocene" è il connubio di "essere umano" (*anthropos*) e "nuovo", "recente" (*kainos*), a suggerimento dell'inizio di una nuova era dominata dall'attività umana. Tuttavia, scrive Paolo Vignola «un primo significato filosofico dell'Antropocene risiede nella constatazione che il nostro essere divenuti agenti geologici, al punto da modificare la struttura della Terra, ponga radicalmente in questione la stessa dicotomia tra ambiente e società, tra ecologia ed economia e de facto quella tra natura e cultura» (2016: 81). In altre parole, il paradosso dell'Antropocene risulta nel riconoscere all'essere umano un ruolo di spicco nella geologia del pianeta mettendo in tal modo in crisi l'antropocentrismo che ha segnato lo sviluppo della società occidentale. L'Antropocene non svela la fine del pianeta, ma segnala la possibile fine dell'uomo come specie e ciò rende palese quanto l'esistenza dell'essere umano dipenda dalle relazioni con le entità non umane che popolano il pianeta: agenti atmosferici, animali, piante, montagne, fiumi, mari, spore e spiriti. Un'altra criticità del termine Antropocene è quella di attribuire la responsabilità di un cambiamento geofisico del pianeta a tutta l'umanità. Sappiamo, invece, che ad aver modificato il pianeta radicalmente, in un lasso di tempo molto breve rispetto ai tempi geologici, sono state le culture che hanno portato avanti la rivoluzione industriale e l'utilizzo delle armi di distruzione di massa e hanno scelto il capitalismo come regime geologico. Non è un caso se alcuni autori, come Jason Moore e Donna Haraway hanno proposto di ribattezzare l'Antropocene, "Capitalocene", richiamandosi naturalmente al capitalismo come

rapporto sociale e politico. Altri, come François Gemenne e Erik Swyngedouw hanno invece proposto il termine “Oligantropocene” per sottolineare il fatto che una buona parte dell’umanità è vittima e non agente del cambiamento planetario.

Se cerchiamo nel dizionario la parola “responsabilità” leggiamo: «1. l’essere responsabile: avere la responsabilità di..., 2. consapevolezza di dover rispondere degli effetti di azioni proprie o altrui, 3. l’azione concreta, l’impegno derivante da tale consapevolezza, 4. colpevolezza: assumersi la responsabilità di un accaduto; avere la responsabilità morale di un fatto, non esserne stato la causa materiale, ma averne moralmente la colpa³¹⁸». La parola “responsabilità” sembra essere caricata di due aspetti: 1) giuridico e 2) morale, il primo giudica il peso delle proprie azioni il secondo traduce la consapevolezza individuale delle proprie azioni.

Se guardiamo, invece, all’antropologia, scopriamo che la disciplina non si è tanto interessata al significato del termine “responsabilità”, quanto alla presenza nelle diverse culture di forme di responsabilità diverse, sottolineando come «responsabilità diretta e responsabilità collettiva non si escludono a vicenda, ma operano contemporaneamente a livelli sociali diversi» (Remotti, Fabietti 1997: 626). L’antropologia ha inoltre investigato i processi di attribuzione della responsabilità, dalle accuse di stregoneria (Evans-Pritchard 1937), alla composizione delle dispute e alla consultazione degli oracoli, individuando nell’analisi del linguaggio una componente di base. Sempre sul dizionario di antropologia alla voce responsabilità si legge: «Il senso più generale in cui il termine r. è stato impiegato è per sottolineare la dimensione attiva di costruzione e manipolazione dei significati culturali» (1997:627).

Eppure, se analizziamo l’etimologia del termine, scopriamo che responsabilità in italiano deriva dal latino *respònsus*, participio passato del verbo *respòndere*, “rispondere”. L’antropologia ci spiega che avere a che fare con la responsabilità significa analizzare la costruzione di significati culturali. In questo caso, la responsabilità si colloca, già da un punto di vista etimologico, in una dinamica relazionale: avere responsabilità vuol dire rispondere a qualcuno. Tala risposta viene veicolata in modi diversi a seconda delle culture, ma in ogni caso, significa dialogare con qualcuno o qualcosa. Secondo la filosofa Donna Haraway: «Scientists would have to accept their responsibilities, they would have to *become capable of responding*, would have to acknowledge that they have “*response-ability*”» (Latour 2017: 29). Quindi, la responsabilità consisterebbe nella “capacità” (*ability*) di “rispondere” (*response*). Secondo l’epistemologa nativa hawaiana Manu Aluli Meyer,³¹⁹ *aloha* è la pratica quotidiana del sentire le relazioni con gli altri, con gli elementi e con i luoghi che si visitano e si abitano, il *kuleana* (responsabilità) è prendersi carico di queste relazioni. In questa ricerca il termine “*kuleana*” è stato tradotto con responsabilità; tuttavia, si è sempre sottolineato come tale traduzione fosse limitativa, seppur

³¹⁸ Dizionario di Lingua Italiana Garzanti online: <https://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=responsabilit%C3%A0> (consultato in data 21 marzo 2019).

³¹⁹ Conversazione privata Honolulu 18 aprile 2018.

necessaria in quanto nel termine nativo si trovano diversi livelli di significato che spaziano da responsabilità a diritto, da obbligo a privilegio. Abbiamo visto come il *kuleana* sia costitutivo di una relazione di lunga data, e si manifesti nell'obbligo di cura e tutela, nei confronti del luogo, delle persone, degli animali e degli elementi con i quali si ha una relazione da molto tempo. Nel momento in cui fisicamente si mette piede in un luogo, "you step in someone's *kuleana*³²⁰": il *kuleana* mappa tutto il territorio terrestre, marino e atmosferico delle isole Hawaii e, non a caso, come abbiamo visto il termine è stato utilizzato a metà del 1800 per indicare i primi titoli di "semi" proprietà, *kuleana award* appunto. L'ambiente è una mappa di *kuleana* che s'intrecciano, s'incontrano e scontrano; una mappa di numerose responsabilità individuali che unendosi ricoprono tutto il territorio in una responsabilità collettiva condivisa, anche se agita da ognuno in modo diverso per tutelare l'ambiente, le risorse e gli esseri viventi e non che vi risiedono. Potremmo spingerci ad affermare che il *kuleana* sia uno stato d'intimità con (*āina*) l'ambiente, miriadi responsabilità a carico di tutti gli esseri anche i non umani. Questa relazione ha due variabili: la posizionalità e la relazionalità; ciò significa che il *kuleana* non è statico e monotono, ma cambia e si modula a seconda di dove ci si trovi e con chi. Secondo Jamaica Heolimeleikalani Osorio la pratica del *kuleana* è trasformativa ed è una caratteristica dei *kama'āina* termine che viene tradotto come "nativo", "figlio della terra", "cittadino". Il concetto di *kama'āina* non rappresenta un'identità, ma una relazione che si costruisce attraverso la conoscenza dei nomi dei luoghi e del collettivo umano e non umano che li abita, i nomi dei venti, delle spiagge, i ritmi e le abitudini degli animali e delle persone, i miti, le storie sacre, i *mo'olelo*. Scrive Leon No'eau Peralto: «Both the Mauna (mountain) and Kanaka are instilled, at birth, with particular *kuleana* to each other. This relationship is reciprocal, and its sanctity requires continual maintenance in order to remain *pono*, or balanced» (2014:234).

In base a questi presupposti, parlare di Antropocene alle Hawaii cambia le prospettive e le risposte che la cultura fornisce pensando questa nuova era. Il *kuleana* è una forza, una relazione che richiede una risposta alla domanda: "what are you going to stand up for?" (Nainoa Thomson) "what do you want to do for the 'āina?" (Manu Aluli Meyer). La risposta prenderà forma dopo aver negoziato la propria posizione con la genealogia personale, con la storia individuale e con il luogo a cui si appartiene o dove si vive. Il problema principale con la traduzione del termine "*kuleana*" si radica nel concetto di responsabilità per come esso è sagomato dalla cultura europea e statunitense. Il significato veicolato dal termine *kuleana* è quello della responsabilità individuale nei confronti delle relazioni che al contempo concorrono a definire il singolo; mentre la "responsabilità", comunemente concepita nella cultura occidentale, è la responsabilità legale, l'obbligo di rispondere delle proprie azioni o quelle altrui. Vi è un aspetto etico che non può qui essere ignorato, ossia la differenza principale, almeno in italiano, è quella di enfatizzare la responsabilità dell'io, solitario, spostato e spogliato delle sue relazioni. In inglese, invece, sembra che questa sfumatura semantica si possa ottenere nella differenza tra *responsibility* "the state or fact of

³²⁰ Appunti di campo 17 maggio 2017.

having a duty to deal with something or of having control over someone” (Oxford Dictionary) da un lato, e *liability* o *accountability* “responsabilità giuridica” del singolo dall’altra.

I Kānaka Maoli hanno la consapevolezza di agire in un tempo sia geologico che genealogico: questo approccio permette loro di vivere in un flusso storico continuo in cui il futuro è un regno che abitano da migliaia di anni. Da tale posizionamento nei confronti del tempo e della Terra nasce l’espressione da cui questo capitolo prende il titolo - “we are protectors not protestors” - utilizzata dai *o kia’i mauna*, “i guardiani della montagna”. Si tratta di un gruppo di nativi e non che lotta contro la costruzione del Thirty Meter Telescope (TMT) sul monte Mauna Kea: un osservatorio astronomico dotato di un “telescopio estremamente grande”. Dall’ottobre del 2014 membri della comunità indegna hanno iniziato a bloccare l’accesso alla montagna, con l’istituzione del *Aloha CheckPoint* e con manifestazioni di disobbedienza civile che hanno portato a numerosi arresti e all’occupazione di varie aree, arrivando alla corte suprema nel giugno 2017. «*A kapu aloha*—a philosophy and practice of nonviolent engagement— guided the Aloha Checkpoint and the associated activism on the mauna» (Good-year Ka’ōpua 2017:190). Il Mauna Kea non è soltanto uno dei luoghi più sacri dell’isola, considerato l’ombelico della creazione dell’arcipelago, ma è anche un *kapu aloha* un luogo da proteggere. Il Mauna Kea è considerato *kapu*, essendo fonte di *mana* ossia “fonte di vita”, per questo nella tradizione hawaiana ne veniva interdetto lo sfruttamento illimitato. L’interesse antropologico per questo caso nasce proprio dalla re-istituzione del sistema dei *kapu* da parte dei gruppi Kanaka Maoli. Il *kapu* si risemantizza veicolando, oggi, un divieto di tipo ambientale. Infatti, un *kapu* è sempre una risorsa, in particolare, nel caso del Manua Kea i ghiacciai che ricoprono la sommità del vulcano sono la principale risorsa idrica dell’isola. «We know that the Mauna could shake her shoulders and throw these telescopes off. We don’t fight for the life of the Mauna, for the Mauna will live far beyond us; we are grateful to celebrate our connection to the Mauna in this way, to remember that we are the Mauna. And so protectors remember and renew connections, inviting others to come join us. Resurgent Indigenous futures beckon» (Goodyear 2017: 192). Quello dei *o kia’i mauna* non è un caso isolato, ma si lega a una rete di rivendicazioni “eco-culturali” globali: i *water protectors* a Standing Rock in South Dakota negli Stati Uniti, i *river protectors* del fiume Whanganui in Nuova Zelanda, il *buon vivir* pratica ambientale difesa dalle popolazioni indigene della Bolivia e dell’Ecuador; tutti questi gruppi richiamano l’attenzione al ruolo dei popoli indigeni e dei saperi locali per una gestione efficace delle risorse naturali.



Imm: (Sx) *Mana wahine o kia'i mauna*, foto di Candice Fujikane 2017, (dx) *o kia'i mauna* 2018, foto Hawaiiinewsnow.

15.1 “*To island the world*”: il ruolo dei limiti

L'Antropocene ci obbliga a un ripensamento del ruolo dell'essere umano e a una rivalutazione delle relazioni con il collettivo umano e non che costituiscono la nostra realtà. Adriano Favole scrive: «(“natura”) è un concetto di cui siamo sempre più insoddisfatti. La “natura”, se intesa come ambito totalmente “altro” dalla cultura (e viceversa) è un'eredità cartesiana che oggi vacilla, da molti punti di vista (Favole 2018: 117). Mentre Bruno Latour afferma, “Dieu merci, la nature va mourir” (1999:42): il concetto di natura che raccoglieva l'idea di una materia inerte, che una parte dell'umanità credeva di poter controllare sta morendo; al suo posto è sopraggiunta la consapevolezza che la Terra e tutti gli elementi che vi partecipano siano vivi, interagiscano e rispondano alle azioni umane. “La terra sta tremando sotto i nostri piedi”, non si tratta di un'espressione letterale o metaforica, la terra sta tremando davvero! Tuttavia, continuiamo a non voler affrontare e guardare la realtà, ricorriamo a meccanismi, come quello del “capro espiatorio”, caro da sempre all'umanità, ma incapace, in questa situazione, di elaborare una nuova, ed estremamente necessaria, relazionalità con il collettivo non umano che ci circonda. Un esempio di questo atteggiamento è il rapporto con la nuova “dimensione atmosferica” (Van Aken: 2018). Il clima sembra essere diventato uno sconosciuto con una soggettività che sfugge al nostro controllo: trasformato in un nemico il clima oggi ci attacca con “bombe d'acqua”, “cicloni mediterranei”, “sciabolate artiche” e “giorni di caldo tropicale”. Non riuscendo a pensare di poter riconoscere agentività al di fuori del mondo umano, non riusciamo a pensare la relazione con gli eventi atmosferici, le relazioni con i minerali e il rapporto che ci lega ai gas dell'atmosfera; forse perché ci manca la pratica, ma anche la terminologia per pensare a queste relazioni. Termini e pratiche che invece incontriamo spesso nelle culture indigene, attraverso le etnografie di numerosi autori che si stanno occupando di queste tematiche. Una delle difficoltà che personalmente ho incontrato nell'elaborazione dei dati etnografici è stata la traduzione di termini hawaiani riferiti all'ambiente e alle relazioni ecologiche, in quanto manca la controparte in italiano o in inglese. Questa mancanza di un lessico,

prodotta dall'aver dimenticato di vivere in un mondo brulicante di interconnessioni si traduce nella mancanza della consapevolezza del ruolo dei limiti. Siamo quotidianamente invitati da brand sportivi e non solo a superare i limiti, guardare oltre, sognare in grande: "No limits world", "over the limits", "Just do it", "Better your best" sono solo alcuni esempi. Il mondo occidentale, in particolare, celebra la dismisura in primis per un'idea ormai obsoleta di progresso e in seconda battuta perché non ci si relaziona con il *landscape*, visto ancora come inerte e inattivo; mentre instaurare e vivere delle relazioni reciproche con l'ambiente aiuta a vedere, capire e accettare i limiti.

«Il progetto moderno è stato caratterizzato dalla progressiva rottura di limiti di vario tipo. Limiti geografici, con il passaggio delle Colonne d'Ercole; limiti cosmologici, con la rottura del sistema di sfere concentriche del cosmo tolemaico; limiti politici, con la soppressione delle gerarchie fra razze, classi sociali, di genere e sesso» (Guariento 2016 :19).

I limiti sono, invece, parte integrante della dimensione della visione del mondo insulare; secondo Ramsay Taum, «being an islander I know that there is a difference between island thinking and continental thinking, and it is all about *acknowledgement of what our limits are*, "how far can we go?" I found out that when I am on a continent there is a tendency for people to think that there is an "away", you can go away somewhere, you can send things away, you can throw trash away, but on an island, there is no "away", **everything is there**. And if you put it in the ocean it comes back³²¹». Una visione dove circolarità, interrelazione e interdipendenza articolano la rappresentazione dello spazio marino e terrestre, dove luoghi quali: la spiaggia, le montagne e la barriera corallina fungono da limite e al contempo da possibilità.

Quello che dice Kumu Taum è una risposta antica ad un problema moderno; i modelli locali di relazione ambientale e le conoscenze native riconoscono l'aspetto intuitivo della relazione con la terra, il mare e il *landscape*. Nella cultura nativa hawaiana, come in molte altri saperi locali, la responsabilità ecologica poggia le proprie basi sulla consapevolezza che esistono dei limiti, e che questi sono in continua negoziazione nella relazione con il luogo. In base alla conversazione sopra riportata possiamo quindi distinguere un pensiero "continentale" e uno "insulare", che si differenziano nel rapporto con i limiti. Il pensiero insulare si domanda quanto si possa andare verso un "oltre" definito geograficamente, quanto posso allontanarmi dall'isola, quanta acqua dolce posso consumare, e via dicendo. Mentre, il pensiero continentale valuta sempre la possibilità di un "altrove" dove poter andare o dove liberarsi di ciò che non serve più, nel pensiero insulare questo altrove non s'incontra, vi è solo un "oltre" conosciuto e il cui superamento ha delle conseguenze.

L'epoca dell'Antropocene richiede di ricordare il ruolo dei limiti e di conseguenza costruire nuovi confini ontologici; alcune studiose, - Eleanor Sterling, Teresa K. Teaiwa - hanno presentato in discipline diverse

³²¹ 16 aprile 2017 appunti dell'incontro con Kumu Ramsay Taum, Honolulu.

una possibile risposta al bisogno di limiti, proponendo di cambiare il modo in cui ci si relaziona con il pianeta: “*we need to islander our planet*³²²” (Eleanor Sterling), “We have to learn how *to island the world* – how to behave as if we were all living on an island³²³” (Teresia K. Teaiwa). *To island the world*, è un concetto relazionale-cognitivo che sagoma il rapporto con lo spazio e con le scelte ecologiche/economiche. «With increasing interdependencies linking distant communities, the world is becoming a kind of global *island*, and like any *island*, the survival of its people rests on how well you manage your resources» (Ledward 2013: 36). La sostenibilità non è un concetto nuovo per la dimensione insulare, gli arcipelaghi seppur connessi sono comunque circondati da miglia oceaniche, corridoi, certo, precorribili, ma in periodi lunghi, questo porta ad una dipendenza dalle risorse a disposizione. La dimensione insulare instaura un dialogo continuo tra passato, presente e futuro sulla centralità delle conseguenze, a lungo termine, delle scelte e delle azioni attuali.

Imparare a vivere come se si vivesse su di un’isola significa avere la consapevolezza che le risorse sono limitate, significa una progettualità diversa: se si costruisce qualcosa deve essere biodegradabile oppure durare a lungo e poter essere riparato. Passiamo dall’epopea della frontiera (come mito americano dell’assenza di limiti) al “*to island the world*” polinesiano. Non è un caso che nella cultura giapponese, anch’essa insulare, esista il concetto di *Kintsugi*, “l’arte di aggiustare” o riparare, dal giapponese *kin* 金 (oro) e *tsugi* 継ぎ (riparare) una tecnica artistica giapponese nata alla fine del 1400 con la quale si utilizza l’oro – o un altro metallo – per saldare insieme frammenti di un oggetto rotto, di solito una tazza, in quanto l’utilizzo prolungato valorizza un oggetto riconoscendogli una storia. *To island the world* non può essere interpretato come il semplice monito “nulla si butta”, significa sviluppare un rapporto di conoscenza e frequentazione con un territorio che porti alla consapevolezza dei limiti di quel particolare ambiente. *To island* è riconoscere un’agentività al territorio costruito e coltivato, un territorio che “risponde” al collettivo umano, anche dopo essere stato occupato, smembrato e riassembleto; è la toponomastica a custodire la mappa dei luoghi di responsabilità, in un triangolo inestricabile tra terra-politica-parentela. Avere un *kuleana* alle Hawaii significa quindi prendersi cura di un territorio e di tutti gli elementi che lo costituiscono in un rapporto tra soggetti *agenti*, o come direbbe Latour *attanti*.

La cultura hawaiana insulare aveva sviluppato un corpo di leggi che prendevano il nome di *kānāwai*, parola ancora oggi utilizzata per “legge”; tuttavia, la traduzione letterale è “appartenenza alle acque”. Alcuni studiosi nativi hawaiani (Stacy L. Kamehiro 2009; Kamanamaikalani Beamer 2014) concordano nell’affermare che le prime leggi o regole degli antichi hawaiani siano state quelle relative alla regolamentazione dell’acqua. Questa prospettiva viene supportata dall’utilizzo ancora oggi,

³²² Appunti personali durante la 7th International Conference on Environmental Future Humans and Island Environments, University of Hawai’i at Mānoa, 16 – 20 April 2018, Honolulu.

³²³ Ibid.

nell'hawaiano moderno, di termini come *waiwai* ossia "acqua dolce" ripetuta due volte, che può essere tradotto con *wealth* "benessere". La legge aborigena hawaiana si fondava sul riconoscimento che gli esseri umani, nel lungo periodo, non avrebbero potuto prosperare a meno che non imparassero a regolarsi conoscendo i limiti geografici, idrici, terrestri e marini, i limiti di produzione e spirituali delle loro isole, appunto "*to islander*". Conoscere i limiti vuole dire conoscere la geografia kanaka, interpretare territorio e risorse attraverso valori culturali che racchiudono nella toponomastica e nella morfologia le indicazioni sulle risorse e sugli spiriti di ogni luogo, assegnando la massima priorità al benessere del territorio nel riconoscimento che da esso derivi il benessere della collettività. Questa conoscenza profonda delle caratteristiche di un luogo, compresi i limiti, è alla base del senso di appartenenza, *to belong*.

Nella retorica globale dell'appartenenza ad un luogo la specificità regionale dell'Oceania viene declinata in un senso di appartenenza non ad un'isola, ma a un "territorio-isola", che elude il concetto di nazionalismo, di collettivismo e di proprietà individuale. Cosa significa "*insularizzare*" un territorio? «As islanders we have learned that when we think about our island in the middle of the sea, we are actually sitting on a much bigger island called Earth, it has the same characteristic of the island we live on. In the island world view we were never really isolated, in pacific island's view our prospective work in a different way compared to continental's world view. In the continent they say "*I think therefore I am*", our elders look at it from a different prospective and they said: "*I belong therefore I am*". It is the sense of belonging versus the need for belongings. This tied us back to our places³²⁴».

Ciò che crea un senso di appartenenza al territorio insulare è una prospettiva globale in cui sono il luogo e le relazioni che permettono di riconoscersi parte di un ecosistema complesso e dipendente a definire il ruolo e le responsabilità di ciascuno, potremmo dire a dare senso al mondo. Quindi non "*cogito ergo sum*", ma "*appartengo quindi esisto*", un legame che permette, ovunque ci si trovi nel mondo, di avere consapevolezza del luogo di provenienza. Una consapevolezza che permette di esprimere grande sicurezza nella mobilità poiché sapendo di appartenere si comprende chi si è, in quanto parte di un luogo che è parte di sé: "*we are places*". L'aspetto interessante di questa sfumatura dell'appartenenza è che non si appartiene a un gruppo umano (a cui viene riconosciuta una presunta identità), ma a un insieme di relazioni. «*Aloha* has been a synonym for Hawaiian epistemology, or Hawaiian philosophy of knowledge, because *aloha* is the center of our culture. It's not even a philosophy. It's not a religion. It's our center. It's our cultural norm. When you make love the normative expression of a culture, those principles are shaped therefore by your geography, by the energy of your location in the world. Hawaii allows us to have that understanding because of our geography, of our location. But it's connected to old principles around the planet³²⁵» (Manu Aluli Meyer 2016). Da questo legame di reciprocità "ontologica"

³²⁴ Intervista Kumu Ramsay Taum 5 aprile 2018.

