

**Ricostruire il passato per legittimare il presente:
il *mana wahine* e le *herstories* fra le donne Māori**

Chiara Carbone

Università degli Studi di Roma Tre, Italia

Abstract

This paper explores the conceptual and epistemological framework of *mana wahine*, a field of investigation analyzed and enriched by the contributions of indigenous Māori intellectuals in New Zealand. The *mana wahine* scholars explore the constructions of the gender translated and embodied by European colonialism, and by intellectual actions, they rehab the relationship between women, social prestige and colonial relationship.

The reconstruction of their gender roles takes place with the re-narration of the cosmogonical and mythological stories, through a self-representation strategy that facilitates the self-determination process of the Māori intellectual women.

Reconstructing a past full of stories in which women act as protagonists and play leadership roles, the women's 'herstories' become cultural objects, tools of legitimization

of the present, characterized by the rise of the intellectual practices of Māori women in the New Zealand and in the international public sphere.

Keywords: Mana Wahine, Decolonizing Politics, Gender roles, Māori women, intellectual practices.

1. Introduzione

Dietro la spinta delle politiche identitarie, legittimate dalla nascita dei primi dipartimenti dei *Māori Studies*¹, le Accademie neozelandesi negli anni Novanta diventano degli spazi in cui produrre nuove forme di conoscenza indigena. Tra le diverse discipline Māori inserite nell'offerta didattica delle università, s'inseriscono gli studi che hanno per oggetto la tradizione, la lingua e la necessità di decostruire un 'certo tipo di storia narrata dal colonialismo. Tra questi, si sviluppa un vivace dibattito sul tema del *mana wahine*, una cornice concettuale elaborata da alcune studiose Māori di diversa formazione accademica.

Riflettere sulla condizione e sulle posizioni delle donne Māori negli spazi pubblici della società neozelandese (del presente e del passato) diventa uno strumento e una pratica intellettuale, che contribuisce a ridefinire la storia delle donne e che facilita la costruzione di una cornice teorica ed epistemologica nella quale le Māori possono collocarsi come intellettuali.

Scrivere sul *mana wahine* e sulle metodologie da sviluppare per decostruire le categorie di pensiero e di ricerca occidentali, è un'un'azione che consente alle donne di affermarsi come studiose e di uscire dall'invisibilità del dominio bianco e coloniale (Pihama 2001).

In questo contributo si cercherà di tracciare una panoramica sugli elaborati del *mana wāhine* dagli anni Novanta in poi, cercando di identificare le posizioni delle accademi-

¹ Il termine *Māori Studies* indica un ambito di studi che comprende diversi insegnamenti volti a recuperare e studiare la cultura nativa. Tra questi ad esempio un fervido *revival* culturale riguarda il recupero della lingua nativa Māori, il *te Reo Māori*.

che e i concetti sui quali si costruisce il dibattito intellettuale sul prestigio e sul potere femminile all'interno della società Māori.

Le ricercatrici alle quali mi riferisco sono in particolare Kathie Irwin², Leonie Pihama³, Linda Tuhiwai Smith⁴, Ani Mikaere⁵ e Naomi Simmonds⁶. Attraverso i loro scritti queste donne affermano le loro posizioni e restituiscono la loro esperienza come donne ed intellettuali, cercando di porre al centro dei loro discorsi la marginalizzazione del ruolo femminile nelle comunità Māori e la condizione di subalternità nella quale si sono trovate, a causa delle strategie coloniali e come risultato della diffusione delle ideologie patriarcali fondate sul genere e sulla razza, che hanno relegato le donne Māori ai margini della società (Hoskins 1997, 31).

Queste intellettuali contribuiscono a dare sostanza e forma alla discussione sul *mana wahine*, non solo attraverso gli scritti accademici ma soprattutto attraverso il loro impegno nella società civile: un coinvolgimento attivo e appassionato volto a creare nuovi spazi di autorappresentazione.

² Durante il mio primo soggiorno in Nuova Zelanda nel 2005 ho incontrato la dottoressa Kathy Irwin nel suo ufficio a Wellington. Ho avuto il privilegio di avere con lei una lunga conversazione sul *Renaissance Movement* e sulle proteste che hanno caratterizzato la metà degli anni Settanta in Nuova Zelanda. Nei suoi racconti la studiosa sottolineava come il ruolo delle donne nella protesta fosse stato fondamentale e facendo riferimento all'importanza del *mana wahine*, come strumento che contribuisce all'ascesa socioculturale delle tribù Māori in Nuova Zelanda.