³²⁵ Interviews and Articles: Awakin Call with Manulani Aluli Meyer by , Dec 16, 2017
<http://www.conversations.org/story.php?sid=565> visitato in data 23 marzo 2019.

nasce il senso di responsabilità (*kuleana*). Bruno Latour in “Tracciare la rotta” scrive: «Appartenere ad un suolo, volere restarci, mantenere la cura di una terra, attaccarsi ad essa è diventato reazionario, solo per contrasto rispetto alla fuga in avanti imposta dalla modernizzazione. La negoziazione tra i fattori Locale e del Terrestre deve vertere sull’importanza, sulla legittimità e anche sulla necessità dell’appartenenza al suolo» (Latour 2017: 71). Secondo Alexander Mawyer «We all embody places, our body and culture makes us sense the places³²⁶» (Alexander Mawyer). Secondo l’antropologa nativa Lynette Cruz le isole sono luoghi dove il *place making* si amplifica non si disperde, e dove l’orientamento nativo è lo strumento di comprensione dell’organizzazione spaziale, “re-claiming places and sense of place go together³²⁷”. «From a sense of place grows a sense of *kuleana* (responsibility)» (Kana’iaupuni, Malone 2006: 298).

15.2 “Saperi” Indigeni e Antropocene

«As Hawaiians we have a powerful kinship to the *’āina*. This familiar connection that continually reminds us of our *kuleana* (responsibility) to each other and to the planet. [...] *’Āina* based learning speak directly to stewardship, ecological literacy and Hawai’i potential role as a sustainability leader for tomorrow’s world» (Ledward 2013: 35).

Parlare di Antropocene alle Hawaii significa entrare nella dimensione geo-politica della sovranità, i discorsi sulla sostenibilità e sulla relazione con il collettivo non umano riguardano, sempre, chi ha diritto di prendere decisioni in merito alla gestione di un territorio e come queste decisioni vengano articolate in un dialogo di reciproco ascolto tra esseri umani e territorio. Questo approccio è comune anche ad altre realtà del Pacifico, come dimostra il lavoro di Vilisoni Hereniko, antropologo, drammaturgo e regista figiano nel film: “The Land Has Eyes” (*Pear ta ma ’on maf* in Rotuman) e nel un *visual-poem* intitolato “Let the Mountain Speak”, si interroga sulla relazione e sull’agentività riconosciuta dalle culture native rispettivamente: alla terra e a una montagna. Secondo Manu Aluli Meyer, epistemologa nativa hawaiana, «What we need to do now is to go ancient systems again, Indigenous ideas are needed on the planet, because they are different way of seeing, a different empirical understanding of the world shape by culture. *Indigenous sensibilities* are needed on the planet³²⁸». L’invito è quello di rivolgersi al sapere e alla sensibilità nativa nei confronti del pianeta, tradotta in quel dialogo, in quel riconoscimento della concretezza delle relazioni extra umane. Sembra essere della medesima opinione anche Bruno Latour quando afferma in *Facing Gaia*: «This is what it means to live in the Anthropocene: “*sensitivity*” is a term that is applied to all the actors capable of spreading their sensors a little farther and making others feel that the consequences of their actions are going to fall back on them, come to haunt them» (Latour 2017: 141). Sempre Latour in *Tracciare la rotta* scrive che le pratiche ecologiche dei popoli

³²⁶ Alexander Mawyer conferenza del 24 febbraio 2018 presso University of Hawai’i at Mānoa.

³²⁷ Intervista Lynette Cruz 8 febbraio 2018.

³²⁸ Conversazione privata del 27 maggio 2017, Honolulu.

indigeni diventano oggi modelli preziosi per sapere come proseguire in futuro (2017:98). Un futuro che molti studiosi Kanaka Maoli articolano in un dialogo continuo con il passato terrestre: «We are trying to get people back to the right timescale, so that they can understand how they are connected and what is to come . . . we are operating on geological and genealogical time. [...] The future is a realm we have inhabited for thousands of years». (Bryan Kamaoli Kuwada, “We Live in the Future. Come Join Us” cit. in Goodyear- Ka’ōpua 2017: 184).

Quello che è interessante sottolineare è la capacità delle culture native di vedere i cambiamenti ambientali in una prospettiva che tiene insieme il futuro e il passato, grazie alle storie sacre, ai *mo’olelo* che possono essere considerati delle raccolte di dati ambientali e idrologici e delle sinossi geologiche. «Indigenous peoples are symptoms oriented not cause oriented, look at yourself it is your responsibility, not your liability³²⁹». Se parliamo di Antropocene e cambiamenti climatici, il dibattito internazionale riguarda spesso chi sia responsabile, chi abbia causato questa situazione. In base ai dati raccolti sul campo credo di poter affermare che la cultura nativa hawaiana sia più interessata alla soluzione del problema piuttosto che alla causa. I membri nativi delle associazioni con cui ho lavorato erano concordi nell’affermare che non fosse cambiato solo il clima, ma il comportamento della vita del pianeta che influenza animali, piante, clima e società. I popoli del Pacifico si sono sempre adattati ai cambiamenti, climatici e non solo; il problema odierno è dato dall’intensità e dalla rapidità di questo cambiamento. Un giorno un amico mi disse di osservare le colline davanti alla casa che affittavo a O’ahu. Erano le classiche colline della morfologia hawaiana che seguono un moto ondulatorio, una collina che scende in una valle dalla quale nasce un’altra collina e poi un’altra valle e via proseguendo, la cima di ogni collina era ricoperta di case, ville fino al limite del canyon. Mi disse: “quelle non sono colline hawaiane, sono colline californiane, gli hawaiani non avrebbero mai pensato di abitare lassù, ma nelle valli dove si potevano coltivare i giardini e gli orti e dove l’acqua si raccoglie³³⁰”. Le influenze che trasformano un luogo, come le colline dell’esempio, sono il risultato dell’introduzione di un regime ecologico che nasce da un territorio continentale non insulare. Il ragionamento Kanaka Maoli in merito all’Antropocene e i cambiamenti climatici è semplice: “Se cambia il clima e la terra, cambiamo anche noi”, ossia la percezione della propria identità cambia poiché la Terra cambia, l’ambiente cambia e quindi anche l’uomo, che è interconnesso ad essi, cambia. In fondo questo è il significato di *to belong* “appartenere”. Forse la principale lezione che si può apprendere dai popoli indigeni è quella d’imparare a gestire ecologicamente il rapporto con il tempo - il passato, il presente e il futuro - riconoscendo una responsabilità attiva, mutevole e in continua negoziazione nel rapporto con l’ambiente interpretato come una collettività di attanti.

³²⁹ Intervista Kumu Ramsay Taum, 5 aprile 2018.

³³⁰ Conversazione privata 3 marzo 2018, Kahala.

Questa gestione ecologica del tempo viene veicolata e tradotta con l'espressione: *Aloha 'āina* alle Hawaii. Secondo Kamanamaikalani Beamer «The concept of Aloha 'Āina is holistic. While environmentalists and conservationists often advocate for nature as an entity distinct and separated from human culture, and social justice movements are not usually concerned with ecological health, Aloha 'Āina links social, cultural and ecological justice» (2014: 13). Per il geografo Kanaka Maoli Beamer, il concetto di *Aloha 'Āina* è un concetto che unisce cultura ed ecosistema. *Aloha 'Āina* è un valore fondamentale nella cultura hawaiana di oggi, tuttavia, viene spesso tradotto come “amore per la terra”, espressione che non rende giustizia allo spessore etico ed ecologico che racchiude quest'espressione, attraverso la quale la terra assume il valore di memoria storica ed ecologica³³¹. *Aloha 'Āina* non è solo amore per la terra, ma amore per la terra che ricollega alla cultura, alla storia e alle tradizioni, è un riconoscimento del ruolo centrale delle relazioni sociali nella cultura. Queste relazioni sono regolate dal rispetto reciproco del *kuleana* individuale di ogni elemento, umano e non, parte del sistema Terra. Oggi, appare evidente che nel rapporto con il mondo naturale l'essere umano abbia dimenticato le proprie responsabilità. I gruppi coinvolti nella pratica culturale del *re-claiming places* a 'Iolani Palace, Mākuā e in centinaia di altri siti alle Hawaii rispondono al disorientamento causato dall'Antropocene con il recupero delle proprie responsabilità, attraverso azioni concrete, che diventano pratiche di resistenza e rivendicazione politica. «At the heart of movements for 'āina and ea are Kanaka Maoli asserting our rights and responsibilities inherent in our relationship to this 'āina and understanding our *kuleana* to Hawai'i» (Kanahele 2014: 350).

Prendersi carico delle responsabilità inscritte nella relazione con "*āina*", alle Hawaii, significa accettare il *kuleana* nei confronti delle Hawaii, ci dice Kanahele. Tuttavia, questa dimensione implica una visione collettiva e una collaborazione comunitaria, appartenere ad un luogo, riconoscere le responsabilità verso quel luogo, entrare in rapporto dialogico con un luogo vuol dire anche appartenere ad una comunità. Secondo Aunty Lynette: «To belong to a place means to belong to a community, but first we have to define what is a community. To me a community is the island³³²». Da un punto di vista nativo, la comunità è la naturale estensione della famiglia, è un campo di reciprocità. «We are responsible to our community, our land, and our language because we are those things. It is impossible to separate one from the other. We are the land, the language, and community collectively» (Nāone 2008: 329). Questo è un passaggio importante: la definizione di sé stessi è innegabilmente legata al proprio “luogo”: *He Hawai'i au* “Io sono Hawai'i”, significa letteralmente sono la terra (*'āina*), sono l'isola dove sono nato, indistintamente dal fatto che io vi abiti o meno. Riconoscersi parte di una comunità che condivide la consapevolezza di essere un'isola instaura una logica relazionale che ha bisogno di punti di riferimento. La metafora della rete da pesca mi ha aiutato a comprendere il senso di dipendenza ma anche la forza del legame tra gli elementi di questa comunità. Tutti i nodi della rete da pesca sono gli elementi che

³³¹ Come già analizzato nel capitolo: Passati Implausibili, La nascita di Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i.

³³² Intervista 9 marzo 2018, Makaha.

costituiscono una comunità composta da umani e non umani, viventi e non viventi, ogni nodo è legato, ma ha anche un suo spazio d'azione.

Il *kuleana* dell'ultimo viaggio intorno al mondo della canoa (*va'a*) Hōkūle'a era: *Mālama Honua* "prenderci cura dell'isola Terra", un messaggio di responsabilità che la canoa a doppio bilanciere ha condiviso con il pianeta. *Mālama Honua*, diventa allora *mālama Fenua* (Terra) a Tahiti e *mālama Moana* (Oceano profondo e remoto) in tutto l'oceano Pacifico; è l'oceano ciò che unisce le popolazioni del Pacifico, prendersi la responsabilità del comune oceano significa ridefinire la propria identità culturale e condividere un'etica ecologica.

15.3 "Saperi" Indigeni e Cambiamenti Climatici: "*Tutu is coming home*"

L'Oceano non è solo la principale via di comunicazione, che ha collegato in passato e sta ricollegando nel presente i popoli del triangolo polinesiano, i quali si riconoscono oggi come cittadini di un territorio fatto di isole chiamato Blue Continent; l'oceano è anche il principale produttore di ossigeno del pianeta. Secondo Nainoa Thomson, navigatore della canoa Hōkūle'a «Breathing is at risk! Four out of five breaths that we take come from the ocean³³³». L'ossigeno è l'elemento che costituisce il 21 % dell'atmosfera terrestre; tuttavia pochi sanno che la maggior parte dell'ossigeno che respiriamo proviene da organismi marini. «Phytoplankton are among the most important life-forms on Earth: they produce as much oxygen as all the rainforests and land plants put together and absorb carbon dioxide since three billion years slowing down the climate change³³⁴» (Borgnino 2019). «Phytoplankton is considered to be responsible for half of the oxygen produce on the planet» (Field, Behrenfeld, Randerson, Falkowski 1998).

La metà dell'ossigeno che respiriamo proviene dagli organismi fotosintetici marini, come il fitoplancton e le alghe marine, i quali, usando anidride carbonica ed energia solare producono ossigeno in un processo di fotosintesi marino. Per mezzo della luce solare l'anidride carbonica viene convertita in ossigeno dalla componente fotosintetica del plancton: il fitoplancton, composto da microrganismi tra cui: diatomee, cianobatteri, dinoflagellati e coccolitofori. È a questi microrganismi che va riconosciuta la produzione del 50 % dell'ossigeno nell'atmosfera. Quale rapporto hanno le culture con l'ossigeno? Come viene veicolato ed elaborato il rapporto tra il collettivo umano e il fitoplancton? oppure con l'atmosfera? Queste sono domande che non vengono mai poste quando si parla di cambi climatici. Tuttavia, alle

³³³ Discorso di Nainoa Thomson all'arrivo dell' Hōkūle'a a Honolulu il 24 giugno 2017.

³³⁴ Borgnino Matteo, *Dynamics of Active Particles in Turbulent Flows* Tesi di Dottorato in Scienze della Natura e Tecnologie Innovative Indirizzo di Fisica ed Astrofisica, Università degli Studi di Torino, 2019.

Hawaii, queste sono domande che sono già state sottoposte ad una elaborazione culturale e a cui è stata data una risposta parecchi secoli fa. Bruno Latour scrive: «Se la composizione dell'aria che respiriamo dipende dagli esseri viventi, l'aria non è più l'ambiente nel quale i viventi si collocano o in cui evolverebbero, ma, in parte, il risultato del loro agire. In altri termini, non ci sono da un lato degli organismi e dall'altro un ambiente, ma una sovrapposizione di reciproci aggiustamenti. *L'azione è ridistribuita*» (Latour 2017: 99).

«Emanuela: You said that we are all connected, but where does this connection come from? Ramsay: What connect us is the air! The common air that we all share, common to humans, animals, plants, rocks ect. When we (Kānaka) *honi*³³⁵ we share the same air that connect us with everything, we cannot keep it in, we cannot steel it a way, we need to always give back. We cannot keep it out! It is a relationship it is in you, you are in it³³⁶». Ciò che collega i Kānaka Maoli a Mākuā è l'aria, ciò che li collega con i cianobatteri è l'aria, ciò che li collega con il collettivo umano e non è l'aria. Secondo la cultura hawaiana, il concetto di *Aloha 'āina* collega il *landscape* ai suoi elementi umani e non, viventi e non in uno spazio condiviso dove l'elemento principale che connette è l'aria. Quella con l'atmosfera è una relazione culturale in cui non vi è un dentro e un fuori, ma vi è partecipazione, connessione, è una propagazione di reciprocità che si traduce in responsabilità multiple, "*l'azione ridistribuita*" secondo Latour. «Oxygen is there not simply as a component of the environment but as the *extended consequence* of an event continued to our day by the proliferation of organism» (2017:105). Il *kuleana* è un potente strumento culturale che permette ai Kanaka Maoli di riconoscere la posizione (*kulana*) e la responsabilità (*kuleana*) del fitoplancton nei rapporti reciproci sul pianeta. Evidentemente un Kānaka Maoli non userebbe queste parole per descrivere il ruolo del *kuleana*, come abbiamo visto; tuttavia questa è la lezione che possiamo apprendere dalla cultura nativa hawaiana che non a caso utilizza la parola "respiro", *ea* anche per indicare il concetto di sovranità. Goodyear-Ka'ōpua definisce *ea* come l'ambiente naturale in cui gli esseri umani e non prosperano; un qualcosa di essenziale per la sopravvivenza, ciò che unisce nell'interdipendenza reciproca tutte le forme di vita, *ea* è indispensabile per l'esistenza della vita come l'indipendenza politica è essenziale per il benessere del popolo hawaiano.

L'isola di Hawai'i ospita sul Mauna Loa, il più grande vulcano attivo del mondo, l'Atmospheric Baseline Observatory, una struttura di ricerca atmosferica che monitora e raccoglie dal 1950 i dati relativi al cambiamento atmosferico planetario, in particolare l'andamento globale della concentrazione di CO₂. È curioso pensare che proprio alle Hawaii, dove vi è questa consapevolezza ecologica, alla base dei principali movimenti di rivendicazione come la lotta contro la costruzione del TMT sul vulcano vicino al Mauna Loa, il Mauna Kea, vi sia uno dei più importanti laboratori dei reading di anidride carbonica al mondo. Sembra che una parte dell'umanità sia concentrata sull'ossigeno, l'altra sull'anidride carbonica,

³³⁵ Honi è un saluto polinesiano in cui due persone si salutano premendo il naso e inalando simultaneamente.

³³⁶ Intervista con Kumu Ramsay Mailani Taum, Kahala, aprile 2018.

emissioni e immissioni, dare e prendere, un rapporto reciproco e un rapporto estrattivo, riconoscere un'interdipendenza e imporre una dipendenza. Sia l'ossigeno che l'anidride carbonica sono elementi invisibili che tuttavia riteniamo misurabili, anche se non li vediamo; ma quando si parla di spiriti o antenati, anch'essi elementi invisibili che non vediamo, ma di cui riconosciamo la presenza, si parla di metafisica. Se i gas atmosferici, invisibili si possono misurare, perché risulta così impensabile che culture indigene, come quella Kanaka Maoli possano avvertire e misurare la presenza degli antenati e degli spiriti, i quali modificano con la loro presenza il comportamento degli esseri umani che vi si relazionano? Spiriti, antenati, animali e elementi naturali, come vedremo nel prossimo capitolo, sono strettamente imparentati con gli esseri umani, con questo presupposto l'impatto dei cambi climatici viene elaborato in una cornice di parentela dove il supporto reciproco condiziona le risposte culturali.

«What we know, is that we, that live here in Hawaii, live in the ocean, not on the ocean, it is a relationship, we may live on the Earth but we live in Hawaii, *He Hawai'i au*, I am Hawaii. And in Hawaii we know that we also come from the sea, and now we know that *the sea is coming home* to us, *tutu*³³⁷ - *grandma- is coming home*, and so if we honor that relationship the time now is not to build walls but to make room for Grandmother, to welcome her, as she welcomed us this is belonging. *Aloha* is about making room³³⁸».

³³⁷ Nel complesso sistema parentale hawaiano *Tutu* è un termine che viene utilizzato per riferirsi ai nonni, *tutu kane* (nonno) *tutu wahine* (nonna) in questo caso viene contratto in *tutu*, riferendosi alla nonna.

³³⁸ Intervista Kumu Ramsay Taum 20 aprile 2018, Honolulu.

16. “Ecologia” kanaka maoli

Nel capitolo precedente abbiamo visto come le attività umane su due vulcani, il Mauna Kea e il Mauna Loa, sull'isola di Hawai'i, traducano due aspetti diversi della relazione con l'ambiente. Entrambe le *mauna* “montagne” costituiscono i punti più alti del Pacifico, su entrambe sono stati costruiti laboratori scientifici per la misurazione delle emissioni di anidride carbonica, Mauna Loa e per l'osservazione astronomica, Mauna Kea. Tuttavia, è da decenni che sul Mauna Kea Kanaka Maoli e residenti dell'isola non nativi combattono una battaglia legale e di disobbedienza civile per la tutela della sacralità della montagna. Spesso, quando manifestano apertamente per la tutela di un luogo sacro, le popolazioni indigene, in questo caso i Kanaka Maoli, vengono facilmente definite “reliquie” del passato, incapaci di abbracciare la modernità. L'accusa riguarda la natura delle loro rivendicazioni, territoriali e ambientali, in quanto collegate al mondo degli antenati e degli spiriti. Un mondo, quello degli antenati, riconosciuto dalla cultura nativa hawaiana come in perenne dialogo con il presente nella costruzione di un progetto comune: il futuro. Le genealogie, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, sono, non rappresentano, la spina dorsale della storia fungendo da collegamento tra luoghi, tempi e persone. Numerose interviste sul campo hanno sottolineato l'importanza della presenza degli antenati nella quotidianità: la sicurezza che scaturisce da questo rapporto apre una maggiore possibilità di movimento nel present; in altre parole, il mondo diventa più navigabile con il loro aiuto. «This connection assures us that when we move forward, we can never be lost because we always know how to get back home. The future is a realm we have inhabited for thousands of years» (Bryan Kamaoli Kuwada³³⁹ 2015). La sacralità dei luoghi, come quella dell'ambiente, riconosciuta da molte culture native si articola nella consapevolezza che quei luoghi, e quell'ambiente già modificato e manipolato dagli antenati, sia la fonte di benessere. L'ambiente e i luoghi sacri, come il Mauna Kea, tengono quindi uniti esseri umani e antenati nella progettualità del futuro della società e delle isole.

Gli esempi del Manua Loa e del Mauna Kea, sull'isola di Hawai'i, ci aiutano inoltre ad instaurare un dialogo tra due prospettive diverse di relazione ambientale: la prima, monitorando gas invisibili dell'atmosfera, esprime un'idea di controllo sulle risorse, una consapevolezza del valore scientifico ed economico dell'atmosfera terrestre; la seconda tutelando la cima più alta dell'arcipelago, riconosce nel rapporto con le presenze invisibili che dimorano sulla montagna la relazionalità con l'ambiente e la responsabilità nei confronti delle risorse ambientali. In entrambi i casi si tratta di una questione di gestione delle risorse: non è un caso, infatti, che il Mauna Kea sia la più importante risorsa di acqua dolce sull'isola. La differenza tra i due casi è l'articolazione del diritto su tali risorse. Da un lato le risorse naturali sono ritenute privatizzabili, esportabili e commerciabili, dall'altra sono interpretate come

³³⁹ Articolo intitolato “We live in the future. Come join us” di Bryan Kamaoli Kuwada apparso il 3 aprile del 2015 su Ke Kaupu Hehi Ale, <https://hehiale.wordpress.com/2015/04/03/we-live-in-the-future-come-join-us/> (visitato in data 20 marzo 2019).

strettamente legate alla genealogia storico-mitologica dei luoghi, sono condivisibili, ma estremamente sensibili e reattive alle azioni umane. Due logiche, quindi, distinte: una concentrata sulle emissioni (anidride carbonica) l'altra sulle immissioni (la condivisione del comune ossigeno). Se oggi abbiamo una profonda consapevolezza della drammatica situazione dell'atmosfera terrestre e dell'impressionante aumento dell'emissione di CO₂ è grazie alla stazione di registrazione sul Mauna Loa che ha cominciato le sue rilevazioni nel 1958. La prima misurazione mostrò una concentrazione di anidride carbonica di 315 parti per milione (ppm) – il che significa che, per ogni milione di molecole d'aria, 315 erano di anidride carbonica; da allora la concentrazione è aumentata, secondo quella che gli scienziati chiamano la “curva di Keeling”. Oggi, 25 marzo 2019, il reading è di: 410,85 ppm³⁴⁰. Se oggi i Kanaka Maoli bloccano la costruzione dell'ennesimo telescopio sul Mauna Kea è in base alla consapevolezza che la presenza degli antenati sulla montagna garantisce il benessere della società: è una presenza, la loro, invisibile come quella dell'anidride carbonica e, tuttavia concreta e tangibile, poiché ispira la natura delle azioni umane. A loro volta i gas atmosferici invisibili condizionano la percezione dell'ambiente: l'allarme lanciato da migliaia di scienziati sul cambiamento della composizione dell'aria che respiriamo ne è un sintomo. La medesima aria che i Kanaka Maoli riconoscono essere il principale elemento di connessione tra l'essere umano e l'ambiente. Infatti, l'aria che si respira è il prodotto della collaborazione di un ecosistema che per i Kanaka Maoli rappresenta una famiglia allargata dove la cooperazione garantisce la progressione. Il legame con l'ambiente viene vissuto come un accordo di reciprocità simbiotico attraverso il reciproco scambio di aria. Come, già, analizzato nel capitolo sulla “metamorfosi del territorio”, «*Ea* is not only sovereignty, it also means spirit, breath. So, sovereignty is just one layer, one aspect of the word *ea*, which is the breath, the life of the land³⁴¹». Quindi il termine *ea*, tradotto spesso come “sovrانيتà”, racchiude altri significati quali: “aria”, “respiro”, termini veicolati anche dalla parola *ha* in hawaiano. Secondo Noelani Goodyear-Ka'ōpua, *ea* è un *habitus* radicato nella concezione nativa hawaiana, un'espressione della particolare interpretazione della creazione. “*Ea* is based on the experiences of people on the land, relationships forged through the process of remembering and caring for *wahi pana*, storied places [...] *ea* extends back to the birth of the land itself» (2014: 4).

Ea è un concetto pratico che riconosce il territorio come fonte primaria di diritto, su cui il governo si fonda successivamente, ed è questo il punto che mi interessa sottolineare: non è l'organizzazione politica a definire e delimitare il territorio, ma viceversa. Il caso del Mauna Loa e del Mauna Kea sono esemplificativi poiché traducono, in effetti, due diverse logiche del diritto sulla gestione delle risorse e quindi sui diritti ambientali. La prima è una logica che interpreta la composizione atmosferica in base alle emissioni di CO₂, prodotte dalla combustione dei derivati fossili e, base del sistema economico capitalista; mentre la seconda, interpreta la composizione atmosferica in base al riconoscimento: aria=ossigeno=vita della terra=sovrانيتà. Da un lato l'aria viene vista come un insieme di sostanze

³⁴⁰ <https://www.co2.earth/daily-co2> (visitato in data 25 marzo 2019).

³⁴¹ Conversazione privata Kumu Ramsay Taum, 1 marzo 2017, Honolulu.

aeriformi di cui le due componenti principali sono l'azoto (78,08%) e l'ossigeno (20,95%), a cui possiamo aggiungere anche l'argon (0,93%), la rimanente composizione è rappresentata da gas minori, tra cui l'anidride carbonica (0,04%). Dall'altra parte, l'aria viene vista come l'elemento di mutua interdipendenza (l'ossigeno) tra tutte le forme di vita sul pianeta: «*Ke ea o na i-a, he wai, Ke ea o ke kanaka, he makani, O ke ea o ka honua, he kanka, Ka ea o ko Hawaii Pae Aina, Oia no ka noho Aupuni ana*» (Davida Kahalemaile cit. Good-year Ka'ōpua 2014: 5). «*Ea* dei peschi è l'acqua, *ea* degli umani è il vento, *ea* della Terra è il popolo, *ea* dell'arcipelago delle Hawaii è il governo». Il termine hawaiano *ea*, come analizzato in precedenza, racchiude sia il significato di "aria", "respiro" come anche "sovranità", quindi, l'aria è necessaria per la vita come la sovranità è necessaria per il benessere della popolazione, da questa formula viene elaborata la concezione che *ea* non rappresenti l'autorità sul territorio, ma una sacra connessione con il territorio che richiede una presa di responsabilità – *kuleana*- del proprio ruolo – *kulana* - riconosciuto dalla sinergia dei rapporti con gli altri elementi. Questo è il cuore battente dell'ontologia ambientale kanaka maoli.

16.1 Mālama, un atto di partecipazione attiva all'ambiente

Si è più volte sottolineato il riconoscimento, alla base dell'ecologia nativa hawaiana, della comune discendenza tra umani, flora e fauna delle isole; questa consapevolezza poggia le sue basi epistemologiche sul *Kumulipo*, il canto genealogico e cosmogonico della creazione, in base al quale Pō diede vita al mondo. «The genealogy teaches us the land is the elder sibling and the people are the younger sibling meant to care for each other in a reciprocal, interdependent relationship. Humanity is reminded of its place within the order of genealogical descent. The foundational principle of the Kumulipo is that all faces of the world are related by birth» (Kanehe 2014: 345). Un'altra tradizione nativa hawaiana riconosce la discendenza dell'uomo e dell'ambiente dalla storia di Wākea, il padre del cielo, che dopo un incontro incestuoso con la figlia, Ho'ohōkūkalanī, all'insaputa di Papahānaumoku, moglie e madre, generarono un figlio nato morto e deforme, Hāloanakalaukapalili, il quale, una volta sepolto diede vita alla prima piantina di taro. Ho'ohōkūkalanī generò un secondo figlio chiamato Hāloa, il primo Kanaka Maoli. Viene ricordato all'umanità il suo posto nell'ordine di discendenza. «All life forms of the *honua* (Earth), impress upon our peoples the obligation to act as the *kia'i* of the *honua* and its life forms» (Kanehe 2014: 347). La comune genealogia con gli altri elementi dell'ambiente, imprime sul rapporto tra esseri umani ed ecosistema un'intimità, analizzata, come abbiamo visto nel capitolo sulla valle di Mākua, dai numerosi lavori di diversi autori (Osorio 2018; Nākoa Oliveira 2014; Andrade 2014; Perlato 2014), «Hawaiians to this day see a dynamic, intimate relationship in the reciprocal nature of caring for the land (*mālama 'āina*) as it cares for the people, much like a family bond (Kame'eleihiwa: 1992, cit. Kana'iaupuni, Malone 2006: 290). È questa intimità con il territorio, e con gli elementi che ne fanno parte, a permettere di sviluppare una *sensibilità* nei confronti dell'ambiente, la medesima

sensibilità che viene oggi riconosciuta al pianeta Terra che reagisce alle azioni umane. Latour ci spiega: «This is what it means to live in the Anthropocene: “*sensitivity*” is a term that is applied to all the actors capable of spreading their sensors a little farther and making others feel that the consequences of their actions are going to fall back on them, come to haunt them. When the dictionary defines “sensitive” as “something that detects or reacts rapidly to small changes, signals, or influences”, the adjective applies to Gaia as well as to the Anthropos – but only if it is equipped with enough sensors to feel the retroactions». (Latour 2017: 141). Il *kuleana*, il senso di responsabilità e di obbligo, alla base della cultura nativa hawaiana è uno dei *sensori*, storicamente ed ecologicamente costruito, di cui parla Latour. Un meccanismo che permette l’adattamento alle reazioni dell’ambiente Terra (Gaia) che sembra anch’essa rispondere in maniera immediata e sensibile ai cambiamenti provocati dal collettivo umano. Secondo K. Nākoa Oliveira i Kanaka Maoli hanno sviluppato una particolare “*sensibilità*” nei confronti dell’ambiente: «In this context, a “sense-ability” is the capacity to receive and perceive stimuli from our oceanascapes, landscapes, and heavenscapes and to respond to these sensory stimuli in ways that contribute to our overall understanding of our world» (2014: 94). Latour prosegue nel testo *Facing Gaia* affermando che coloro che non sono in grado di rilevare e rispondere rapidamente a piccoli cambiamenti sono condannati. Ecco allora che “*grandmother is coming home*”, l’espressione usata da Kumu Taum per descrivere il comportamento nativo in risposta all’innalzamento del livello del mare, è in linea con il pensiero di Latour. Secondo la cultura Kanaka Maoli l’uomo cambia, perché l’ambiente cambia, cambiano i rapporti che lo legano al luogo in cui si riconosce elemento e membro attivo. «And in Hawaii we know that we also come from the sea, and now we know that *the sea is coming home* to us, *grandmother is coming home*, and so if we honor that relationship the time now is not to build walls but to make room for Grandmother, to welcome her, as she welcomed us this is belonging. *Aloha* is about making room³⁴²».

Il tentativo in questo paragrafo è stato quello di delineare e tradurre cosa sia l’ecologia kanaka maoli. L’antropologo Viveiros de Castro scrive: «A good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the *intentio* of the original language can be expressed within the new one» (Viveiros de Castro 2015:58). Una buona traduzione quindi è quella che consente ai concetti di sovvertire gli schemi concettuali del traduttore in modo che il senso della parola nella lingua originale possa essere espresso. Questa definizione indica il percorso che ho seguito nel tentativo di tradurre il termine *kuleana* attraverso la negoziazione di un significato tra responsabilità, obbligo, privilegio e dovere. In questa prospettiva, allora, la frase: “*Aloha is about making room*”, può essere tradotta nel senso che l’ecologia kanaka maoli è un atteggiamento che aiuta a fare, produrre, “culturalmente” spazio. Quello nativo hawaiano è un discorso ecologico che spiega e invita alla connessione con l’ambiente geografico insulare delle Hawaii, un dialogo che pone le sue radici nella

³⁴² Intervista Kumu Ramsay Taum 20 aprile 2018, Honolulu.

mitologia hawaiana richiamando la comune discendenza di esseri umani e ambiente. Un'elaborazione culturale in cui l'ambiente non si può dominare, poiché l'uomo ne è parte; l'essere umano ha la responsabilità di prendersene cura.

Secondo Bruno Latour: «What is at stake in the Anthropocene is this order of understanding. It is not that the little human mind should be suddenly teleported into a global sphere that, in any case, would be much too vast for its small scale. It is rather that we have to slip into, envelop ourselves within, a large number of loops, so that, gradually, step by step, knowledge of the place in which we live and of the requirements of our atmospheric condition can gain greater pertinence and be experienced as urgent» (Latour 2017: 139). In base all'ecologia kanaka maoli, tutte le incarnazioni o espressioni della natura - comprese rocce, alberi e corpi idrici - sono animate, perciò consapevoli e capaci d'interagire tra loro e con il collettivo umano. Quest'interazione, o forse meglio partecipazione, è il motivo per cui in hawaiano non vi sia un termine equivalente a quello di natura, in quanto il collettivo non-umano composto dall'atmosfera e i suoi agenti, dall'acqua, piante, animali, spiriti e terra e quello umano si combinano nella famiglia vivente, di cui gli uomini sono i membri più giovani. Un atto di partecipazione, un riconoscimento formale della co-essenza di esseri umani e ambiente. Questa partecipazione rende il benessere dipendente dalla pratica del *mālama* (prendersi cura) di tutto ciò che partecipa alla costruzione del *landscape*. Una visione tradotta nell'approccio ecologico nativo di non riconoscere una supposta uguaglianza delle specie viventi, ma postulare uno statuto ontologico particolare per l'uomo. L'uomo è percepito come interconnesso in una rete di relazioni con la natura della quale condivide la stessa genealogia, potremmo dire materia, ma verso la quale ha delle responsabilità, *kuleana* appunto, intrinseche.

Esiste un rapporto intimo tra la visione che una società ha di sé stessa e il diritto che essa esprime. Analizzando le leggi del Regno delle Hawaii si è evidenziato come la prima Costituzione del regno, scritta nel 1840, pur riconoscendo il controllo di tutte le terre al re, affermava che la terra apparteneva ai capi - *ali'i*- e al popolo dei *maka'āinana*. Ossia *mō'i*, *ali'i* e *maka'āinana* condividevano degli interessi indivisi sul territorio in proporzioni diverse. Questi interessi venivano tradotti con il termine *kuleana*, una responsabilità e non proprietà su una specifica porzione di territorio. Queste responsabilità che si traducevano in diritti nei confronti di una determinata area geografica, si concretizzavano in pratiche culturali recuperate oggi e messe in pratica da gruppi di sovranità: come quella del *mālama* "prendersi cura" dei luoghi, come osservato per la Valle di Makua e lo 'Iolani Palace.

16.2 “La profezia del Aloha”: memoria e *kuleana*, una coppia inseparabile

“The *mauna*³⁴³ is my brother?”,

“*Kaniakapūpū*³⁴⁴ is calling me”,

“I have to hug and talk with the *pōhaku*³⁴⁵ at the Cultural Center”,

“This *pōhaku*³⁴⁶ wants to visit his relative on O’ahu³⁴⁷”.

Il frequente uso di una cornice di senso indigena, applicato in questo lavoro di ricerca, mira a trovare dei canali epistemologici di connessione tra le logiche indigene e i dibattiti sull’Antropocene. Le espressioni riportate poc’anzi, racchiudono una questione importante che vorrei indagare in modo più approfondito in questo paragrafo finale: cosa significa affermare di essere legati in una relazione parentale ad una montagna, come afferma un anziano nativo hawaiano dell’isola di Hawai’i? Oppure cosa significa andare ad abbracciare e parlare con delle pietre della valle di Mākua, ora custodite al Centro Culturale dell’Esercito Statunitense, da parte di una Mākua *o wahine* (donna di Mākua)?

La canoa, vista come il pianeta in miniatura, è la metafora perfetta per indicare l’atteggiamento ambientale kanaka maoli, in quanto è possibile applicare gli stessi principi valoriali alla canoa e al pianeta Terra: nella vastità dell’oceano o dello spazio non vi è (per ora) nessun altro posto dove andare; inoltre, le risorse sono per entrambi limitate. Abbiamo visto come alla base delle ontologie giuridiche indigene, che hanno codificato per secoli il rapporto tra collettivo umano e ambiente, vi sia il principio dell’interconnessione. Nella cultura aborigena hawaiana, si utilizza spesso un’altra metafora per spiegare l’azione dell’interconnessione: quella della barriera corallina, un ecosistema dove non c’è nessuna autorità che coordina, ma i diversi elementi - il corallo, i pesci, le alghe, gli squali, l’acqua - vivono in equilibrio assolvendo ognuno il proprio compito o ruolo (*kulana*). L’interconnessione non è armonia, ma rispetto delle responsabilità, tradotte in hawaiano con il termine *kuleana* di ciascuno. Sono molti gli autori Kanaka Maoli che riconoscono l’interconnessione quale possibile risposta, oppure alternativa, alla crisi ambientale odierna. «Hawaiian culture has a lot of important lessons to teach the rest of the world about how to get along with nature so as not to destroy the natural surroundings for the future; to have a different attitude about land that is not about making it a commodity, making money by exploiting it. Instead, take care of it and it will take care of you...» (Good-year Ka’ōpua 2014: 27).

All’inizio di questo lavoro di ricerca ho riportato un’intervista a Kumu Ramsay Taum nella quale, ricordando la sua mentore e maestra Aunty Pilay Paki, affermava: «Prior to her passing, her transition,

³⁴³ Riferito al Mauna Kea sull’isola di Hawai’i.

³⁴⁴ Le rovine della dimora estiva di Kamehameha III ad Honolulu.

³⁴⁵ Pietra, roccia.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Frasi estrapolate da quattro diverse interviste dal diario di campo.

in 1985, Aunty Pilahi Paki³⁴⁸ expressed a prediction that Hawaii would serve an important role in the future as the World would turn to her, to Hawaii, for healing, and that healing would come through the aloha spirit [...] So here we are all these years later, and finding that Aunty Pilahi's prediction is coming true. And I believe her (Aunty Pilahi) message to me and to the rest of the world was there we are all indigenous to some places³⁴⁹».

La profezia dell'*aloha* aveva previsto i tumulti odierni del pianeta e confidato nella saggezza ancestrale della cultura nativa hawaiana per fornire una via di guarigione, una strada da seguire per rinsaldare i rapporti con gli elementi terrestri, marini e atmosferici di cui l'essere umano è parte. La soluzione indicata dalla profezia dell'*aloha* è: «To start bringing healing in, and the spirit of aloha is within each of us, therefore it starts with us, each and every one of us has the opportunity to breath in the ha, to reconnect to our places, whether is a forest or whether is a city, wherever you are that is where you start. Take care of your places, and if you are lost and you don't know where you are then maybe we can help you find, find that place of belonging³⁵⁰». Di conseguenza, la profezia invita ad iniziare un percorso di guarigione attraverso lo spirito dell'*aloha*, che viene riconosciuto parte di ogni vivente, si trova dentro ad ognuno. Lo spirito dell'*aloha* rappresenta quella *sensibilità* di cui parlano Bruno Latour e Manu Aluli Meyer: ogni individuo (Remotti 2019), secondo la profezia, ha l'opportunità di ricominciare a respirare, a riconnettersi ai luoghi. Non importa che sia una foresta o una città, ovunque ci si trovi, quello è il luogo dove iniziare a prendersi cura dell'ambiente e a ristabilire delle relazioni. Inoltre, se si perdesse la rotta, l'ecologia nativa hawiana può aiutare a "tracciare la rotta" (Latour 2017) per ri-trovare il luogo a cui si appartiene. La sensibilità che porta alla connessione con l'ambiente viene tradotta con la "sense-ability" di riconoscere gli *hō'ailona* i segnali, la comunicazione attiva con l'ambiente, che a sua volta permette di riconoscere e mettere in pratica il proprio *kuleana*, tradotto con azioni di responsabilità, *mālala* di prendersi cura. *He Hawaii au*, "io sono Hawaii". Il rapporto con i luoghi definisce l'identità culturale dei Kanaka Maoli e le responsabilità ecologiche: "io sono Hawaii", "io sono il luogo", "io sono l'isola" dove sono nato, "io sono l'ambiente" e l'ambiente è parte di me, inseparabile di generazione in generazione una dimensione indivisibile.

In base all'etimologia popolare, la parola *Ha* viene tradotta con "il respiro della vita", "l'aria", "la distanza tra me e te", "l'atmosfera"; il termine *Wai* è tradotto in "acqua dolce"; mentre la parola *i* racchiude il significato di energia creativa che anima tutto il mondo. Kumu Ramsay Mahelani Taum ha passato molto tempo³⁵¹ ripetendomi numerose volte questo concetto: se mettiamo queste tre parole insieme "*ha*" "*wai*" "*i*" - *Hawaii* - costruiamo una proposta comportamentale: prenditi cura di *ha* "l'aria", prenditi cura di *wai*

³⁴⁸ Aunty Pilahi Paki (1919-1985) è stata una poetessa e filosofa nativa hawaiana che ha scritto ampiamente sul vero significato del aloha (amore, compassione, gentilezza) ed è stata la mentore ed insegnante di Kumu Taum.

³⁴⁹ Intervista Ramsay Mahealani Taum, Kahala, febbraio 2018.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ La conversazione su queste tematiche con Ramsay Taum va avanti dal 2011, anno in cui ci siamo conosciuti non si è mai interrotta intensificandosi poi dal 2014 al 2018.

“l’acqua”, e prenditi cura di *i* “la relazione che condividi con tutti gli elementi che ti circondano, persone e gli altri esseri”; la guida delle pratiche ecologiche è racchiusa nel nome dell’arcipelago. Prendersi cura dell’atmosfera, dell’acqua e della relazione che ci lega all’ambiente è la lezione della profezia dell’*aloha*, una guida comportamentale, l’indicazione per un modo di agire che condiziona i comportamenti ambientali. In questa prospettiva gli antenati e gli spiriti a cui rivolgersi per avere la direzione della rotta sono le montagne, le pietre, i fiumi, il sapere e le informazioni di cui abbiamo bisogno nel XXI secolo sono custodite nei luoghi che abitiamo. «Place holds memory for people who share an intimate relationship with their environment» (Kapā’anaokalāokeola Nāoka Oliveira 2014: 66). Questo è ciò che lega in una coppia indivisibile responsabilità e memoria; il sapere dei luoghi, *‘ike ‘āina* in hawaiano, nasce dalla frequentazione, dall’osservazione e dalla consapevolezza che siano i posti che abitiamo e trasformiamo l’elemento che condiziona i nostri comportamenti. Comportamenti che segnano scelte ecologiche: sia che venga modificata la composizione chimica dell’atmosfera, sia che vengano fatte offerte, è nel dialogo perenne con gli antenati incorporati nei luoghi che si articola la costruzione del futuro. «It is the landscape that contains the memories, the bones of the ancestors, the earth, air, fire, water, and spirit form which a Native culture has come and to which it continually returns. It is the land that ultimately defines a native people» (Gregory Cajete 2000: 183).

Conclusioni: politiche della natura

Occorre *toccare terra* da qualche parte, di qui l'importanza di sapere come *orientarsi* (Latour 2017:9).

Riassumendo, in questo lavoro si è cercato di analizzare le partiche di *ri-orientamento* kanaka maoli di fronte alla complessità del presente indagando il concetto di responsabilità racchiuso nel termine hawaiano *kuleana* e osservando come venga declinato in “responsabilità storica” nei confronti del passato, “responsabilità ambientale” nei confronti del presente e “responsabilità politica” nei confronti della tutela del benessere politico/sociale futuro. A questo punto non ci si può sottrarre dall'affrontare un ultimo aspetto che lega i “luoghi” alla storia, alla sostenibilità e alle politiche: il rapporto tra sovranità e diritti, percorso che verrà affrontato in questo ultimo capitolo.