³ Leonie Pihama è direttrice del Kotahi Research Institute all'Università di Waikato, dove svolge importanti ricerche nell'ambito delle politiche educative indigene.

⁴ Linda Tuhiwai Smith è docente di *Indigenous Education* presso l'Università di Waikato ad Hamilton, una cittadina dell'isola del Nord della Nuova Zelanda. Linda Smith nei suoi scritti propone un'analisi critica del ruolo che hanno svolto le scienze sociali occidentali nel processo di colonizzazione delle culture native; il suo lavoro è considerato tra gli intellettuali indigeni un importante contributo alla ricerca di una nuova e decolonizzata metodologia di ricerca scientifica accademica.

⁵ Ani Mikaere insegna *Māori law and philosophy* all'Università Te Wananga o Raukawa ad Otaki, una cittadina universitaria vicino Wellington.

⁶ Naomi Simmonds è professoressa associata all'università di Waikato presso la facoltà di Scienze Sociali e si occupa di *mana wahine*, *kaupapa Māori* e *indigenous maternities*. Le fonti sulle quali costruisce la riflessione sul *mana wahine* sono perlopiù fonti accademiche, studi epistemologici, filosofici e antropologici dagli anni Novanta in poi. Ho avuto modo di incontrare la dottoressa Naomi Simmonds ad Hamilton, in occasione del mio secondo viaggio di ricerca in Nuova Zelanda nel 2015. Mi sono confrontata con lei sul tema del *mana wahine* e sulla problematicità delle relazioni tra donne *pakea* (bianche) e Māori.

2. Scrivere il *Mana Wahine*

Per analizzare e restituire una definizione esaustiva del concetto di *mana wahine* è necessario fare riferimento al contesto politico sociale della Nuova Zelanda. Nonostante la società neozelandese si trovi ad attraversare una fase globalizzata e postmoderna, la relazione coloniale con il passato e con i ‘misfatti’ della Corona inglese è ancora viva e crea tensioni negli spazi del quotidiano, influenzando le azioni delle intellettuali Māori che si trovano ad adottare strategie caratterizzate da «una serie di scambi, spinte e strappi carichi di potere» (Clifford 2008, 228).

Gli anni Novanta sono il periodo in cui gli obiettivi condivisi dai movimenti sociali di protesta degli anni Settanta si concretizzano: una serie di conquiste politiche e sociali che tracciano l’inizio di un processo di mutamento, un’ascesa culturale che segna il passaggio dall’utopia «alla costruzione di una società pianificata» (Canta 2007, 142).

Iniziando con l’analisi degli scritti sul *mana wahine*, le intellettuali indigene riflettono sul problema dell’interpretazione della forma linguistica, ovvero come produrre una «buona traduzione» (Asad 2001, 207) dalla lingua Māori, circa il primo termine che compone il *mana wahine*: la parola *mana*⁷.

La dottoressa Leonie Pihama rispetto alle difficoltà di una traduzione corretta afferma: «*Defining Māori terms in English can be a difficult task given the multiple meanings and understandings that each term carries*» (Pihama 2001, 29).

Anche Naomi Simmonds nel suo saggio «*Mana wahine: Decolonising politics*»⁸ sostiene che la traduzione culturale dei significati è un’operazione molto complessa, sottolineando che «*Within Te Reo Māori there exists a uniquely Māori way of explaining and relating to the world*» (Simmonds 2011, 12).

La studiosa ritiene che la conoscenza della lingua nativa (*Te Reo Māori*) sia il presupposto fondamentale per comprendere la traduzione di un concetto, poiché il linguag-

⁷ Il *mana* è stato un argomento già ampiamente trattato dalle scienze sociali europee, sono noti gli studi Marcel Mauss, allievo di Durkheim, che elaborò diverse teorie sul *mana* e sul sistema del dono come economia informale. Da ricordare gli studi di Claude Lévi-Strauss (1965) e di Raymond Firth (1978).

⁸ Questo saggio è tratto dal *Women’s Studies Journal* e ripercorre tutte le possibili traiettorie del *mana wahine* e i diversi ambiti di applicazione, ribadendo che è ancora necessario effettuare delle ricerche che includano questa prospettiva a favore dell’*empowerment* delle donne.

gio è legato ad una visione del mondo e alle molteplici relazioni che si dispiegano in esso e d'altronde la sua analisi è uno strumento essenziale per la comprensione della realtà sociale e dei processi che la caratterizzano (Crespi 2002). Sull'importanza dell'aspetto linguistico come strumento e unità di misura di un mondo sociale, l'antropologo Kluckhohn scrive:

La cultura umana senza linguaggio è inimmaginabile. Ogni cultura è intesa a perpetuare il gruppo e la sua compattezza, a rispondere alle esigenze degli individui per un regolato sistema di vita e per la soddisfazione di necessità biologiche. [...] E solo quelle scoperte e invenzioni, siano esse di carattere materiale o ideologico, che si adattano completamente alla situazione immediata, venendo incontro alla necessità di conservazione del gruppo o regolando psicologicamente gli individui, diverranno parte della cultura (Kluckhohn 1952, 24).