La premessa ontologica dell'empirismo hawaiano si basa sulla concezione che gli elementi costitutivi del mondo siano impegnati in costanti relazioni strabordanti di significati, queste connessioni ancorano i soggetti umani e non umani ad un territorio relazionale, a un luogo concreto e carico di responsabilità che vengono condivise dai diversi soggetti-attori. Ad una conclusione simile, ossia alla centralità del rapporto tra umani e non umani con il territorio, sembrano anche approdare i principali autori della “svolta ontologica”: l'antropologo francese Bruno Latour afferma nel testo *Tracciare la Rotta* che per orientarsi in politica bisogna “tornare con i piedi sulla Terra”, dove viviamo in uno stato di natura che non ha più una definizione, non è più la materia inerte che si credeva, ma non è ancora stata negoziata una nuova relazione con la natura. Alla stessa conclusione arriva anche Tim Ingold scrivendo nel saggio *Sogno di una notte circumpolare*: «La sfida per noi ora è, per così dire, riportare la persona “sulla terra”, ripristinarla nel contesto primario del suo coinvolgimento in un ambiente» (Ingold 2019:65). Cosa significa riconoscere la relazionalità con un territorio attraverso l'espressione “appartengo a questo luogo”, come succede nell'etica Kanaka Maoli, o sentire la necessità di tornare ad un ancoramento terrestre come ci dicono Latour e Ingold? Significa che il tempo presente richiede un ripensamento delle politiche eco-relazionali, politiche governate da diritti o da ontologie giuridiche alternative. Secondo i gruppi di sovranità Kanaka Maoli, con i quali ho collaborato, l'essere umano deve prendersi carico delle responsabilità che ha nei confronti dei suoi parenti più prossimi e per esteso dell'ambiente; secondo Latour, invece, tutti, viventi e non, sono attori partecipi ed attivi “attanti” delle trasformazioni fisiche, territoriali e ambientali, è

quindi necessario un riconoscimento agentivo al collettivo non-umano, un ritorno all'ascolto e alla percezione del mondo non umano. Questo riconoscimento agentivo ricercato da Latour, inizia a prendere forma, attraverso la concessione di diritti, che, come vedremo, può esprimersi in diverse modalità: il riconoscimento giuridico all'ambiente attraverso diritti collettivi (Leggi ambientali) oppure la concessione di uno status giuridico individuale agli elementi naturali (Diritti della Natura), o ancora, attraverso il riconoscimento della soggettività dei non umani e la conseguente assegnazione dello status di persona agli elementi naturali (Viveiros de Castro). Ultima possibilità, ampiamente indagata durante la ricerca sul campo, attraverso le logiche relazionali dei saperi nativi, che lontane da essere nostalgiche e anti-moderne, propongono il riconoscimento di responsabilità agli elementi costitutivi del *landscape* (il sistema del *kuleana* dei Kanaka Maoli). Tutte queste proposte pongono delle domande, hanno delle criticità e propongono un percorso antropologico per rinegoziare una relazione con l'ambiente naturale. Come ha bene sintetizzato l'antropologo Tim Ingold è necessaria una nuova ecologia, un'ecologia più consapevole della dipendenza, come spiega Adriano Favole: «non solo dipendiamo per le nostre esistenze quotidiane da lunghe catene di altri esseri umani, ma dipendiamo ugualmente, a un livello ben più profondo di quanto in genere siamo disposti ad ammettere, da altri esseri viventi che abitano insieme a noi il mondo» (Favole 2018: 126). La dipendenza dall'ambiente è un elemento che troveremo in tutte le diverse prospettive che verranno presentate: l'intersoggettività della svolta ontologia, i diritti della Natura e la prospettiva relazionale/partecipativa Kanaka Maoli.

18.1 Cosmopolitiche native

Arrivando alle ultime battute di questo lavoro di ricerca spero di essere riuscita a dimostrare come in una dimensione macroscopica siamo tutti interconnessi al pianeta Terra, tanto quanto siamo interconnessi ai luoghi che abitiamo in una dimensione microscopica. Siamo interconnessi al suolo, alle rocce, all'acqua, all'aria, alle piante e agli animali e questo si traduce in una porosità e permeabilità di confini tra i nostri corpi e i nostri ambienti. Partecipiamo, a volte a nostra insaputa al ciclo idrologico, alla circolazione atmosferica, al ciclo dei nutrienti e al ciclo minerale, in altre parole siamo ciò che beviamo, respiriamo, mangiamo e produciamo, come lo sono tutti gli altri soggetti che costituiscono il nostro "paesaggio". Contribuiamo a costruire la realtà che riconosciamo popolata da organismi e animali, ma da cui spesso ci allontaniamo attraverso la lente delle scienze. Viviamo in una dimensione dove le relazioni pur

intrecciandosi sono soffocate dalla mancanza di comunicazione, il silenzio creato da questo vuoto comunicativo ha influito sull'incapacità di relazionarsi che, a sua volta, ha illuso l'essere umano di non essere parte di un sistema di relazioni in cui anch'esso ha e condivide delle responsabilità. L'analisi nel capitolo precedente delle conseguenze del cambiamento climatico ci permette, in conclusione, d'interpretare la situazione ambientale odierna come il riflesso di un "falso" senso di separazione dall'ambiente. La rotta proposta dai "saperi nativi" potrebbe fornire degli elementi pratici per affrontare la crisi ambientale in modo olistico, riconoscendo la biosfera come un organismo vivente ed interconnesso che regola il clima del pianeta in modo collaborativo.

In questo capitolo conclusivo è giunto il momento di rendere palese il dialogo tra "sapere nativo" hawaiano e i contributi degli autori della svolta ontologica in antropologia. The *anthropological turn*, come spesso viene chiamato, ha tradotto la concretezza e la consapevolezza del vivere in un mondo di relazioni offrendo «una messa in discussione di un paradigma, quello cartesiano» (Gamberi 2109: 14). Latour afferma che «viviamo in un mondo fatto di *oggetti galileiani* e un mondo composto anche da agenti che potremmo chiamare *lovelockiani*» (Latour 2017:99). Proprio l'attenzione alle dinamiche degli agenti *lovelockiani*³⁵² spinge le cosmo-politiche native ad orientarsi verso la nozione di molteplicità, Viveiros de Castro, non a caso, parla di una teoria cosmo-politica che descrive un universo abitato da: «diversi tipi di attanti o di agenti soggettivi, umani e non – dei, animali, morti, piante, fenomeni meteorologici, e spesso anche oggetti e artefatti – muniti di uno stesso insieme di disposizioni percettive, appetitive e cognitive, detto altrimenti, di un' "anima" simile» (2017: 43). Questa molteplicità di cui parlano gli antropologi della svolta ontologica è viva e intraprendente, non corrisponde più a quella "natura" statica e osservabile, godibile e controllabile, ma sfugge alle categorie e alle tassonomie, necessita quindi nuovi strumenti per essere, non tanto pensata, ma vissuta. In questa cornice di significati una balena o una pietra non rappresentano rispettivamente una balena o una pietra perché culturalmente costruiti, ma "sono" una balena e una pietra; le ontologie native richiamo alla corporeità e alla consistenza di metafisiche concrete e reali, l'ambiente è animato di vita, non perché le culture s'immaginino o proiettino sul paesaggio la vita, ma perché è il paesaggio ad essere vivo. Tim Ingold propone di «partire dalla premessa che tutti gli organismi, compresi

³⁵² James Ephraim Lovelock, chimico inglese, basò la sua "Ipotesi Gaia" sull'intuizione che il pianeta Terra fosse un gigantesco organismo vivente costituito dall'insieme di tutta la materia vivente: dai virus alle balene e dalle alghe alle querce, riconsiderata come costituente una singola entità vivente, in grado di conservare l'atmosfera della Terra per soddisfare le sue necessità complessive in base alla capacità di omeostasi, ossia la regolazione dell'ambiente fisico e chimico ad un livello prossimo a quello favorevole alla vita.

quelli umani, non *sono* cose ma esseri. In quanto esseri, le persone sono organismi, e in quanto organismi, essi – o piuttosto noi – non sono osservatori imparziali della natura, ma partecipano dall'interno al *continuum* della vita organica» (Ingold 2019: 54). La proposta di Tim Ingold nasce dal presupposto che un organismo non sia una cosa, ma un essere, espressione della vita stessa in quanto emergente dal processo di vita.

Questa riflessione ci porta, proprio nel capitolo conclusivo, ad affrontare una scomoda domanda: cosa rende qualcosa vivo? L'antropologo brasiliano Eduardo Kohn nel testo *How Forests think* parla di un rapporto e di una comunicazione con un collettivo vivente che si riconosce nell'ecosistema foresta. Sempre dal Brasile arriva la voce di un altro antropologo, Viveiros de Castro, che ha analizzato i rapporti tra esseri umani e animali della foresta, giaguari e pecari, mentre i racconti etnografici dal campo hawaiano ci raccontano di una comunicazione e relazione tra esseri umani e pietre. Alla base di queste forme di comunicazione, e in generale della relazionalità, vi è il riconoscimento d'intenzionalità e volontà degli elementi che entrano in comunicazione i quali, che siano giaguari, foreste o pietre, sono considerati vivi. Ora vi sono alcune categorie di pensiero che devono essere ri-semantizzate se vogliamo addentrarci in questo discorso sulla molteplicità e sul pluri-naturalismo. La prima è quella di "animato ed inanimato", una categoria alla quale viene riconosciuta un'ingiustificata universalità, nel pensiero hawaiano vi è la categoria del vivente, caratterizzata dalla capacità di respirare, di scambiare, di condividere, di connettersi attraverso l'aria al tutto, ma non dell'animato che invece troviamo nel pensiero occidentale. Se l'antropologia ha un utilizzo pratico e concreto oggi, è proprio quello di, "essere la teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero" (Viveiros de Castro 2017:28). Quindi se animato e inanimato sono due categorie che scegliamo di non utilizzare, nell'intento di uscire dal tranello dei dualismi, possiamo affermare che ciò che costituisce un determinato luogo costruendolo attraverso una rete di relazione è vivo in quanto "pratica la vita" nelle sue diverse espressioni: attraverso scambi di aria, di acqua, di molecole, attraverso relazioni, comunicando, condividendo e negoziando. Ingold spiega l'essere nel mondo degli Ojibwa con queste parole: «muovendosi nel proprio ambiente, in sogno o in veglia, osservando, ascoltando e sentendo, cercando attivamente i segni mediante i quali esso si rivela (gli Ojibwa conoscono il mondo). L'esperienza, in questo caso, equivale ad una sorta di partecipazione sensoriale, tale da accordare il movimento della propria coscienza e il movimento di certi aspetti del mondo. E il tipo di conoscenza che essa produce non è proposizionale, ma personale, ossia consistente in *un'intima sensibilità* ad altri modi di esser, ai particolari movimenti, abitudini e temperamenti che rivelano ciascun ente per quello che è»

(Ingod 2019: 71). Ritorna quell'intimità con il territorio di cui parla l'ecologia hawaiana³⁵³, in questo caso declinata in un'*intima sensibilità*, con gli elementi che fanno parte dell'ambiente che permettere di sviluppare una *relazionalità con un luogo e con la natura*. Una relazionalità inscritta in forme di "creatività culturali" (Favole 2010) kanaka maoli odierne. «Hawaiian are resisting dispossession by finding creative ways to continue exercise responsibilities that come with being of a place. Families perpetuate connection with areas where they no longer own land by returning to hold reunion, cleaning, harvesting, care for the resting place of their ancestors, serve as guardians and pass stories. Restoring lost connections, growing new ones, and building models of local level governance and access emphasize care taking rather than ownership. Sustainability is no longer found in technological solution but in sustained ability of communities to perpetuate relationship with and fulfill responsibility to the beloved places that nourish them³⁵⁴». Perciò, ritornando alla scomoda domanda iniziale, cosa rende vivo un elemento dell'ecosistema? La risposta che il lavoro etnografico svolto alle Hawaii suggerisce è: "che è vivo ciò che concorre nella produzione delle storie del territorio che vengono raccontate, ciò che vivo è ciò che si relaziona, non è una questione di movimento o di animazione, ma di volontà a produrre forme di relazionalità. In questa prospettiva allora, riconosciamo la caratteristica del vivente a rocce, animali, coralli, nuvole, piante e venti, poiché sono capaci d'interagire, un'interazione che produce esperienze che possono essere raccontate.

Per giungere a delle conclusioni che riassumano il percorso di ricerca sul concetto di responsabilità (*kuleana*), abbiamo bisogno di rinegoziare un'ultima categoria, quella di: "corpo". Infatti, se è vivo ciò che ha la capacità di relazionarsi questa capacità viene "agita" dalla presenza, dall'essere in un luogo, espressa da un corpo, che pur essendo visibile o invisibile, viene riconosciuto come tale.

18.1.1 Persone non umane

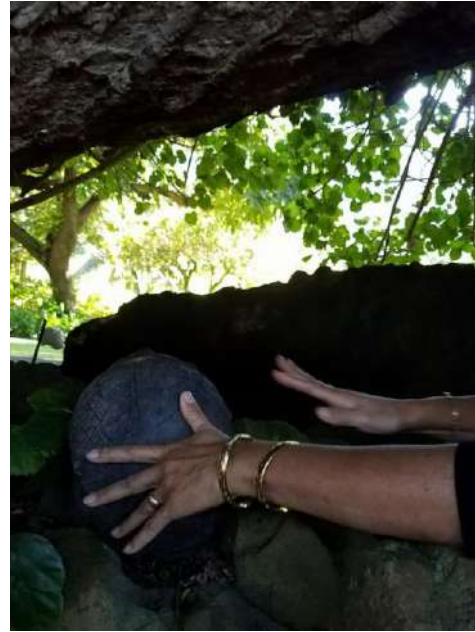
"Gli animali sono uomini", "certi animali sono persone", "i pecari sono umani", "le pietre ci chiamano", "gli alberi sono persone", sono tutte espressioni presenti in etnografie che spaziano dal sud America alle Hawaii; espressioni di una modalità alternativa di relazionarsi con

³⁵³ Vedi Capitolo Ecologia Kanaka Maoli, paragrafo 17.1 *Mālama*, un atto di partecipazione attiva con l'ambiente.

³⁵⁴ Noelani Good-year Kahōpu'a, conversazione privata, Università delle Hawaii, campus Mānoa, aprile 2018.

l'ambiente, espressioni che interessano l'antropologia e ci permettono di riflettere sull'idea di "persona".

Durante il lavoro sul campo sull'isola di O'ahu ho più volte ascoltato conversazioni sulla socializzazione delle pietre, sulla volontà delle pietre di visitare parenti (altre pietre) su altre isole e su viaggi organizzati per questi ritrovi. In occasione di una visita ai luoghi sacri intorno ad Honolulu, attività organizzata dal gruppo *Hui Aloha 'Āina o Ka Lei Maile Ali'i*, ho assistito ad uno di questi incontri, la pietra Pohaku Kukauakahi dall'isola di Hawai'i ha fatto visita al suo vicino parente Pohaku A'ume'ume che si trova al limitare del Honolulu Golf Club, un luogo sacro, oggi giardino di una proprietà privata. Non è un caso isolato, le pietre viaggiano tra le isole, in aereo e ricevono visite interagendo tra di loro e con altri elementi che le circondano. Purtroppo, non è qui possibile analizzare questa interessante dinamica che apre una serie di questioni, tra cui chi è incaricato delle pietre, chi riconosce e conosce la loro genealogia, come si articola la complicità della popolazione nativa nel facilitare lo spostamento delle pietre la cui volontà spesso prevarica l'ordine costituito espresso dalle leggi statunitensi e dai limiti imposti: come i limiti di proprietà privata e i limiti di peso sui voli. Le pietre, anche se non tutte, sono considerate vive in gran parte del Pacifico, Tui Atua Tupua Tamasese Ta'isi Efi, intellettuale e politico samoano scrive: «In the commonly accepted western view, earth stones, rocks and mountains are inanimate. In the Samoan indigenous accord to earth (dirt), rocks, stones, and mountains a life and a soul. [...] They exist as a consequence of a life force that remains connected. This life force remains within some objects, such as rocks or stones» (2009: 118). Tutta la materia che sia umana, geologica, animale, vegetale o atmosferica è genealogicamente collegata dal medesimo "*biological beginning*".



Imm: "It's awesome to see PohakuKukauakahi sitting on Pohakua'ume'ume!" Uncle Ku.

In un'altra occasione, ho accompagnato due membri dell'associazione Mālama Mākua a far vista a delle pietre custodite nel Resource Center della base militare di Schofield Barracks a O'ahu, la visita, durata due ore circa, è stata un momento di dialogo e gesti di affetto nei confronti delle pietre custodite dai militari. Ora, non tutte le pietre alle Hawaii hanno dei legami genealogici, delle storie da raccontare e sono considerate vive. Tuttavia, l'annoverare le pietre tra i viventi apre una serie di quesiti, primo fra tutti in quale categoria di viventi sono considerate le pietre? Quando si parla, per esempio, di piante nella cultura hawaiana si usa il termine *po'e*, tradotto dal dizionario di lingua hawaiana in: *People, persons, personnel, population, assemblage, group of, company of*, Kanehe scrive: «*Kēlā po'e kalo, kēlā po'e mai'a, po'e means people. So, the plant people, the taro people, the banana people. All of those po'e have mana and are part of our extended 'ohana*» (2014: 347). Possiamo quindi parlare di: "persone taro" e "persone banana", viene, quindi, riconosciuta una soggettività collettiva alle piante, indicate come persone sempre al plurale. Gli aspetti interessanti di questa prospettiva sono due: il primo è cosa intendiamo con il termine "persona" quanto si può allargare, quanto è inclusivo, quali caratteristiche sono essenziali per essere considerati persona? Il secondo aspetto, non meno importante, è cosa comporta a livello ontologico riconoscere *mana*, essenza vitale alle pietre, alle piante, agli animali e agli eventi atmosferici? Le Hawaii sono uno dei tanti casi in cui il concetto di umanità e persona viene attribuito al mondo animale, vegetale e minerale, lo stesso riconoscimento si trova nelle culture indigene che si estendono dalle Americhe all'Asia. Philippe Descola ha lungamente lavorato alla produzione di categorie all'interno delle quali questi riconoscimenti

extra-umani trovano senso, avanzando la proposizione che nel mondo esistano quattro grandi modi di concepire le relazioni con i non umani. In *Oltre natura e cultura*, l'autore definisce quattro sistemi di proprietà degli esistenti, i quali servono da punto di ancoraggio a forme contrastive di cosmologie, di modelli del legame sociale e di teorie dell'identità e dell'alterità (2014: 141). Il "totemismo", che di fronte a un altro qualunque, umano o non umano, suppone che possieda degli elementi di fisicità e di interiorità identici a quelli umani, "l'analogismo" che riconosce una distinta interiorità e fisicità ai non umani, "l'animismo" il quale riconosce una simile interiorità a umani e non umani, ma delle fisicità eterogenee e il "naturalismo" che riconosce interiorità differenti, ma fisicità analoghe ai due gruppi. Il lavoro di Descola, è importante in quanto elabora un pensiero che considera diverse categorie di entità non umane non solo "persone" o "people", ma legate agli uomini da una rete di relazioni sociali, in contrasto con l'idea "naturalista" che la sfera della socialità riguardi solo il consesso formato da questi ultimi (Mancuso, 2016: 107). Secondo Descola non esiste un mondo che sarebbe una totalità autosufficiente e già costituita, in attesa di rappresentazione secondo punti di vista differenti, ma piuttosto una diversità di processi di mondiazione (*mondiation*), «ossia d'attualizzazione della miriade di qualità, di fenomeni e di relazioni che possono o meno essere obiettivati dagli umani, secondo la maniera in cui i differenti filtri ontologici di cui sono dotati permettono loro di discriminare tra ciò che il loro ambiente vicino o lontano offre alla loro percezione diretta e indiretta. Questi filtri ontologici sono sistemi d'inferenza rispetto alla natura degli esseri e delle loro proprietà che i modi d'identificazione legittimano» (Descola 2014: 238).

Viveros de Castro in *Metafisiche cannibali* parte da una nota parabola lévi-straussiana a proposito della conquista delle grandi Antille affermando «Gli europei non hanno mai dubitato che gli indigeni abbiano un corpo (ce l'hanno anche gli animali); gli indigeni non hanno mai dubitato che gli europei abbiano un'anima (ce l'hanno anche gli animali e gli spettri dei morti): l'etnocentrismo degli europei consisteva nel dubitare che i corpi degli altri possono contenere un'anima formalmente simile a quella presente nei loro stessi corpi; l'etnocentrismo amerindiano, al contrario, consisteva nel dubitare che altre anime – o spiriti – possano essere dotate di un corpo materialmente simile ai corpi indigeni» (2017: 38-39). Viveros de Castro utilizza l'incontro tra spagnoli e indigeni sudamericani per esemplificare lo scontro tra due ontologie, l'una interessata a stabilire se i nativi avessero o meno un'anima e l'altra intenta nello stabilire se gli spagnoli avessero o meno un corpo soggetto alle leggi della materia. «In poche parole, la prassi europea consiste nel "fare delle anime" (e nel differenziare delle culture) a partire da un fondo corporeo-materiale dato (la natura); la prassi indigena consiste nel "fare

dei corpi” (e nel differenziare delle specie) a partire da un *continuum* socio-spirituale dato» (Viveiros de Castro 2017:39). Sono questi i presupposti sui quali poggia la teoria del prospettivismo elaborata da Viveiros de Castro secondo cui ogni specie di esistenti vede sé stessa come umana poiché ciò che vede di sé stessa è la sua “anima”, un’immagine interna che è come l’ombra o l’eco dello stato umanoide ancestrale di tutti gli esistenti. Il prospettivismo non rientra in nessuna delle categorie proposte da Descola, ma le attraversa, poiché trasferisce la differenza umano/non umano all’interno di ogni esistente, se tutti i modi di esistere o dell’essere vivo sono umani, allora nessuno è umano per nessun altro: «l’umanità è dunque reciprocamente riflessiva» (Viveiros de Castro 2017: 55). Il pensiero nativo, qui presentato per esemplificare la teoria del prospettivismo, causa un inevitabile vertigine cognitiva, necessaria per uno slittamento di prospettiva. Il pensiero kanaka maoli, come quello amazzonico, propone di riconoscere la categoria di persona e di conseguenza di umanità ad ogni essere che occupi la posizione di “oggetto cosmologico”, in questo modo ogni organismo/essere viene visto come appartenente a un luogo, coinvolto in una rete di relazioni con un proprio punto di vista. Da questa prospettiva nasce il concetto di multi-naturalismo: «tutti gli esseri vedono il mondo *allo stesso modo*: ciò che cambia è *il mondo che essi vedono*. [...] un mondo di appartenenze relativa, in cui esseri di diverso tipo vedono le stesse cose in maniera diversa» (Viveiros de Castro 2017: 57). Il multi-naturalismo nasce proprio dal riconoscere che ogni corpo abbia un punto di vista diverso, mentre il multi-culturalismo si basa sull’assunto che ogni cultura abbia una rappresentazione diversa della medesima realtà poiché concentrato sullo spirito. In questa prospettiva, i giaguari, le piante e le pietre vedono cose diverse da quelle che vedono gli umani, perché hanno corpi differenti da quelli umani, ma rimangono “persone” in quanto condividono concetti analoghi che permettono una comunicazione tra specie. Viveiros de Castro lo spiega in questo modo: «Il prospettivismo presuppone un’epistemologia costante e delle ontologie variabili; stesse rappresentazioni, altri oggetti; senso unico, riferimenti multipli» (2017: 60).