Se la lingua è uno strumento che assegna “compattezza” alla cultura, è facile comprendere le difficoltà della traduzione riscontrate dalle studiose.

Tuttavia, secondo Simmonds: «*Te Mana wahine, often referred to as Māori feminist discourse, is a theoretical and methodological approach that explicitly examines the intersection of being Māori and female*» (Simmonds 2011, 11). Nella sua visione il *mana wahine* ha un significato se posto in un'ottica relazionale, che colloca il genere in connessione all'appartenenza culturale.

Gli studi sul *mana* hanno già posto in evidenza il carattere relazionale del concetto, descrivendolo come un principio carico di spiritualità che assegna all'individuo una certa importanza all'interno della sua comunità. Hirini Moko Mead⁹ afferma che il «*mana has to do with the place of the individual in the social group*» (Mead 2003, 29).

Il *mana* ha in sé diversi livelli di densità che specificano le diverse relazioni che l'individuo stringe nell'organizzazione sociale. Si fa riferimento al *mana Atua*, quando

⁹ Nel 1975 Hirini Moko Mead fu nominato direttore del corso di laurea in Māori Studies. A seguito di diverse battaglie accademiche nel 1979 la Victoria University inserì nella propria offerta formativa un Master in *Māori Studies*. Mead riuscì ad istituire dei protocolli Māori nel sistema educativo e supervisionò i lavori per la costruzione della prima *marae* (casa delle riunioni) universitaria, chiamata *Te Herenga Waka*, inaugurata nel 1986.

si descrive la posizione spirituale e sociale dell'individuo rispetto alla genealogia e al legame con gli dei; si incontra poi il *mana Tipuna*, in una forma di "potere" socialmente determinato dai legami di parentela e dall'affiliazione tribale; ed infine l'individuo può raggiungere il *mana Tangata* ovvero uno status di prestigio raggiunto attraverso delle capacità di leadership, improntate a migliorare le condizioni sociali delle tribù Māori.

<i>Forme di Mana</i>	<i>Relazione che esprime</i>	<i>Forma di potere</i>
<i>Mana Atua</i>	Legame con gli Dei del pantheon Māori	Potere spirituale
<i>Mana Tipuna</i>	Legame con gli antenati della tribù	Potere genealogico
<i>Mana Tangata</i>	Legame con la società	Potere della leadership

Tab. 1. Le forme del Mana

Per tornare alla complessità del *mana wāhine*, anche la semplice traduzione del termine *wāhine* in *women/donne*, può presentare delle difficoltà per la dottoressa Pihama:

The term Wāhine designates a certain time and space for Māori women but is by no means a universal term like the term woman in English. There are many times and spaces Māori women move through, in our lives, Wāhine is one of those. There are others. There are varying terms that relate to times in our lives and relationships. From birth we journey through those spaces (Ivi 2001, 261-262).

Ancora una volta si pone l'accento sulla multidimensionalità del *mana wāhine* che caratterizza la densità della sfera culturale nella quale le donne Māori si trovano oggi ad agire e si evince che il *mana wāhine* è espressione di una socialità e di una ricostruzione del genere situata.

Cercando nelle parole delle intellettuali indigene, la Simmonds afferma:

Mana wāhine, then, is a space where Māori women can, on our own terms and in our own way, (re)define and (re)present the multifarious stories and experiences of what it means, and what it meant in the past, to be a Māori woman in Aotearoa¹⁰ New Zealand (Ivi 2011, 11-12).

Nell'analisi delle varie definizioni il *mana wahine* si configura come un percorso di riconoscimento del potere spirituale e del prestigio sociale delle donne Māori nella società neozelandese; è uno spazio di riflessione in cui le intellettuali/accademiche Māori prestano le loro voci per tracciare dei nuovi orizzonti e prospettive future per le donne delle loro tribù.

3. Reinterpretare la Storia: la prospettiva delle *herstories*

Le studiose Māori impegnate nella rivendicazione del *mana wahine* ricostruiscono le loro storie di donne, proponendo delle nuove narrazioni che hanno come protagoniste antenate valorose dotate di un grande *mana*.