Il lavoro sul campo nella valle di Mākua e nell’area dello ‘Ioloani Palace, ha permesso di instaurare un dialogo con la teoria del prospettivismo, permettendo d’ipotizzare una nuova anatomia composta dei viventi, risultato della confluenza delle connessioni e delle relazioni tra luoghi, oggetti e materia. Se la realtà eco sistemica del nostro pianeta è fatta di partecipazione di soggetti sensibili interconnessi, la sfida odierna consiste nel ri-concettualizzare e ri-definire l’idea di umano affinché possa sintonizzarsi con questa realtà. Ossia non è tanto la categoria di “persona” a dover essere rinegoziata e allargata al vivente, ma quella di “umano”. A conclusione di questo percorso sarà quindi necessario analizzare il riconoscimento della soggettività dei

non umani, i quali, grazie alla loro neo-riconosciuta intenzionalità, sono in grado di stabilire un insieme di relazioni con un collettivo tanto eterogeneo da obbligarci a dover riconsiderare il concetto di materia.

18.2 Diritti della Natura

«L'esercizio del dominio prospettico, allo stesso modo che in Amazzonia è affidato alla figura mediatrice dello sciamano, all'interno del campo del sapere accademico viene assunto dall'antropologo culturale il quale traducendo modalità ontologiche diverse s'impegna in un lavoro di soglia» (Nubile 2018:178). Il lavoro di "soglia" che spetta all'antropologo diventa fondamentale in questo momento conclusivo del lavoro di scrittura, abbiamo visto come la svolta ontologia permetta di traghettare il concetto di persona a quello di corpo: dalle molte culture alle molte nature. Tuttavia, rimane una questione aperta: come venga veicolato culturalmente il concetto di persona. Mi spiego meglio, se il concetto di persona viene espresso nel pensiero nativo dalla teoria del multiculturalismo, nel pensiero non nativo i rapporti tra persone vengono invece regolamentati dal *diritto*, un tentativo di tenere insieme questi due approcci è quello del riconoscimento dello status di persona giuridica a fiumi e montagne. Va ricordato, tuttavia, che quando il concetto di persona passa attraverso una cornice ontologica nativa, viene riconosciuta una comunanza genealogica tra uomo e elementi costitutivi dell'ambiente che affida la regolamentazione dei rapporti tra i viventi a quella *sensibilità*, colonna portante di molte culture indigene, che viene elaborata e cucita all'interno delle diverse ontologie giuridiche native, assolutamente mancante in una cornice di *diritto*.

In questa fase conclusiva è necessario analizzare come si articola la proposta di riconoscimento di diritti alla Natura. Nel febbraio del 2019 a Toledo, un comune degli Stati Uniti d'America nello stato dell'Ohio, un referendum riconosce diritti normalmente associati allo status di persona al Lago Erie. Nel 2018 il monte Taranaki, in Nuova Zelanda ha ottenuto la personalità giuridica di fronte alla legge: otto tribù maori e il governo, oggi, condividono la tutela del monte; il 20 marzo 2017, il governo neozelandese approva una legge che riconosce il fiume Whanganui come detentore di diritti e responsabilità giuridica equivalenti a quelli di una persona. Sempre nel 2017 l'Alta Corte dell'Uttarakhand, in India, firma un'ordinanza che decreta il Gange e il suo affluente Yamuna "entità viventi", i due fiumi, dichiara l'ordinanza, "respirano, sostengono e vivono con le diverse comunità dalle montagne al mare" e per questo "esiste il massimo vantaggio nel conferire lo status di persona vivente/entità legale" ai due fiumi, "con i

corrispondenti diritti, doveri e responsabilità³⁵⁵". Questi sono gli ultimi risultati dell'emergente movimento internazionale per i diritti della natura, una prospettiva giuridica che si propone di utilizzare i costrutti legali occidentali, come gli approcci basati sulla personalità e sui diritti, per spostare lo status della natura da proprietà a soggetto giuridico, nel tentativo di proteggere il mondo naturale. Questo movimento diffuso in tutto il mondo inizia a muovere i primi passi nel 1972 quando Christopher Stone, professore di giurisprudenza, pubblicò un articolo intitolato *Should Trees Have Standing?*, esplorando la possibilità di riconoscere diritti alla natura e affermando che come le donne e gli schiavi avevano ottenuto diritti nella storia, così anche gli alberi e i soggetti non umani dovrebbero ottenere i medesimi diritti. Dal 1972 molte associazioni, ricercatori e movimenti politici hanno seguito il suggerimento di Stone. Nel 2002 venne pubblicato il testo di un altro giurista Cormac Cullinan intitolato *Wild Law* in cui l'autore tentò di allineare il pensiero ambientalista e il Diritto, facendoli convergere in una visione innovativa che chiamò la Comunità Terra a una profonda rivoluzione ecologica e spirituale per uscire dall'emergenza ecologica ed umanitaria. Su queste basi teoriche, nel 2008, l'Ecuador diventò il primo Paese a sancire i diritti della natura nella sua Costituzione, seguito dalla Bolivia. Come abbiamo visto la risonanza di questa rivoluzione del pensiero giuridico approda dall'altro lato dell'Oceano Pacifico dove la Nuova Zelanda conferisce personalità giuridica alla foresta di Te Uruwera nel 2014 e al fiume Whanganui (Te Awa Tupua Bill) nel 2017 e al monte Taranaki nel 2018. Come accennato precedentemente nel 2019 un tribunale indiano riconosce personalità giuridica al Gange e allo Yamuna e nello stesso anno la Colombia conferisce diritti al fiume Atrato. La filosofia dei diritti della Natura cerca di promuovere i legami intimi e intensi tra le persone e la natura tendendo a focalizzarsi più sulle relazioni che sulla proprietà, basandosi sull'assunto che gli esseri umani, attualmente, prendono dalla Terra più di quanto la Terra produca nello stesso lasso di tempo. I diritti della natura traducono il concetto di "progresso", parola chiave delle società industriali dominati, con il concetto di "collasso". Cormac Cullinan scrive: «Sono tanti coloro che non vivono più nell'ambito di una comunità o di una famiglia funzionante. Costoro hanno perduto qualsiasi connessione profonda con un luogo d'origine preciso. Ovunque si vede il danno emotivo e spirituale provocato dalla perdita di una comunità e dal senso di appartenenza. [...] La Terra ha un disperato bisogno di un nuovo paradigma per l'amministrazione sociale» (2012: 56). La consapevolezza alla base dei Diritti della Natura è che le leggi riflettano una certa visione del mondo, normalmente quella di chi

³⁵⁵ <https://www.ilfattoquotidiano.it/2017/03/22/india-i-fiumi-gange-e-yamuna-sono-come-persone-davanti-alla-legge-centrali-per-lesistenza-della-popolazione-indiana/3467514/> (consultato in data 22 marzo 2019).

detiene il potere politico, in questa cornice i giuristi individuano il problema centrale non nella necessità di migliorare le leggi, ma di modificare la “visione viziata del mondo” che sta alla base della Legge. «In termini giuridici, gli animali, le piante e quasi tutte le altre espressioni del pianeta sono oggetti di proprietà di un essere umano o di una “persona giuridica” artificiale come un’azienda. Finché il diritto considererà le creature viventi “cose” e non “esseri viventi”, esso sarà cieco di fronte alla possibilità che queste possano diventare soggetti (cioè detentori) di diritti. Giuridicamente è assolutamente inconcepibile pensare che un oggetto sia detentore di diritti. In altre parole, in quasi tutto il mondo la filosofia del diritto non riconosce, come dice Thomas Berry, che “l’universo è una comunione di soggetti, non una collezione di oggetti”» (Cullinan 2012: 85-86). Qui ci ritroviamo, inaspettatamente in sintonia, con le ontologie native e con il prospettivismo amerindiano di Viveiros de Castro, nell’affermazione e nel riconoscimento della soggettività dei viventi. Alla base di questo pensiero filosofico tradotto in giurisprudenza vi sono quattro concetti base: 1) “L’universo è il legislatore primario”, viene abbandonata l’idea che il potere politico sia l’arbitro supremo della legittimità e di ciò che viene considerato giusto o sbagliato. 2) Si abbandona la giurisprudenza per abbracciare la “Grande Giurisprudenza”, se si accetta l’idea che la sorgente dei “diritti” sia l’universo e non la società, ne consegue che la giurisprudenza sia radicata nella più ampia “Grande Giurisprudenza”, consapevole dei limiti delle teorie giuridiche e delle leggi confronto alla natura. 3) Le leggi e i sistemi di *governance* devono promuovere la salute e l’integrità delle comunità ecologiche. In altre parole, la *governance* della Terra si fonda sul riconoscimento che gli esseri umani nel lungo periodo non potranno prosperare, a meno che non imparino a regolarsi, assegnando la massima priorità al benessere del sistema Terra, dal quale deriva il benessere dell’intera comunità vivente. 4) La “Democrazia della Terra” prevede un allontanamento dall’uniformità per celebrare la varietà dei sistemi auto-normativi, questo significa che dove esiste un’intima relazione con il territorio, l’interconnessione tra gli elementi dell’ambiente viene espressa attraverso “culture” e “sensibilità” diverse. In altre parole, i diritti della natura riconoscono l’interconnettività tra i viventi, tuttavia, «questa interconnettività esiste perché nell’universo regna essenzialmente sempre un’unità ma la sua qualità varia. Un rapporto caratterizzato da una forte interconnettività, che porta un reciproco beneficio, è un rapporto intimo. Se questa relazione dovrà essere duratura, dovrà rivelare come lo scambio e la reciprocità sono salutare per chi ne fa parte» (Cullinan 2012: 112).

L’interessante questione posta dalla filosofia dei Diritti della Natura non è quella di degnarsi di garantire i diritti alle altre specie e all’ambiente, in quanto li possiedono già, il problema è che

il sistema giuridico vigente non è in grado di concepirli rendendoli così invisibili. La sfida quindi è quella di ri-concettualizzare le basi filosofiche sulle quali è organizzata e regolamentata la nostra specie «affinché possa sintonizzarsi meglio con la realtà di un universo fatto di soggetti interconnessi» (Cullinan 2012: 143). L'etica ecologica Kanaka Maoli espressa da movimenti quali Mālama Mākua e O kia'i mauna funge da ancoraggio filosofico per un ripensamento della nostra specie, aiuta ad immaginare e costruire quel rapporto relazionale con i soggetti che contribuiscono a costruire, insieme agli esseri umani, il mondo che abitato. A livello filosofico il discorso non si discosta da quello della svolta ontologica e della visione latouriana dell'Anthropocene che reclama a gran voce la necessità di ripensare l'umano in rapporto al pianeta. Tuttavia, se analizziamo l'aspetto pratico di questi riconoscimenti emergono delle criticità insite nel dilatare il concetto di diritto senza modificare insieme l'ordine o la logica epistemologica.

18.2.1 Le criticità dei Diritti della natura

Il caso etnografico della Valle di Mākua ha fornito gli spunti di critica a quest'approccio, ho infatti avuto occasione di presentare il concetto di diritti delle Natura ai membri di Mālama Makua, raccogliendo il loro entusiasmo, le loro perplessità e le problematiche che questa prospettiva presenta. Questi momenti di dialogo e confronto hanno permesso di elaborare un approccio critico alla svolta ontologica e ai diritti sulla natura, nel tentativo di andare oltre i diritti per mettere in luce "responsabilità" e "partecipazione".

Prendiamo in esame il caso del fiume Whanganui in Nuova Zelanda: la legge 2017 Awa Tupua (*Whanganui River Claims Settlement*) riconosce il fiume e i suoi affluenti come un'unica entità chiamata Te Awa Tupua, che ha diritti, doveri ed interessi, riconosce inoltre il fiume come un insieme vivente che si estende dalle montagne al mare compresi i suoi elementi fisici e metafisici. I diritti di proprietà dell'alveo fluviale sono attribuiti al fiume stesso, che può citare in giudizio ed essere citato in giudizio se necessario. Te Awa Tupua è rappresentato da un guardiano, Te Pou Tupua, che deve agire e parlare a beneficio della salute e del benessere del fiume. Questo guardiano è composto da due figure: un rappresentante del governo neozelandese e uno del popolo Whanganui, questi due rappresentanti servono come custodi legali allo stesso modo in cui i tutori legali rappresentano i soggetti minorenni. Questa soluzione rappresenta un sistema ibrido basato su due ontologie giuridiche profondamente divergenti –

quella neozelandese e quella maori - nel tentativo d'intrecciarle un'unica soluzione. Il riconoscimento al fiume giunge dopo 136 anni di conflitti sull'utilizzo e tutela del fiume tra i diversi gruppi maori legati al fiume e il governo neozelandese.

Quest'esempio permette di analizzare alcuni aspetti critici del riconoscimento dei Diritti della natura: a) la dubbia universalità del concetto di diritto b) la difficoltà di tradurre un mondo di relazioni invisibili, codificato dalle ontologie giuridiche indigene, attraverso la cornice dei diritti c) l'imposizione della struttura del diritto alla visione nativa dell'ambiente, che può essere interpretata come una forma di neocolonialismo d) l'uso politico dei Diritti della natura portato avanti da numerose comunità indigene per rivendicazioni territoriali.

Gran parte delle culture indigene hanno codificato, all'interno delle proprie ontologie giuridiche, il concetto di responsabilità nei confronti dell'ambiente e del ruolo, o meglio la posizione, della specie umana in relazione agli altri elementi della natura; nel caso della Aotearoa-Nuova Zelanda si parla del *tikanga*, nel caso delle Hawaii del *kuleana*. Al contrario, il diritto, espressione delle culture non indigene, ha dato importanza all'individuo; la maggior parte dei governi riconosce ad ogni essere umano dei diritti inalienabili tuttavia, non riconosce delle responsabilità inalienabili. Questa è la prima criticità dei Diritti della natura, pensati su una logica individuale che si scontra con le logiche collettive delle realtà indigene.

Un'altra criticità dei Diritti della natura è quella dell'esclusività del concetto di diritto, che ha bisogno di prolunghie e postille in quanto incapace di tutelare tutti gli esseri umani, un esempio sono: i diritti delle donne, dei bambini, dei lavoratori, dei LGBTQ+, degli indigeni, le minoranze sono spesso state marginalizzate dal diritto e hanno avuto bisogno di "diritti" speciali. Parafrasando possiamo dire che i diritti umani dovrebbero tutelare tutti gli esseri umani, ma nella realtà ci sono umani più "umani" di altri. Inoltre, vi sono gruppi umani che fanno fatica a riconoscersi nel diritto individuale riuscendo meglio ad esprimere la propria umanità nel diritto collettivo. Quindi, se i diritti vengono già messi in crisi nella loro essenza è davvero sensato espanderli e deformati per poter tutelare fiumi, montagne e laghi? Se le culture riconoscono questi elementi come persone perché il riconoscimento dello status giuridico di persona pone tanti problemi? Forse perché la persona fiume, la persona montagna e la persona lago, sono appunto aggettivate, non sono solo persona, ma "persone" al plurale, in quanto parte di ecosistemi relazionali porosi i cui confini non sono così chiari e universalmente definibili. Questo forse il motivo per cui nelle ontologie giuridiche indigene, in essere prima dell'incontro con gli esploratori europei e la successiva colonizzazione, sono codificate in responsabilità

collettive e individuali e non in diritti che regolamentano il rapporto tra il collettivo umano e non umano. Il riconoscimento di “diritti” può essere visto come un’imposizione neocoloniale in quanto il diritto è veicolo e frutto del percorso storico delle società coloniali, che pur riconoscendo la validità della visione del mondo delle società native tentano d’inserirla in una forma controllata e conosciuta, quella del diritto, espressione del pensiero nostrano.

In fine, allontanandosi dalla filosofia del diritto per abbracciare la giurisprudenza e i decreti, è importante prestare attenzione all’uso politico delle sentenze dei tribunali che riconoscono i diritti della natura a montagne, fiumi o laghi. Le rivendicazioni dei popoli indigeni che riescono ad ottenere il riconoscimento di persona giuridica per un determinato elemento sacro del proprio territorio devono rispondere ad una domanda fondamentale: “chi può parlare per la montagna? Per il fiume? O per il lago? Chi ha il “diritto” di rappresentarlo? Lo sciamano? Lo Stato? La comunità indigena che dichiara di esserne genealogicamente imparentata? I problemi sono numerosi, tuttavia si possono racchiudere in due macro-questioni, la prima, chi detiene la sovranità sul territorio definisce la fonte della legge che lo amministra, la seconda è che spesso non vi è una sola comunità ma molte, come nel caso delle Valle di Mākua, che si arrogano il diritto di parlare per un elemento naturale, ciò sfocia in dissidi e tensioni interne al gruppo nativo.

La filosofia dei Diritti della Natura dà voce alle prospettive presentate sia dalla svolta ontologica in antropologia quanto alle premesse etiche delle ontologie native, il problema è che nella pratica il riconoscimento di personalità giuridica a un fiume pone dei problemi, come abbiamo visto, di ordine epistemologico. Se un fiume è considerato una persona questo significa che gli viene riconosciuta personalità giuridica, come possiamo ritenere responsabile un fiume di straripare, o una montagna per una valanga? Inoltre, in una cornice legale di questo tipo, vi è sempre la necessità di uno o più tutori rappresentanti del fiume, imparentati oppure responsabili religiosamente, socialmente, genealogicamente o storicamente del fiume. Secondo Mari Margil, direttore del Community Environmental Legal Defense Fund, «To make progress in this area, we must break away from legal structures that were never intended to apply to nature, such as legal personhood, and establish a new structure that addresses what nature needs. Perhaps we can call this framework legal naturehood³⁵⁶». L’antropologo svolge un lavoro di soglia, traghetta concetti e decolonizza il pensiero, nel tentativo di offrire più possibilità di elaborazione ed espressione dell’umanità. Il problema è come centrare il discorso

³⁵⁶ Mari Margil, “Our laws make slaves of nature. It’s not just humans who needs rights”, in The Guardian, 23 maggio 2018.

sull'inter-conneSSIONe e non cadere nuovamente nel tranello dell'antropocentrismo. Nel paragrafo conclusivo verrà proposta una soluzione che ri-centra il discorso sulle responsabilità individuali, ma condivise, che i soggetti umani e non hanno nei confronti dell'ambiente.

18.3 Una proposta: la teoria della partecipazione

“We do not want to make people Hawaiian, but we want to make people *kanaka*”.

(Kumu Taum)

La gestione della bio-diversità e della “tutela” ambientale alle Hawaii, oggi, è affidata a diversi dipartimenti federali statunitensi di cui il principale è il DLNR - Department of Land and Natural Resources, dedicato alla gestione, amministrazione e controllo delle terre, delle risorse idriche: acque dolci e oceaniche, delle aree costiere e minerali e altre risorse naturali dello stato delle Hawaii. La missione del DLNR è di “valorizzare, proteggere, conservare e gestire le risorse naturali, culturali e storiche uniche e limitate delle Hawai'i *held in public trust for current and future generations*³⁵⁷”. Tuttavia, è evidente che una buona parte della minoranza indigena alle Hawaii, che ricordo rappresentare solo il 10 % della popolazione, non veicolerebbe la gestione dell'ambiente naturale attraverso il termine “tutela” e ancor meno attraverso la logica della “conservazione”, espressione politica della visione statunitense che non dialoga e non esprime quel rapporto attivo con l'ecosistema, ma espressione di una società che riconosce una natura silente ed esterna. Da alcuni decenni alle Hawaii si assiste, tuttavia, alla proliferazione di numerosissimi progetti finanziati da università, associazioni pubbliche e private che tentano di utilizzare e applicare l'etica ambientale nativa ad azioni rivolte al territorio terrestre e marino.

Le pratiche analizzate in questo lavoro di ricerca, come quella del *Re-claiming places* danno voce a questa diversa logica di relazione con il territorio, espressa attraverso la riappropriazione culturale dello spazio, per “dar senso” ai luoghi riaffermando il ruolo e la presenza della popolazione nativa che trasforma gli spazi in luoghi nativi. Queste pratiche si esprimono attraverso la riconneSSIONe con l'ambiente naturale, un elemento considerato familiare, non perché conosciuto, ma perché parte della medesima “materia” di cui è fatto l'essere umano, una materia biologica, molecolare, ma anche genealogica e spirituale. La capacità di relazionarsi e di riconoscere queste connessioni è racchiusa in quella *sense-ability* analizzata nei capitoli precedenti che si esprime attraverso la *response-ability*. Se l'abilità di “sentire”, connettersi,

³⁵⁷ <http://dlnr.hawaii.gov/> (Visitato in data 3 aprile 2019), traduzione e corsivo dell'autrice.

partecipare ad un luogo è la capacità di ricevere e percepire stimoli dal mondo terrestre, marino e metafisico la *response-ability* è quella capacità di rispondere a questi stimoli sensoriali con atteggiamenti di presa in carico delle proprie responsabilità, atteggiamenti che contribuiscono al benessere e alla continuità del luogo, dell'isola e del pianeta. Un atteggiamento tradotto dall'espressione di Kumu Taum: «What we have here is ownership of the stewardship because of your kinship³⁵⁸». Una comune parentela lega inesorabilmente, dal punto di vista biologico, ma anche da quello spirituale, gli elementi costitutivi di un luogo e quindi del pianeta ad un comune e condiviso futuro. La comunicazione diventa la base filosofica del riconoscimento e la presa in carico delle responsabilità reciproche, che a loro volta si trasformano in strumento politico della messa in pratica di questa logica partecipativa. Secondo Philippe Descola: «The source of the plurality of beings and regimes of existence lie at a deeper level than the sociocultural one traditionally studied by anthropology. This level which may be called antepredicative or emergent – to use Kohn's pet words – is the one where humans and nonhumans become aware of each other and develop modes of relating prior to the usual process of categorization and communication embedded in historically and linguistically contingent frameworks» (2014: 268). Le ontologie delle società native, come abbiamo visto, si sono da sempre concentrate sul corpo dando per scontato che tutte le espressioni che popolano il pianeta avessero una vita, uno spirito, una qualità capace d'interagire e di avere un punto di vista; in altre parole hanno operato in quel livello che Descola definisce "antepredicativo", ora la sfida è quella di usare gli strumenti e l'approccio antropologico per tradurre e avvicinare le culture che si sono concentrate di più sull'aspetto "estrattivo" alla partecipazione e la connessione con i luoghi. Non è forse un caso che anche Eduardo Kohn parli di: "Anthropology as cosmic diplomacy: toward an ecological ethics for the Anthropocene³⁵⁹". Kohn è l'autore, già citato in questo lavoro, del testo *How forests think*, nel quale afferma che le foreste pensano, quest'affermazione non è né una metafora né una prospettiva culturale. Secondo l'autore esiste un tipo di pensiero, che chiama "*sylvan*", reso manifesto dalle foreste tropicali e da coloro che le abitano. Pensare con le logiche *silvane*, secondo Kohn, può fornire un orientamento etico - un modo di pensare - capace di dare delle risposte e fornire degli strumenti per arrestare la devastazione ecologica planetaria e ripensare il ruolo dell'uomo in relazione agli altri viventi nell'epoca del "Antropocene". Descola parlando della prospettiva di Kohn spiega: «He (Kohn) acknowledges that implicitly: every forest, every mountain, every lake thinks in its own way,

³⁵⁸ Si veda capitolo introduttivo "We are places".

³⁵⁹ The Yale Ethnography and Social Theory Colloquium Series, February 5, 2018, University of Yale, Department of Anthropology.

because the semiotic network it affords, and the forms generated by the ecosystem within which this semiotic network unfolds itself, are geared to specific life-forms, to specific causal features of the environment, and to specific interpretants» (2014: 270). Tutti gli esseri, umani e non, sono impegnati a intrattenere molteplici relazioni poiché come esseri hanno diversi punti di vista. Ma, se essere un “sé” è il risultato di avere uno specifico punto di vista, e se avere uno specifico punto di vista è il prodotto di certe disposizioni corporee come ci dice Kohn, ogni essere si rapporta agli altri esseri in base al tipo di connessione che le risorse fisiche gli consentono, allora il *kulana* (la posizione) inscritto nell’etica ecologica hawaiana, ossia il ruolo di ogni sé il riconoscimento ad ogni essere di occupare una certa posizione nell’ecologia delle relazioni, può essere letto come elemento centrale di questa dinamica partecipativa.

Tuttavia, appena si pensa di aver trovato uno strumento per pensare ciò che fino a poco prima era impensabile ci si trova davanti ad un problema. Il pensiero di Kohn ci aiuta a tradurre l’etica nativa delle foreste amazzoniche e ci permette, inoltre, di avvicinarci al pensiero kanaka maoli, ma non lo traduce nella sua specificità, in quanto Kohn afferma: «life thinks, stones don’t» (2013: 100 citato in Descola 2014: 271). Il *sylvan thinking* di Kohn è l’elaborazione antropologica, nata dall’osservazione delle pratiche della foresta amazzonica, un luogo specifico, abbiamo visto come in altre parti del mondo in altri luoghi specifici, vi siano pietre che viaggiano, pensano, crescono³⁶⁰ e “fanno cose”.

Le relazioni tra esseri umani, vegetali, minerali, atmosferici, animali e spirituali sono parte dell’ecologia che “fa,” (nel senso di *poiesis*) dei Kanaka maoli quello che sono. La frase di Kumu Taum: “We do not want to make people Hawaiian, but we want to make people kanaka” racchiude questo messaggio. Prestando più attenzione alle relazioni, come ci dice la cultura nativa hawaiana, comprendiamo come la comunicazione, a differenza di quello che afferma Kohn non si basi su una comune “*cosmic semiosis*”, ma su modalità differenti di relazionarsi a seconda del luogo in cui queste relazioni vengono costruite in modo collaborativo. La nuova sfida, almeno questa è la mia prospettiva, per l’antropologia oggi è cogliere e tentare di tradurre le diverse modalità partecipatorie degli esseri allo scopo di decolonizzare il pensiero dominante fornendo strumenti e risposte concrete per affrontare le sfide che una nuova era geologica, quella dell’Antropocene, richiede. L’obiettivo: quello di elaborare una teoria della partecipazione.

³⁶⁰ Ringrazio il Prof. Favole per aver condiviso con me la storia delle pietre che crescono a Futuna, di cui è venuto a conoscenza durante la sua ricerca etnografica.

Abbiamo visto come la cultura kanaka maoli abbia addomesticato e costruito un sistema simbolico basato sull'aria che connette tutti gli esseri. Vi è un elemento comune nei saperi nativi: il senso di fiducia, che permette di agire e reagire ai cambi climatici e alle azioni degli altri organismi producendo risposte variabili e flessibili. Questa disposizione si traduce, almeno alle Hawaii, in una fiducia nei luoghi, che custodi del passato e connessi a tempi diversi producono nuove forme di sovranità. Ora fino a quando si rimane, come abbiamo visto pocanzi, nella cornice del diritto, l'ambiente sarà sempre visto come un insieme sistemico di beni. Il biocentrismo espresso dai Diritti della Natura incontra degli ostacoli pratici, in quanto il diritto per sua natura è antropocentrico perché creazione culturale umana, è questa la ragione della necessità di avere uno o più esseri umani che rappresentino la natura. L'alternativa qui proposta e solo accennata, in quanto necessita di essere ancora lungamente studiata, è quella di una terza via, quella di centrare il discorso ambientale sulle responsabilità. Perché non guardare l'ambiente come soggetto di un dovere di responsabilità? In altre parole, il percorso proposto, ispirato dall'approccio Kanaka Maoli, è ammettere di avere delle responsabilità nei confronti dell'ambiente, delle responsabilità intergenerazionali collettive e differenziate, in quanto partecipi dell'ecosistema. La proposta è quella di ragionare sulla doverosità della responsabilità. Parlo di responsabilità collettive in quanto l'ambiente, visto come un sistema di relazioni non può essere parcellizzato, la natura del concetto di responsabilità racchiude proprio la consapevolezza della dimensione eco sistemica, partecipatoria e collettiva. La qui proposta teoria della partecipazione s'incentra sull'idea che l'essere umano si costituisca e costruisca in relazione all'ambiente in una dimensione interdipendente. I "saperi" indigeni racchiudono delle forme di auto-delimitazione delle risorse spesso espresse attraverso le grammatiche del sacro, nel caso hawaiano sono espresse dal sistema dei *kapu*. Il recupero della memoria storica e sociale custodita dal territorio attraverso le storie orali, i miti e i racconti permette di riconnettersi alle logiche di responsabilità. Secondo il Fabrizio Fracchia³⁶¹ lo sconfitto oggi è lo stato laico, che ha promesso di sostituire con la tecnologia la dimensione spirituale della convivenza. Alla base del rapporto con il territorio e del concetto di responsabilità vi sono i legami, non religiosi ma biologici che richiamano alla comune costruzione atomica della materia che alcune culture leggono e traducono come un legame

³⁶¹ Paper dal titolo: *Ambiente e paradigmi giuridici: è davvero questione di diritti*, presentato al Convegno Internazionale La Natura come Soggetto di Diritti? Sovranità, Responsabilità e Conflitti Sociali, Università di Napoli L'Orientale, 21-22 novembre 2018.

genealogico spirituale, altre come un'eguaglianza degli elementi costituiti del pianeta che hanno senso e si danno senso nel relazionarsi gli uni con gli altri.

La teoria della partecipazione richiama le responsabilità di ognuno per il benessere collettivo nella consapevolezza dei limiti delle risorse e nella presenza, nei "nostri" luoghi, di elementi visibili e invisibili che nella partecipazione ad una miriade di relazioni diventano indivisibili. Le culture per fiorire hanno bisogno di luoghi da preservare, da anelare, da immaginare la teoria della partecipazione riporta al centro del discorso i luoghi, riconoscendo agli esseri umani e a tutti i viventi specifiche posizioni e specifiche responsabilità nella consapevolezza dell'interdipendenza delle relazioni. "We are places, we come from places and those places are in us".

Bibliografia

Aime, M., *Diario dogon*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Aime, M., *Sensi di viaggio*, Ponte delle Grazie, Milano, 2005.

Aime, M., *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino, 2008.

Aime, M., *La macchia della razza*, Adriano Salani Editore, Milano, 2009.

Allen, H.G., *The Betrayal of Lili'oukalani: Last Queen of Hawaii 1838-1917*, Paperback, USA, 1982

Aluli-Meyer, M., *Our Own Liberation: Reflections on Hawaiian Epistemology*, in «The Contemporary Pacific», vol. 13, No. 1, Spring 2001, pp.124-148.

Aluli-Meyer, M., *Ho'oulu Our Time of Becoming*, 'Ai Pōhaku Press, Honolulu, 2003.

Aluli-Meyer, M., *Changing the Culture of Research: An Introduction to the Triangulation of Meaning*, in «Hūlili Multidisciplinary Research on Hawaiian Well-Being», Vol.3, No.1, 2006, pp. 263-279.

Aluli-Meyer, M., *Indigenous and Authentic: Native Hawaiian Epistemology and the Triangulation of Meaning*, in a cura di Smith, L., Denzin, N., Lincon, Y., «Handbook of Critical and Indigenous Methodologies», Sage Publishing, Chapter 11, 2008, pp. 217-232.

Aluli-Meyer, M., *Holographic Epistemology: Native Common Sense*, in «China Media Research», No. 9(2), 2013, pp. 94-101

Aluli-Meyer, M., *Hoea Ea: land education and food sovereignty in Hawaii*, in «Environmental Education Research», Vol. 20, No. 1, 2014, pp. 98-101.

Aluli-Meyer, M., *Indigenous Epistemology: Spirit Revealed*, in «Enhancing Mātauranga Māori and Global Indigenous Knowledge», NZQA, Wellington, 2014, pp. 151-164.

Aluli-Meyer, M., Aluli Souza, N., *Where the mo'ō lives: a perspective*, in «Honolulu Biennial slands of the Future», 2017, pp-12-13.

Andrade, C., *Haena: Through the Eyes of the Ancestors*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2008.

Andrade, C., *A Hawaiian Geography or A Geography of Hawai'i?*, in «I ulu I ka 'āina land», University of Hawaii Press, 2014, pp. 4-22.

Artaud, A., *Al paese dei Tarahumara*, Adelphi Edizioni, Milano, 1966.

Askman, V.D., *Her Majesty's Disloyal Opposition: An Examination of the English-Language Version of Robert Wilcox's the Liberal, 1892-1893*, in «The Hawaiian Journal of History», vol. 42, 2008, pp. 177-200.

Augé, M., *Il senso degli altri*, Bollati Boringhieri, Milano, 1995.

- Augé, M., *Il tempo senza età*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.
- Augé, M., *et al.*, *Le case dell'uomo*, UTET, Novara, 2016.
- Bambridge, T., (a cura di) *The Rahui: Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*, Australian National University Press, Canberra, 2016.
- Bauman, Z., *Modernità liquida*, Editori Laterza, Roma, 2008.
- Basso, K.H., *Wisdom sits in Places*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996.
- Bateson, G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi Edizioni, Milano, 1977.
- Beamer, K., *No Mākou ka mana Liberating the Nation*, Kamehameha Publishing, Honolulu, 2014.
- Beamer, K., *Tūtū's Aloha 'Āina Grace*, in «The Value of Hawai'i 2» (a cura di Yamashiro, A., Goodyear-Ka'ōpua, N.), University of Hawaii Press, Honolulu, 2014, pp. 11-17.
- Beckwith, M.W., *The Kumulipo A Hawaiian Creation Chant*, University of Hawaii Press. Honolulu, 1972 [1951].
- Bellusci, F., *Michel Serres: una filosofia su ciò che ci attende*, in «Lo Sguardo, rivista di filosofia», N. 22, 2016, (III) – Antropocene, pp. 87-94.
- Bondi, D., *Fine del mondo o fine dell'uomo?*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, 2015.
- Boni, S., *Culture e poteri*, Elèuthera, Milano, 2011.
- Borgnino, E., *Un'ipotesi concreta: la continuità d'esistenza del Regno delle Hawaii*, in «L'Uomo Società Tradizione Sviluppo», Carocci Editore, n.2, 2016, pp. 163-174.
- Borofsky, R., *Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins*, in «Current Anthropology», Vol. 38, No. 2, April 1997, pp. 255-282.
- Braje, T.J., Leppard, T.P., Fitzpatrick, S.M., Erlandson, J.M., *Humans and Island Environments Archaeology, historical ecology and anthropogenic island ecosystems*, in «Environmental Conservation», 2017, pp.1-12.
- Brigati, R., Gamberi, V. (a cura di), *Metamorfosi. La volta onotologica in antropologia*, Quodlibet Studio, Macerata, 2019.
- Buck, P., *Vikings of the Sunrise*, Whitecombe and Tombs, USA, 1938.
- Cajete, G., *Native Science: Natural Laws of Interdeendence*, Clear Light Publishers, Santa Fe, 2000.
- Capello, C., (a cura di, con Cingolani P. e Vietti F.) *Etnografia delle migrazioni*, Carocci Editore, Roma, 2014.

- Carroll, J., McDougall, B.N., Nordstrom, G., *HuiHui: Navigating Art and Literature in the Pacific*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2015.
- Chang, k., Winter, K.B., Lincol, N.K., *Hawai'i in Focus: Navigating Pathways in Global Biocultural Leadership*, in «Sustainability» 11, 2019, pp. 11-9.
- Chinen, J.J., *The Great Mahele*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1958.
- Ciavolella, R., *Antropologia politica e contemporanea*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013.
- Clifford, J., *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- Clifford, J., *Strade*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- Coffman, T., *Reinventing Hawai'i*, in «The Value of Hawaii: Knowing the Past, Shaping the Future», (a cura di) Howes, C., Osorio, J.K.K., University of Hawaii Press, 2010, pp. 9-21.
- Coffman, T. *Nation Within the history of American Occupation of Hawaii*, Duke University Press, 2016.
- Conty, A., *Who is to Interpret the Anthropocene?*, in «La Deleuziana», n° 4, 2016, pp. 19-44.
- Cottino, G., *Il peso del corpo*, Edizioni Unicopli, Milano, 2013.
- Cottrell, C.A., *Splinters of Sandalwood, Island of 'Iliahi: Rethinking deforestation in Hawai'i 1811-1843*, Thesis submitted for the degree of Mater of Arts in History to the Graduate division of the University of Hawai'i, December 2002.
- Craig, R.D., *Handbook of Polynesian Mythology*, ABC-CLIO, 2004.
- Cullinan, C., *Wild Law*, Siber Ink, Claremont, 2002, *Diritti della Natura*, Piano B Edizioni, Prato, 2012.
- Curtis, L.J., *Land Mattrs in Hawaii*, in *Islander* 1, n.18-33, July 2-October 15, 1875, p.103-223
- D'Arcy, P., *Transforming Hawai'i*, Australian National University Press, Canberra, 2018.
- Deloria, V. Jr., *God is Red*, Fulcrum Publishing, Colorado, 1992.
- Deloria, V. Jr., *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr. Reader*, Golden: Fulcrum Publishing, 1999.
- De Oliveira Godinho, F., *Protection of Indigenous Rights in Brazil and UN*, in Von Bogdandy, A., Wolfrum, R., «Max Planck Yearbook of United Nations Law», Volume 12, 2008, p.247-286.
- Descola, P., *Diversità in natura diversità di cultura*, Book Time, Milano, 2011.
- Descola, P., *L'ecologia degli Altri*, Linaria, Roma, 2013.
- Descola, P., *All too human (still) A comment on Eduardo kohn's How forests think*, in «Hau: Journal of Ethnographic Theory» 4 (2), 2014, pp. 267-273.

- Descola, P., *Oltre Natura e Cultura*, Seid Editori, Firenze, 2014.
- Di Piazza, A., Pearthree, E., *A New Reading of Tupaia's Chart*, in «The Journal of the Polynesian Society», Vol. 16, n.3, Septemeber 2007, pp. 321-340.
- Diamond, J., *Armi, Acciaio e Malattie*, Einaudi Editore, Torino, 1998.
- Diamond, J., *Collasso*, Einaudi Editore, Torino, 2005.
- Diamond, J., *Il mondo fino a ieri*, Einaudi Editore, Torino, 2013.
- Dudley, M.K., *Man, Gods, and Nature*, Nā Kāne O Ka Malo Press, Honolulu, 1990.
- Dudley, M.K., Agard, K.K., *A Call For Hawaiian Sovereignty*, Nā Kāne O ka Malo Press, Honolulu, 1993.
- Duxbury, N., Garrett-Petts, W.F., MacLennan, D., (a cura di) *Cultural Mapping as Cultural Inquiry*, Routledge, New York, 2015.
- Dove, M.R., Carpenter, C., *Environmental Anthropology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2011.
- Dye, T., *Population Trends in Hawai'i Before 1778*, in «The Hawaiian Journal of History», vol. 28, 1994, pp. 1-20.
- Eliade, M., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano, 1981.
- Edward, T.R., *Does Marilyn Strathern Argue that the Concept of Nature Is a Social Construction?*, in «Symposion», 3, 4, 2016, pp. 437-442.
- Eisenberg, E., *The Ecology of Eden*, Picador, London, 1998.
- Emerson, N.B., *Pele and Hiiaka A Myth From Hawaii*, Honolulu Star Bullettin Limited, Honolulu, 1915.
- Emerson, N.B., *The long voyages of the Ancient Hawaiians*, , Hawaiian Historical Society, Paper n.5, 1893.
- Esiodo, *Teogonia*, Rizzoli, Milano, 2016.
- Evans Pritchard, E.E., *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Cortina Raffaello Editore, Milano, 2002 [1937].
- Exzabe, A.J., Davis, R.D., *Archeological Subsurface Survey in Area B through F at Makua Military Reservation, Mākua Ahupua'a, Wai'anae Disctrict, O'ahu Island, Hawai'i*, Cultural Resources Section US Army Garrison, Hawai'i Schofield Barracks, 2015.
- Fabian, J., *Time and the other*, Columbia University Press, New York, 2002.
- Fabietti, U., (a cura di, con Remotti, F.) *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli Editore, Bologna, 1997.
- Fabietti, U., (a cura di) *Etnografia e culture*, Carocci Editore, Roma, 1998.
- Fabietti, U., (a cura di, con Malighetti, R., Matera, V.) *Dal tribale al globale*, Bruno Mondadori Editore, Milano, 2012.

- Fabietti, U., *L'identità etnica*, Carocci Editore, Roma, 2013.
- Fabietti, U., *Materia Sacra*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.
- Favole, A., *La palma del potere*, Il Segnalibro Editore, Torino, 2000.
- Favole, A., *Oceana. Isole di creatività culturale*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Favole, A., *La bussola dell'antropologo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2015.
- Favole, A., *Vie di fuga*, UTET, Milano, 2018.
- Fermantez, K., *Re-Placing Hawaiians in dis Place We Call Home*, in «Hūlili», Kamehameha Publishing, Vol. 8, 2012, pp. 97-131.
- Field, C.B., Behrenfeld, M.J., Randerson, J.T., Falkowski, P., *Primary production of the biosphere: integrating terrestrial and oceanic components*, in «Science», 281 (5347), 1998, pp. 237-240.
- Finney, B., *Myth, Experiment, and the Reinvention of Polynesian Voyaging*, in «American Anthropologist New Series», Vol. 93, No. 2, June, 1991, pp. 383-404.
- Finney, B., *Voyage of rediscovery: a cultural odyssey through Polynesia*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1994.
- Finney, B., *Colonizing an Island World*, in «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, Vol. 86, No. 5, Prehistoric Settlement of the Pacific, 1996, pp. 71-116.
- Finney, B., *Sailing in the Wake of the Ancestors*, Bishop Museum Press, Honolulu, 2003.
- Firth, R., *Noi, Tikopia*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Fornander, A., *Hawaiian Antiquities and folk-lore*, Bishop Museum Press, Honolulu, 1918-1919.
- Franceschini, A., *La Dwelling Perspective*, in «I castelli di Yale online», IV, 2016, 1, pp. 101-128
- Fujikane, C., *"Indigenous and Critical Settler Cartography: Mapping a Mo'ō'āina Economy of Abundance on Mauna a Wākea."* Paper presented at the Political Science Colloquium Series, University of Hawai'i at Mānoa, November 13, 2015.
- Fujikane, C., *Mapping Wonder in the Māui Mo'olelo on the Mo'ō'āina: Growing Aloha 'Āina Through Indigenous Settler Affinity Activism*, in «Marvels & Tales», Vol. 30, No. 1, 2016, pp.45-69.
- Geertz, C., *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- Geertz, C., *Oltre i fatti*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Geertz, C., *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Genz, J., Aucan, J., Merrifield, M., Finney, B., Joel, K., Kelen, A., *Wave navigation in the Marshall Islands: Comparing indigenous and Western scientific knowledge of the ocean*, in «Oceanography», volume 22, n.2, 2009, pp. 234–245.

Gillespie, R., Clague, D., *Encyclopedia of Islands*, University of California Press, Berkeley, 2009.

Gnecchi Ruscone, E., Paini, A., (a cura di) *Antropologia dell'Oceania*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.

Goldberg- Hiller, J., Silva, N.K., *Sharks and Pigs: Animating Hawaiian Sovereignty against the Anthropological Machine*, in «The South Atlantic Quarterly», Duke University Press, 110:2, Spring 2011, pp. 429-446.

Goldberg- Hiller, J., Silva, N.K., *The Botany of Emergence: Kanaka Ontology and Biocolonialism in Hawai'i*, in «Native American and Indigenous Studies», Vol. 2, No. 2, 2015, pp. 1-26.

Gonschor, L., Beamer, K., *Toward an Inventory of Ahupua'a in the Hawaiian Kingdom: A survey of Nineteenth- and early Twentieth-Century Cartographic and Archival Records of the Island of Hawai'i*, in «The Hawaiian Journal of History», vol. 48, 2014, pp. 53-87.

Gonschor, L.R., *"A Power in the World": The Hawaiian Kingdom as a Model of Hybrid Statecraft in Oceania and a Progenitor of Pan-Oceanism*, Dissertation submitted to for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science to the Graduate division of the University of Hawai'i, December 2016.

Goodyear-Ka'ōpua, N., *Kuleana Lāhui: Collective Responsibility for Hawaiian Nationhood in Activists' Praxis*, in Coulthard, G., Lasky, J., Lewis, A., Watts, V., (a cura di) «Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action», Special Issue, 2011, pp. 130-163.

Goodyear-Ka'ōpua, N., *The Seeds We Planted: Portraits of a Native Hawaiian Charter School*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2013.

Goodyear-Ka'ōpua, N., (a cura di con Hussey, I., Kahunawaika'ala Wright, E.), *A Nation Rising*, Duke University Press, Durham and London, 2014.

Goodyear-Ka'ōpua, N., *Hawai'i An Occupied Country*, Harvard International Review, winter 2014, pp. 58-62.

Goodyear-Ka'ōpua, N., *Protectors of the Future, Not Protestors of the Past: Indigenous Pacific Activism and Mauna a Wākea*, in «The South Atlantic Quarterly», 116:1, January 2017, pp. 184-194.

Greene, B., *L'universo elegante*, Einaudi Editore, Torino, 2000.

Greer, R.A., *Royal Tourist: Kalākaua's Letters Home From Tokio to London*, Hawaiian Historical Society, Honolulu, 1971.

Gruenewald, D.A., *Foundations of Place: A Multidisciplinary Framework for Place-Conscious Education*, in «American Educational Research Journal», Fall 2003, Vol. 40, No. 3, pp. 619–654.

Guariento, T., *La disarmonia del mondo L'Antropocene e l'immagine premoderna della natura*, in «Lo Sguardo, rivista di filosofia», N. 22, 2016, (III) – Antropocene, pp. 13-32

- Haenn, N., Wilk, R.R., *The Environment in Anthropology*, New York University Press, New York-London, 2005.
- Hall, L.K., *Navigating Our Own "Sea of Islands"*, in *Wicazo Sa Review*», Vol. 24, n.2, Fall 2009, pp. 15-38.
- Hamilton, C., *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis : Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge, London, 2015.
- Handy, E.S.C., Handy, E.G., Puku'I, M.K., *Native Planters in Old Hawaii: Their Life, Lore, and Environment*, Bernice P. Bishop Museum Press, Honolulu, 1972.
- Hau'ofa, E., (con Niadu, V., Waddell, E.), *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*, The University of the South Pacific Press, Suva, 1993.
- Hau'ofa, E., *Our sea of Islands*, in «The Contemporary Pacific», Volume 6, Number 1, Spring 1994, pp. 147-161.
- Hau'ofa, E., *We are the Ocean*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008.
- Holt J.D., *On Being Hawaiian*, Topgallant Publishing Company, Honolulu, 1974.
- Ho'omanawanui, K., *Hanohano Wailuanuiaho'āno: Remembering, Recovering, and Writing Place*, in «Hūlili», Kamehameha Publishing, Vol. 8, 2012, pp. 187-243.
- Ho'omanawanui, K., *Ke Ha'a Lā Puna i ka Makani: Pele and Hi'iaka Mo'olelo and the Possibilities for Hawaiian Literary Analysis*, in «Educational Perspectives», Volume 45, Numbers 1 and 2, (2013), pp. 42-51.
- Hommon, Robert J., *Ancient Hawaiian State: Origins of a Political Society*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Ka'opua, L., *Ka maui o ka 'Āina a he maui kānaka: an ethnographic study from an Hawaiian sense of place*, in «Pacific Health Dialog», vol. 8, n. 2, September 2001, pp.290-298.
- Kame'eleihiwa, L., *Native Land and Foreign Desires Pehea Lā E Pono Ai?*, Bishop Museum Press, Honolulu, 1992.
- Kame'eleihiwa, L., *The Hawaiian Sovereignty Movement: An Update from Honolulu*, in «The Journal of Pacific History», Vol. 28, No. 3, 1993, pp. 63-72.
- Kamehiro, S.L., *The Arts of Kingship: Hawaiian Art and National Culture of the Kalakaua Era*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2009.
- Kana'iaupuni, S.M., Malone, N., *This Land is My Land: The role of place in native Hawaiian Identity*, in «Hūlili: Multidisciplinary Research on Hawaiian Well-Being», Vol.3, n.1, 2006, pp. 281-307.
- Kanahele, G.H.S., *Kū Kanaka Stand Tall*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1986.
- Kanalu, G., Young, T., *Rethinking the Native Hawaiian Past*, Routledge, London, 1998.

- Kandagawa, E., *Hawaiian Knowledge and Identity: An Existentialist Critique of Sovereignty*, Hawai'i Pacific University, ANTH 3950, 14 May 2011.
- Kandagawa, E., *Native Internationalism: Decentering the West by Reclaiming Land-Based Histories*, University of Saskatchewan, EFDT 898 – Indigenous Knowledge, 2017.
- Kandagawa, E., *Being and Place through Gendered and Plant Relationships*, University of Saskatchewan, August 15, 2018.
- Kandagawa, E., *Hawaiian Internationalism through Re-enactment*, University of Saskatchewan, Capstone Course, 2018.
- Kanehe, L.M., *Kū'ē Mana Māhele: The Hawaiian Movement to Resist Biocolonialism*, in «A Nation Rising», a cura di (Goodyear-Ka'ōpua, N., Hussey, I., Kahunawaika'ala Wright, E.), Duke University Press, Durham and London, 2014, pp.331-353.
- Kapā'anaokalāokeola Nākoa Oliveira, K.R., *Ancestral Places understanding Kanaka Geographies*, Oregon State University Press, Corvallis, 2014.
- Kapā'anaokalāokeola Nākoa Oliveira, K.R., *Kanaka 'Ōiwi Methodologies*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2015, pp. 142-159.
- Kauai W.D.K., *The Color of Nationality; Continuities and Discontinuities of Citizenship in Hawai'i*, Dissertation of the Graduate Division of Doctor of Philosophy in Political Science of the University of Hawai'i at Mānoa, December 2014.
- Kauanui, J.K., *Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity*, Duke University Press, 2008.
- Kauanui, J.K., *Paradoxes of Hawaiian Sovereignty*, Duke University Press, Durham and London, 2018.
- Kealiikanakaoleohaililani, K., Giardina, C.P., *Embracing the sacred: an indigenous framework for tomorrow's sustainability science*, in «Sustain Sci», Springer Japan, 2016, pp. 57-67.
- Kelly, M., Quintal, S.M., *Cultural History Report of Makua Military Reservation and Vicinity*, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, 1977.
- Kelly, M., Aleck, N., *Mākua Means Parents A Brief Cultural History of Mākua Valley*, American Friends Service Committee, Honolulu, 1997.
- Kent, J.N., *Hawaii: Islands Under the Influence*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993.
- Kikiloi, K., *Rebirth of an Archipelago: Sustaining a Hawaiian Cultural Identity for People and Homeland*, in «Hūlili», Kamehameha Publishing, vol.6, 2010, pp. 73-115.

- Kilani, M., *L'invenzione dell'altro*, Edizioni Dedalo, Bari, 1997.
- Kimura, L.L., *Ke Kani a ke Au Maui Hawai'i Hou: The Sound of the Hawaiian Renaissance*, in «Hūlili», Kamehameha Publishing, vol.10, 2016, pp.11-33.
- Kirch, P.V., Sahlins, M., *Anahulu The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii Historical Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1992.
- Kirch, P.V., *Lapita and Its Aftermath: The Austronesian Settlement of Oceania*, in «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, Vol. 86, No. 5, Prehistoric Settlement of the Pacific, 1996, pp. 57-70.
- Kirch, P.V., Human Impacts Pre-European, in «Encyclopedia of Islands», (a cura di) Gillespie, R., Clague, D., University of California Press, 2009, pp. 414-420.
- Kirch, P.V., *When Did the Polynesians Settle Hawai'i? A Review of 150 Years of Scholarly Inquiry and a Tentative Answer*, in «Hawaiian archaeology», Volume 12, 2011, pp. 3-26.
- Kirch, P.V., *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*, Revised and Expanded Edition, University of California Press, 2017.
- Kirksey, S.E., Shapiro, N., Brodine, M., *Hope in blasted landscapes*, in «Social Science Information», 52, 2013, pp. 227-256.
- Kohn, E., *How Forests Think*, University of California Press, Berkeley, 2013.
- Knet, N.J., *Hawaii: Islands under the Influence*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1993.
- Kuykendall, R.S., *The Hawaiian Kingdom, 1778 - 1854, Foundation and Transformation*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1938.
- Ingold, T., (con Croll, E., Parkin, D.), *Culture and the perception of the environment*, in «Bush Base: Forest Farm-Culture, Environment and Development», Routledge, New York, 1992, pp. 39-56.
- Ingold, T., *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London & New York, 2000.
- Ingold, T., *Ecologia della Cultura*, Meltemi Editore, Roma, 2001.
- Ingold, T., *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London and New York, 2011.
- Ingold, T., (a cura di con Janowki, M.), *Imagining Landscapes: Past, Present and Future*, Taylor & Francis Group, 2012.

- Ingod, T., (a cura di, Janowski, M.) *Imagining Landscapes Past, Present and Future*, Routledge, Londra, 2012.
- Ingold, T., Sogno di una notte circumpolare, in «*Metamorfosi. La volta onotologica in antropologia*», Brigati, R., Gamberi, V. (a cura di), Quodlibet Studio, Macerata, 2019, pp.
- Lanternari, V., *Ecoantropologia dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Edizioni Dedalo, Bari, 2003.
- Latour, B., *Non siamo mai stati moderni*, Elèutera, Milano, 1995.
- Latour, B., *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 1999.
- Latour, B., *Disinventare la modernità*, Elèutera, Milano, 2008.
- Latour, B., *Agency at the time of the Anthropocene*, in «*New Literary History*», vol. 45, 2014, pp. 1-19.
- Latour, B., *On selves, forms, and forces*, in «*Hau: Journal of Ethnographic Theory*» 4 (2), 2014, pp. 261-266.
- Latour, B., *Agency at the time of the Anthropocene*, in «*New Literary History*», Vol. 45, 2014, pp. 1-18.
- Latour, B., *Sfere e reti: due modi per interpretare la globalizzazione*, in «*Cartografie dell'attualità*», anno 2, n. 2, 2015, pp. 159-170.
- Latour, B., *Facing Gaia*, Polity Press, Cambridge, 2017.
- Latour, B., *Tracciare la rotta*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018.
- Lazzarino, E., *Antropologia alla prova dell'abitare. La località come strumento di analisi culturale*, in «*Tracce Urbane*», 1, Giugno 2017, pp. 69-82.
- Le Clézio, J.M.G., *Il Continente Invisibile*, Instar Libri, Torino, 2008.
- Ledward, B.C., *Áina-based learning is New Old Wisdom at Work*, in «*Hūlili*», vol.9, 2013, pp. 35-48.
- Lévi-Strauss, C., *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960.
- Lévi-Strauss, C., *Primitivi e Civilizzati*, Rusconi, Milano, 1970
- Lévi-Strauss, C., *Strutturalismo del mito e del totemismo*, Newton Compton Editori, Roma, 1975.
- Lévi-Strauss, C., *Mito e Significato*, Il Saggiatore, Milano, 1980.
- Lévi-Strauss, C., *Elogio dell'antropologia*, Einaudi, Torino, 2008.

- Levy, N.M., *Native Hawaiian Land Rights*, in «California Law Review», Vol. 63, No. 4 (Jul. 1975), pp. 848-885.
- Liliuokalani, *Hawaii's Story by Hawaii's Queen*, Mutual Publishing, Honolulu, 1990 [1898].
- Lovelock, J., *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis & The Fate of Humanity*, Basic Books, New York 1998.
- Malighetti, R., Molinari, A., *Il metodo e l'antropologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016.
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific; An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, G. Routledge & Sons, London, 1922.
- Malinowski, B., *Coral Gardens and their magic Volume 2*, George Allen and Unwin LTD, London, 1935.
- Malinowski, B., *Il padre nella psicologia primitiva*, Rizzoli, Milano, 1990.
- Malo, D., *Hawaiian Antiquities*. Translated by Nathaniel B. Emerson, Bishop Museum Press, Honolulu, 1951.
- Mancuso, A., *Postfazione L'antropologia, il non umano e l'ontological turn* in «ANUAC», vol. 5, n. 2, 2016, pp. 195-206.
- Mancuso, A., *Antropologia, "svolta ontologica", politica*, in Archivio Antropologico Mediterraneo, anno XIX (2016), n. 18 (2), pp. 97-132.
- Mantea, *Espatriata*, Salerno Editrice, Roma, 2007.
- Marazzi, A., *Lo sguardo antropologico*, Carocci Editore, Roma, 2000.
- Mauss, M., *Saggio sul dono*, Einaudi Editore, Torino, 1965.
- Mawyer, A., *Oriented and Disoriented Space in the Gambier, French Polynesia*, in «ETHOS», Vol. 42, Issue 3, 2014, pp. 277-301.
- Mawyer, A., Feinberg, R., *Senses of Space: Multiplying Models of Spatial Cognition in Oceania*, in «ETHOS», Vol. 42, Issue 3, 2014, pp. 243-252.
- Mawyer, A., *Wildlands, Deserted Bays and Other Bushy Metaphors of Pacific Place*, in «Tropical Forest of Oceania», Australian National University Press, 2015, pp. 51-74.
- Mawyer, A., (con Wagner, J., Hviding, E., Jacka, J., Muru-Lanning, M.) *Introduction: Rivers as Ethnographic*, in «Island Rivers: Freshwater, Place, and Environment in Oceania», (a cura di) Wagner, J., Jacka, J., ANU Press, 2018.

- Mawyer, A., Jacka, J.K., *Sovereignty, conservation and island ecological futures*, in «Humans and Island Environments», Volume 45, Issue 3, September 2018, pp. 238-251.
- McGregor, D.P., *An Introduction to the Hoʻaʻaina and Their Right*, in « The Hawaiian Journal of History», vol. 30, 1996, pp. 1-27.
- McGregor, D.P., *Na KuaʻAina: Living Hawaiian Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2007.
- McGregor, D.P., MacKenzie, M.K., *Moʻolelo Ea O Nā Hawaiʻi: History of Native Hawaiian Governance in Hawaiʻi*, Office of Hawaiian Affairs, Honolulu, 2014.
- McMullin, J., *The Healthy Ancestor*, Walnut Creek, California, 2010.
- Memmott, P., Long, S., *Place theory and place maintenance in indigenous Australia*, in «Urban Policy and Research», 20, 2002, pp. 39-56.
- Minerbi, L., *Hawaiian Sanctuaries, Places of Refuge and Indigenous Knowledge in Hawaiʻi*, in J. Morrison, P. Geraghty and L. Crowl, «Land Use and Agriculture: Science of the Pacific Island Peoples», Vol II. Suva University of the South Pacific Institute of Pacific Studies Second Edition 2001; First ed. 1994. p. 89-129.
- Moran, E.F., *Human Adaptability*, Westview Press, Boulder, 2008.
- Moreton- Robinson, A.M., *Sovereign Subjects: Indigenous Sovereignty Matters*, Allen & Unwin, Crows Nest, New South Wales 2008.
- Morse, B.W., Kazi, A.H., *American Annexation of Hawaii: An Example of the Unequal Treaty Doctrine*, in «Connecticut Journal of International Law», (5), 2, Spring, 1992, pp. 407-456.
- Nakanaela, T.K., *Ka Buke Moʻolelo o Honorable Robert William Wilikoki*, Bernice Pauahi Bishop Museum Press, Honolulu, [1890] 1999.
- Nāone, C.K., *ʻO ka ʻĀina, ka ʻŌlelo, a me ke kaiāulu*, in «Hūlili», vol. 5, 2008, pp. 315- 339.
- Narby, J., *Intelligenza in Natura*, Jaca Book, Milano, 2010.
- Niheu, K., *Puʻuhonua: Sanctuary and Struggle at Mākuā*, in «A Nation Rising», a cura di (Goodyear-Kaʻōpua, N., Hussey, I., Kahunawaikaʻala Wright, E.), Duke University Press, Durham and London, 2014, pp. 161-179.
- Nogelmeier, M.P., *Mai Paʻa I Ka Leo*, Bishop Museum Press, Honolulu, 2010.
- Nubile, G., *Eduardo Viveiros de Castro, 2017 Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (recensione), in «Antropologia», Vol. 5, Numero 1 n.s., aprile 2018, pp. 177-179.
- Oneha, M.F.M., *Ka maui o ka ʻōina a he maui kānaka: an ethnographic study from an Hawaiian sense of place*, in «Pacific Health Dialog», vol. 8, n.2, 2001, pp. 299-311.

- Ong, W.J., *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Oral History Study: Ahupua'a of Mākuā and Kahanahāikim District of Wai'anae Island of O'ahu*, Institute for Sustainable Development, Honolulu, 1998.
- Oshiro, L.C., *Recognizing Na Kanaka Maoli's Right to Self-Determination*, in «New Mexico Law Review», vol 65, 1995, pp. 65-96.
- Osorio, J.K.K., "What Kine Hawaiian Are You?", in «The Contemporary Pacific», Vol 13, n.2, Fall 2001, p. 359-379.
- Osorio, J.K.K., *Ku'e and Ku'oko'a (Resistance and Independence)*, in «History, Law, and Other Faiths», 1 Haw. J.L. & Pol., 2004, pp. 92-113.
- Osorio J.K.K., Howes, C., *The Value of Hawaii: Knowing the Past, Shaping the Future*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2010.
- Osorio, J.K.K., (a cura di) *i ulu i ka 'āina land*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014.
- P., C., Advertiser Co., *Kalakaua's Tour Around The World*, Advertiser Co., Oregon, 2017 [1881].
- Paini, A., Aria, M., (a cura di) *La densità delle cose*, Pacini Editore, Pisa, 2014.
- Parker, B.K., *Kuleana: What Kind of Ancestor Will You Be?*, in «Hūlili», Kamehameha Publishing, vol.7, 2011, pp. 25-47.
- Peralto, L.N., *Mauna a Wākea: Hānau Ka Mauna, The Piko of our Ea*, in «A Nation Raising», Duke University Press, 2014, pp. 233-243.
- Peralto, L.N., 'O Koholālele, He 'Āina, He Kanaka, He I'a Nui Noona ka Lā: Re-membering Knowledge of Place in Koholālele, Hāmākuā, Hawai'i, in «I ulu I ka 'āina land», a cura di Jonathan Osorio, Univeristy of Hawaii Press, Honolulu, 2014, pp.76-98.
- Perry, A., *Hawaiian Water Rights*, in «Yale Journal Law», Volume 23, Issue 5, 1914, pp. 437-446.
- Pink, S., *Doing Sensory Ethnography*, SAGE Publications, London, 2009.
- Poole, P., *Cultural mapping and indigenous knowledge*, UNESCO CLT/2003/PI/H/1, 20 p., illus., 2003.
- Preza, D., *The Empirical Writes Back: Re-examining Hawaiian Dispossession Resulting from the Māhele of 1848*, M.A. Thesis in Geography, University of Hawai'i, 2010.
- Price, J., *Hawaiian Island Biology in Encyclopedia of Islands*, (a cura di) Gillespie, R., Clague, D., University of California Press, 2009, 397-404.
- Pukui, M. K. and Elbert, S.H., *Hawaiian Dictionary*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1986.

Quigg, A., *Kalakaua's Hawaiian Studies Abroad Program*, in «The Hawaiian Journal of History», vol. 22, 1988, pp. 170-208.

Rappaport, J., *Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation*, in «Collaborative Anthropologies», University of Nebraska Press, Volume 1, 2008, pp. 1-31.

Rappaport, R., *Pigs for the ancestors: rituals in the ecology of a New Guinea people*, Waveland Press, Long Grove, Illinois, 2000 [1968]; trad. It. *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Franco Angeli, Milano, 1979.

Remotti, F., *Prima lezione di antropologia*, Editori Laterza, Bari, 2000.

Remotti, F., *L'ossessione identitaria*, Editori Laterza, Bari, 2010.

Remotti, F., *Cultura*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011.

Remotti, F., "L'ossessione identitaria", in «Rivista Italiana di Gruppoanalisi», XXV, 2011, 1, pp. 9-29.

Remotti, F., *La difficile eredità di Lévi-Strauss*, in «Contemporanea», a. XIV, n. 2, aprile 2011, pp. 329-364.

Rohrer, J., "Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity (review)", in «American Studies», vol. 51 no. 1, 2010, pp. 121-122.

Ruelas, I.H., *Mākuā Valley*, Thesis Graduate Division of the University of Hawai'i at Mānoa, Degree of Master of Arts in Sociology, May 2013.

Sahlins, M.D., *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Sahlins, M.D., *Capitan Cook, per esempio*, Donzelli Editore, Roma, 1997.

Sahlins, M.D., *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, 2009.

Sai, D.K., *American Occupation of Hawaiian State: A Century Unchecked*, in «Hawaiian Journal of Law and Politics», 46, 2004, p. 53-63.

Sai, D.K., *The American Occupation of the Hawaiian Kingdom: Beginning the Transition from Occupied to Restored State*, Doctoral Dissertation Political Science, University of Hawai'i at Manoa, December 2008.

Sai, D.K., *Ua Mau Ke ea Sovereignty Endures: An Overview of the Political and Legal History of the Hawaiian Islands*, Pū'ā Foundation, Honolulu, 2011.

Saillant, F., Kilani, M., Bideau, F.G., *Per un'antropologia non egemonica*, Elèutera Edizioni, Milano, 2012.

- Salā, M.C., *Certified into existence, (Re)Certified to extinction: Blood quantum and the Department of Hawaiian Home Lands*, Thesis submitted to the Graduate Division Degree of Master of Arts in Hawaiian Studies of the University of Hawai'i at Mānoa, December 2014.
- Salmond, A., *Eruera: The Teachings of a Maori Elder*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Schweizer, N.R., *King Kalakaua: An International Perspective*, in « The Hawaiian Journal of History», vol. 25, 1991, pp. 103-120.
- Schweizer, N.R., *The Biography of Hon. Robert William Wilcox*, Honolulu, 1993.
- Sen, A.K., *La ricchezza della ragione*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Sen, A.K., *Identità e violenza*, Editori Laterza, Bari, 2008.
- Seneviratne, H.L. (a cura di), *The anthropologist and the native essay fro Gananath Obeyesekere*, Anthem Press, London-New York, 2011.
- Silva, N.K., *Aloha Betrayed*, Duke University Press, 2004.
- Sproat, D.K., *A Question of Wai: Seeking Justice through Law for Hawai'i's Streams and Communities*, in «A Nation Rising», a cura di (Goodyear-Ka'ōpua, N., Hussey, I., Kahunawaika'ala Wright, E.), Duke University Press, Durham and London, 2014, pp. 199-219.
- Stone, C.D., *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, in Souther California Law Revies, 45, 1972, pp. 450-501.
- Szerszynski, B., *Gods of the Anthropocene Geo-Spiritual Formations in the Earth's New Epoch*, in « Theory, Culture and Society», Volume: 34, issue: 2-3, 2017, pp. 253-275.
- Tambiah, S.J., *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Tassan, M., *Categorie a confronto: "natura" e "ambiente" nel dibattito antropologico*, in «I quaderni del CREAM», 2009, IX, Trauben Editrice, Torino, pp. 109-134.
- Taylor, E.A.D., *The Burial Caves of Pahukaina*, H.H.S. Paper, n.17, 1930.
- Tedlock, B., *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, in «Journal of Anthropological Research», University of New Mexico, vol. 47, n.1, 1991, pp. 69-94.
- Tengan, T.P.K., *Native men Remade. Gender and Nation in Contemporary Hawai'i*, Duke University Press, Durham, 2008.
- Tescari, G., *L'antropologia fra diritti umani e diritti indigeni*, (in a cura di Vanessa Maher) «Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo», Rosenberg & Sellier, Torino, 2011, pp. 49-62.

- Tomlinson, M., Tengan, T.P.K., *New Mana*, The Australian National University, Acton, 2016.
- Townsend, P.K., *Environmental Anthropology from Pigs to Policies*, Waveland Press, Long Grove, 2009.
- Trask, H., *From a Native Daughter*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1993.
- Tsing, A.L., *Strathern beyond the Human: Testimony of a Spore*, in «Theory, Culture & Society», Vol. 31(2/3), 2014, pp. 221–241.
- Tuck, E., McKenzie, M., *Place in Research: Theory, Methodology, and Methods*, Routledge, 2015.
- Turner, V., *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Turner, V., *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna, 1993.
- Van Aken, M., *La diversità delle acque*, Edizioni Altravista, Lungavilla, 2012.
- Van, Dyke, J.M., *Who Owns the Crown Lands of Hawaii?*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2007.
- Van Gennep, A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Vecoli, R.J., Durante, F., *Oh Capitano! La vita favolosa di Celso Cesare Moreno in quattro continenti, 1831-1910*, Marsilio Editore, Venezia, 2014.
- Vignola, P., *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia delle differenze*, in «Deleuziana», n° 4, 2016, pp. 80-97.
- Viveiros de Castro, E., *The Relative Native*, Hau Books, Chicago, 2015.
- Viveiros de Castro, E., *Metafisiche cannibali*, Ombre corte, Verona, 2017.
- Vogeler, K., *Ua Mau Ke Ea, Sovereignty Endures: An Overview of the Political and Legal History of the Hawaiian Islands*, (Book and Media Reviews) in «The Contemporary Pacific», Volume 25, Number 1, 2013, pp.189–215.
- Vogeler, K., *Outside Shangri La: Colonization and the U.S. Occupation of Hawai'i*, in «A Nation Rising», a cura di (Goodyear-Ka'ōpua, N., Hussey, I., Kahunawaika'ala Wright, E.), Duke University Press, Durham and London, 2014, pp. 252-266.
- Walker, M., *Navigating oceans and cultures: Polynesian and European navigation systems in the late eighteenth century*, in «Journal of the Royal Society of New Zealand», Vol. 42, No. 2, June 2012, pp. 93-98.
- Warner, S. L. N., *"Kuleana": The Right, Responsibility, and Authority of Indigenous Peoples to Speak and Make Decisions for Themselves in Language and Cultural Revitalization*, in «Anthropology & Education Quarterly», Vol. 30, No. 1, 1999, pp. 68-93.

Westervelt, W.D., *Legends of Old Honolulu*, Press of Geo H. Ellis Co, Boston, 1915.

Wight, K., *Rainforest Pu'uhonua*, Ka Honu Press, Honolulu, 2015.

Wilmshurst, J.M., Anderson, A.J., Higham, T.F.G., Worthy, T.H., *Dating the late prehistoric dispersal of Polynesians to New Zealand using the commensal Pacific rat*, in « PNAS», vol. 105, n. 2, June 3 2008, pp. 7676–7680.

Wong-Wilson, M.N.N., *Path Toward Creation of an Independent Hawaiian Nation Ethnographies of four Hawaiian Independence Leaders*, Thesis Graduate Division of the University of Hawai'i Degree of Master of Arts in Pacific Islands Studies, August 2007.

Yamashiro, A., Goodyear-Ka'ōpua, N., (a cura di) *The Value of Hawai'i 2*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014.

Sitografia:

http://hikaalani.website/uploads/3/4/9/7/34977599/paumakua_for_web.pdf

<https://hawaiiankingdom.org/blog/>

<https://www.esrl.noaa.gov/gmd/ccgg/trends/>

<https://www.hawaiinationalarchive.com/hui-aloha-aina-o-ka-lei-maile-ali-i>

<https://www.iolanipalace.org/contact/the-friends-of-iolani-palace/>

<https://www.kahaa.org/blog/hui-aloha-aina-o-ka-lei-maile-ali-i-launches-website-for-richard-kekuni-blaisdell-hawaiian-national-archive>

<https://maunaawakea.com/>

<http://www.naiaupuni.org/>

<https://www.oha.org/>

<https://sacredmaunakea.wordpress.com/tag/ku-kiai-mauna/>

Jason Edward Lewis, Noelani Arista, Archer Pechawis, and Suzanne Kite, *Making Kin with the Machines*, 2018, Resisting Reduction Competition Winners <https://jods.mitpress.mit.edu/pub/lewis-arista-pechawis-kite>,

Todd, Zoe. "Relationships." Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website, January 21, 2016, <https://culanth.org/fieldsights/799-relationships>

Appendice fotografica: “126 anni di occupazione”



Immagine 1: Honolulu, Isola di O'ahu, Hawaii.



Immagine 2: Cratere di Diamond Head, in hawaiano Le'ahi, Honolulu.



Immagine 3: Campo di Taro irrigato



Immagine 4: Kumu Taum



Immagine 5: Hawaiʻinuiākea School of Hawaiian Knowledge at the University of Hawaiʻi at Mānoa.



Immagine 6: Isola di O'ahu costa sopravento.



Immagine 7: Isola O'ahu costa sopravento, wahi pana "luogo sacro".



Immagine 8: Waimanalo, abitazioni "abusive" per il governo statunitense.



Immagine 9: Spiaggia di Waimanalo, Isola di O'ahu.



Immagine 10: Mahaka, costa sottovento.



Immagine 11: Città di Honolulu.



Immagine 12: Cratere di Diamond Head, in hawaiano Le'ahi, dalla città di Honolulu.



Immagine 13: Dalla Pali road interno isola di O'ahu



Immagine 14: Kū'ē Petition banco per consultazione al 'Iolani Palace Ground.

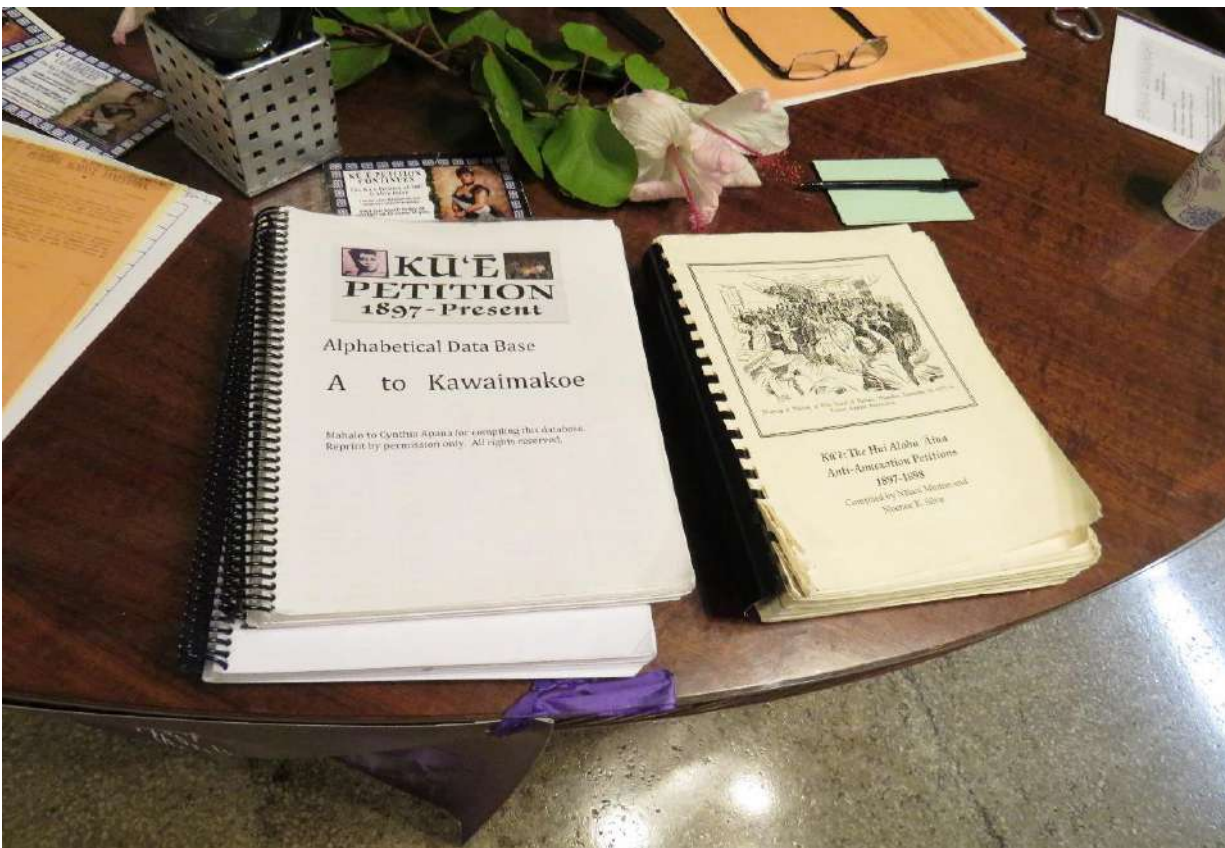


Immagine 15: Kū'ē Petition banco per consultazione al 'Iolani Palace Ground.



Immagine 16: Pratica settimanale di Kaihewalu Lua (arte marziale hawaiana), Kumu Ramsay Taum



Immagine 17: Pratica settimanale di Kaihewalu Lua (arte marziale hawaiana), Kumu Ramsay Taum

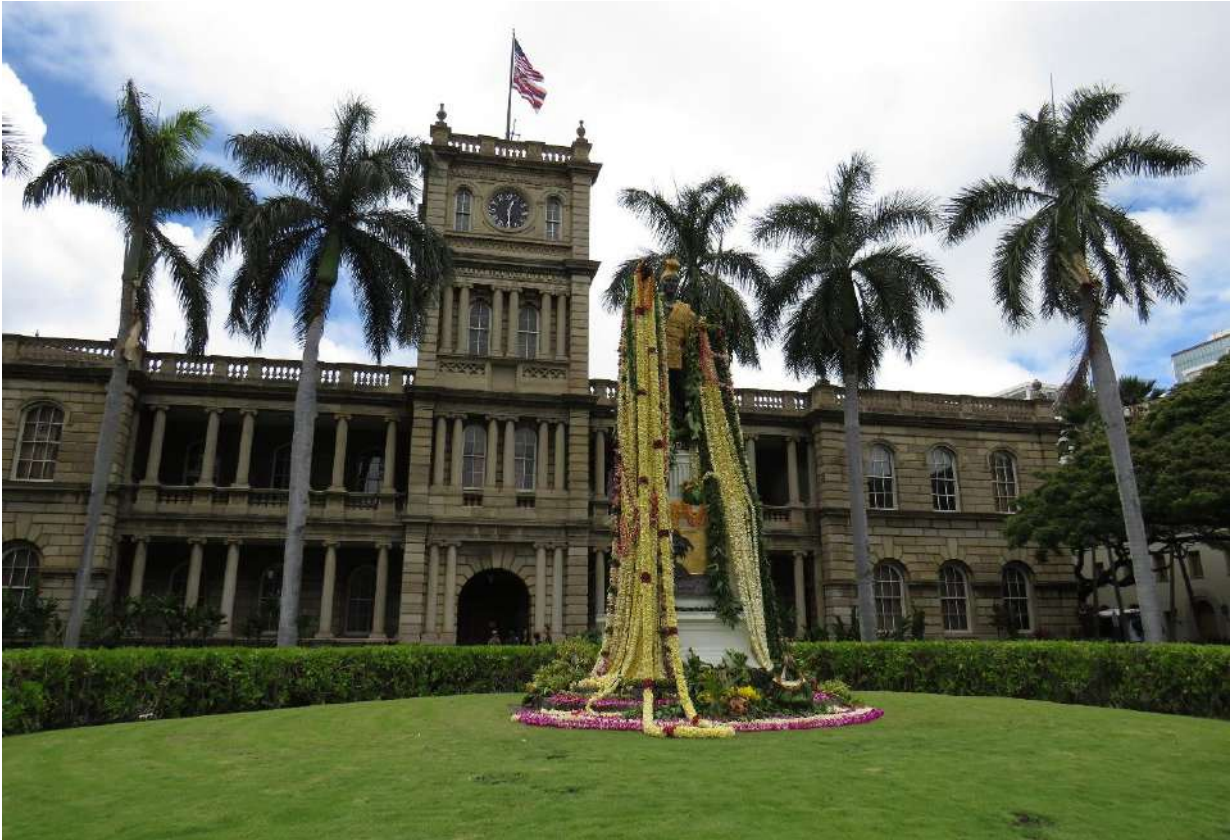


Immagine 18: Honolulu statua di Kamehameha ornata di lei (collane di fiori) per il Kamehameha Day.

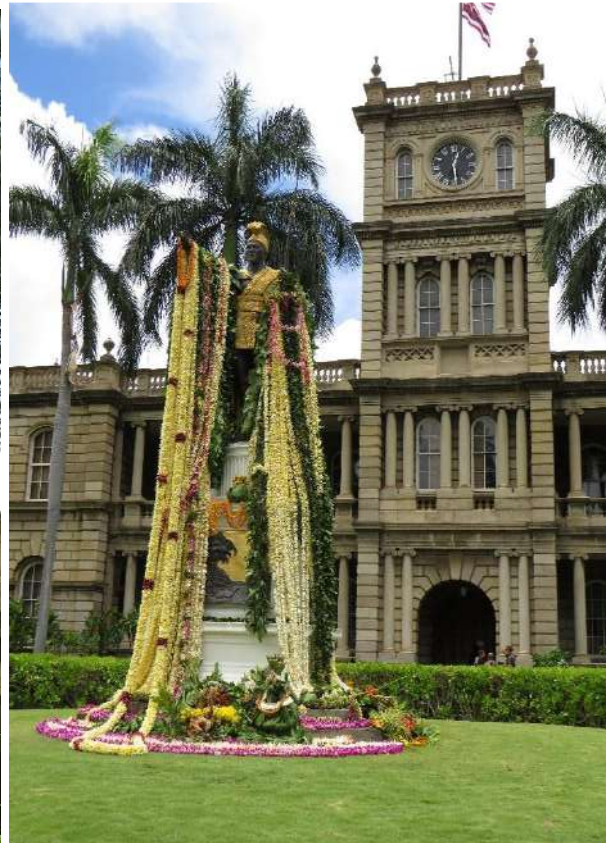


Immagine 19 e 20: Honolulu statua di Kamehameha ornata di lei (collane di fiori) per il Kamehameha Day.



Immagine 21: Hōkūleʻa Home Coming 17 giugno 2017, Honolulu



Immagine 22: Arrivo nel porto di Honolulu della Hōkūleʻa



Immagine 23: Hōkūleʻa Home Coming, Honolulu



Immagine 24: Attracco Hōkūleʻa



Immagine 25: Benvenuto a Hōkūleʻa nel porto di Honolulu



Immagine 26: Benvenuto a Hōkūleʻa nel porto di Honolulu



Immagine 27: Benvenuto a Hōkūleʻa nel porto di Honolulu



Immagine 28: Hōkūle'a nel porto di Honolulu viene adornata con le "offerte", ho'okupu.



Immagine 29: Cerimonia di Benvenuto per il ritorno del Hōkūle'a dopo un viaggio di tre anni.



Immagine 30: Cerimonia di Benvenuto per il ritorno del Hōkūleʻa dopo un viaggio di tre anni.



Immagine 31: va'a ed equipaggi da 8 isole polinesiane hanno accolto Hōkūleʻa



Immagine 32: A bordo del Hōkūle'a



Immagine 33: ho'okupu "offerta"



Immagine 34: Coppia Kanaka Maoli con maglietta personalizzata per accogliere la va'a



Immagine 35: Nainoa Thomson, navigatore del Hōkūleʻa



Immagine 36: kupuna, membri della Polinesia Voyaging Society e figure di riferimento della navigazione polinesiana



Immagine 37: Pohukaina Cave clean-up day, Honolulu.



Immagine 38: Pohukaina Cave clean-up day con i membri di Hui Aloha 'Āina Ka Lei Maile Alii, Honolulu.



Immagine 39: Ahu clean-up 'Iolani Palace Ground, Honolulu.



Immagine 40: Pohukaina Cave clean-up day con i membri di Hui Aloha 'Āina Ka Lei Maile Alii, Honolulu.



Immagine 41: Re-claiming Places, disposizione della Kū'ē Petition, 'Iolani Palace, mele "canto" per inizio dei lavori.



Immagine 42: Re-claiming Places, disposizione della Kū'ē Petition, 'Iolani Palace.



Immagine 43: Re-claiming Places, disposizione della Kū'ē Petition, 'Iolani Palace.



Immagine 44: Re-claiming Places, preparazione del taro presso lo 'Iolani Palace,



Immagine 45: Re-claiming Places, la bandiera del Regno delle Hawaii, viene issata davanti allo 'Iolani Palace.



Immagine 46: Re-enactment e raduno dell'associazione Hui Aloha 'Aina Ka Lei Maile Ali'i.



Immagine 47: Re-enactment, La Regina Lili'oukalani



Immagine 48: Re-enactment 'Iolani Palace



Immagine 49: Re-enactment 'Iolani Palace and Ground.



Immagine 50: Re-enactment 'Iolani Palace and Ground.



Immagine 51: Partecipazione del pubblico al Re-enactment 'Iolani Palace and Ground.



Imagine 52: Re-enactment 'Iolani Palace and Ground.



Imagine 53: Re-enactment 'Iolani Palace and Ground.



Imagine 54: Re-enactment 'Iolani Palace and Ground.



Immagine 55: Mauna Kea, Isola di Hawai'i.



Immagine 56: Osservatori sul Mauna Kea, isola di Hawai'i.



Immagine 57: Verso il Mauna Kea, isola di Hawai'i.



Immagine 58: Uncle Ku, ku kiai mauna (protettore) altare per offerte prima della salita sul Mauna Kea.



Immagine 59 e 60: Rovine di Kaniakapūpū palazzo estivo del re Kamehameha III e della regina Kalama



Immagine 61: Reclaiming Places, Kaniakapūpū Clean-up day dell'associazione Hui Aloha 'Āina Ka Lei Maile Ali'i.



Immagine 62: Reclaiming Places, Kaniakapūpū Clean-up day dell'associazione Hui Aloha 'Āina Ka Lei Maile Ali'i.



Immagine 63: Reclaiming Places, Kaniakapūpū Clean-up day educando il lahūi, la nazione hawaiana.



Immagine 64: danza offerta a Kaniakapūpū.



Immagine 65: ho'okupu, offerte vegetali e foto di William Pūnohu'āweoweo'ulaokalani White (patriota hawaiano) a Kaniakapūpū



Immagine 66: 17 gennaio 2018. 'Onipa'a Kākou. Marcia dal mausoleo di Mauna Ala allo 'Iolani Palace.



Immagine 67: 17 gennaio 2018. 'Onipa'a Kākou. Marcia dal mausoleo di Mauna Ala allo 'Iolani Palace.



Immagine 68: 17 gennaio 2018. 'Onipa'a Kākou. Marcia dal mausoleo di Mauna Ala allo 'Iolani Palace.



Immagine 69: 17 gennaio 2018. 'Onipa'a Kākou. Marcia dal mausoleo di Mauna Ala allo 'Iolani Palace.



Immagine 70: 17 gennaio 2018. 'Onipa'a Kākou. Marcia dal mausoleo di Mauna Ala allo 'Iolani Palace.



Immagine 71: 17 gennaio 2018. 'Onipa'a Kākou. Marcia dal mausoleo di Mauna Ala allo 'Iolani Palace.



Immagine 72: 17 gennaio 2018. 'Onipa'a Kākou arrivo della marcia davanti al Capitol e alla statua di Lili'oukalani.



Immagine 73: Costa di Wai'anae, isola di O'ahu.



Immagine 74: Costa di Wai'anae, isola di O'ahu.



Immagine 75: Ka'ala Farm, Wai'anae



Immagine 76: Sulla strada verso Makua, residenti sulle spiagge della costa di Wai'anae.



Immagine 77: Cartelloni di protesta stradali, gruppo di sovranità Reinstated Kingdom org.



Immagine 78: Mālama Mākua Cultural Access.



Immagine 79: Mākua Timeline della storia della valle presso il padiglione della Military Reservation.



Immagine 80: Cultural Briefing presso la Riserva Militare di Mākuia, Isola di O'ahu.



Immagine 81: Cultural Briefing dell'associazione Mālama Mākuia, Uncle Sparky.



Immagine 82: Mālama Mākua Cultural Access.



Immagine 83: Mālama Mākua Cultural Access.



Immagine 84: Ahu "altare" dedicato alla valle di Kohiahi



Immagine 85: Mālama Mākua Cultural Access.



Immagine 86: Kí'i pōhaku (immagine su pietra) Valle di Mākua Immagine 87: Particolare dei petroglifi



Immagine 88: Ileana Ruelas membro Mālama Mākua e il responsabile UXO (ordigni inesplosi).



Immagine 89: Valle di Kohiahi.



Immagine 90: Preparazione ho'okupu offerte per la valle



Immagine 91: Membri Mālama Mākuā con offerte.



Immagine 92: Preparazione delle offerte.



Immagine 93: Preparazione delle collane di ti.



Immagine 94: presentazione degli ho'okupu (offerte) presso ahu (altare) di Mākua.



Immagine 95: ahu (altare) di Mākua con offerte.



Immagine 96: Dalla Valle di Mākua verso la spiaggia



Immagine 97: Inizio Cultural Access Mākua.



Immagine 98: Uncle Fred, con t-shirt Mālama Mākuā



Immagine 99: Gruppo partecipanti Cultura Access



Immagine 100: Mākuā.



Immagine 101: Aunty Lynette e un responsabile militare durante Cultural Access



Immagine 102: Valle di Kahanahāiki, Mākua.



Immagine 103: Lasciando Mākua sul pick-up dell'esercito.



Immagine 104: Kuleana wall, nella valle di Mākua.



Immagine 105: Mākuā vista dalla valle di Kahanahāiki



Immagine 106: Cultural Access Mākuā



Immagine 107: ho'ailona Mākua.



Immagine 108: Particolare di Kahanahāiki, mo'olelo "storia" dell'incontro tra Papa e Wakea



Immagine 109: Mappa di Makuu Militari Reservation, siti cultural access.



Immagine 110: Cultura Access



Immagine 111: membri di Mālama Mākuā visitano i siti appena riaperti dall'esercito con l'avvocato di Earth Justice.



Immagine 112: Particolare della valle di Kohiahi.



Immagine 113: Da Kahanahāiki verso makai, il mare di Makua.



Immagine 114: La spiaggia di Mākua



Immagine 115: ahu, "altare" sulla spiaggia di Mākuu.



Immagine 116: da makai a mauna, dalla spiaggia alla valle di Mākuu.



Immagine 117: Aloha 'Āina warrior, native planter and Mālama Mākua cultural practitioner Leandra Wai-Rodrigues, who was as tender as she was ku'e, said she could hear Mākua calling to her from the very first time she saw the sacred valley. She gave years of her life and all of her heart and soul to mālama Mākua and to the goal of the return of the valley from the military for culturally appropriate use (foto courtesy of Mālama Mākua).



Immagine 118: Aunty Leandra Wai-Rodrigues (foto courtesy of Mālama Mākua).



Immagine 119: Costa di Wai'anae.



Immagine 120: Makahiki Cerimonia, 2014 courtesy of Mālama Mākuā.



Immagine 121: Prima Cerimonia del Makahiki a Mākua, 2004 (foto di Uncle Sparky)



Immagine 122: Cerimonia Makahiki Mākua 2018.



Immagine 123: ahu "altare" con offerte per il Makahiki.



Immagine 124: Uncle Vince, Mālama Mākua



Immagine 125: 'Iolani Palace alcuni membri dell'associazione Hui Aloha 'Aina o ka lei Maile Ali'i



Immagine 126: Waimanalo