Reinterpretare il passato è una pratica intellettuale che fa parte di un progetto più ampio: costruire un'epistemologia del *mana wahine* all'interno dell'intricato sistema teorico della *Kaupapa Māori*¹¹.

Per costruire una metodologia di ricerca indigena e un quadro teorico nel quale collocare gli studi prodotti dalle intellettuali Māori, è necessario riflettere sulle possibili interpretazioni della storia; dal punto di vista di molti intellettuali indigeni rinarrare la storia è un'azione che permette loro di raccontare gli avvenimenti del passato da un'altra posizione e prospettiva, poiché come sostiene Leonie Pihama «[...] *the writing of history is not an objective activity*» (2001, 174).

Anche nel suo celebre lavoro *Decolonizing methodologies*, Linda Smith problematizza la critica verso le costruzioni occidentali della storia, sostenendo che i popoli indi-

¹⁰ *Aotearoa* è il nome Māori della Nuova Zelanda, che in inglese si traduce con *The Long White Cloud* (La Lunga Nuvola Bianca).

¹¹ La *Kaupapa Māori Research* è una cornice filosofica, d'ispirazione per gli intellettuali Māori, attraverso la quale si cercano di sviluppare delle metodologie di ricerca indigene. Questo approccio alle Scienze Sociali nasce in risposta alle speculazioni intellettuali prodotte in gran parte della ricerca occidentale sui Māori (Smith 1999, 183).

geni hanno diverse ragioni per contestare le modalità attraverso le quali, le loro storie sono state raccontate, perché i colonizzatori agivano seguendo i loro valori etnocentrici, la loro cultura e i loro obiettivi (Smith 1999).

La costruzione del concetto e il significato che i nativi attribuiscono alla storia, si discosta notevolmente dalla visione occidentale. Per definire il processo attraverso il quale gli Europei hanno applicato la categoria della storia alla società indigena, Smith individua degli assunti teorici adottati dai colonizzatori:

- la storia è un discorso totalizzante;
- la storia è universale;
- la storia segue un grande ordine cronologico;
- la storia è progresso;
- la storia riguarda lo sviluppo dell'essere umano come soggetto che da un livello primitivo si evolve in un soggetto morale;
- la storia può essere raccontata in una narrazione coerente che restituisce verità;
- la storia come disciplina è innocente;
- la storia è costruita intorno a categorie binarie;
- la storia è patriarcale (Smith 1999, 28-31).

La riflessione della Smith è molto complessa ed articolata e riflette l'obiettivo di de-costruire le strutture interpretative occidentali, cercando di riflettere attentamente sulle conseguenze che l'approccio etnocentrico ha prodotto sulla storia dei popoli indigeni.

Secondo la studiosa la storia delle tribù risiede invece nella memoria degli esperti e degli anziani. Le loro storie sono organizzate in un sistema articolato di conoscenze tribali trasmesse oralmente di generazione in generazione. Una conoscenza che è tramandata attraverso la recitazione delle genealogie, dei racconti cosmogonici e delle storie eroiche degli antenati.

These contested accounts are stored within genealogies, within the landscape, within weavings and carvings, even within the personal names that many people carried. The means by which these histories were stored was through their systems of

knowledge. Many of these systems have since been reclassified as oral traditions rather than histories (Ivi, 33).

Questa modalità di trasmissione della conoscenza nativa è stata riclassificata dall'Occidente come tradizione orale piuttosto che come storia, anche le genealogie fanno parte del repertorio della tradizione orale e non sono storia nell'accezione europea. Ma è proprio attraverso le genealogie e le gesta delle eroine narrate di generazione in generazione che le intellettuali riscrivono la storia delle donne e che restituiscono valore alle loro *herstories*.

Il sistema della genealogia ha un ruolo centrale nella società indigena poiché lega i Māori alla loro terra e legittima le tribù all'esercizio della sovranità su di essa. Questo elemento è centrale nelle loro formulazioni epistemologiche ed è il motivo che connette il *mana wahine* alla ricostruzione di una storia delle donne. Le loro *herstories* sono un valido strumento di rivendicazione della sovranità sulle terre che la Corona inglese ha sottratto ai Māori nel 1840¹².

Tracciando delle connessioni con gli antenati, 'i veri colonizzatori'¹³ della Nuova Zelanda, si ridisegnano gli alberi genealogici delle tribù e si definiscono le proprietà sulle terre dell'intero arcipelago. Ricostruire la storia quindi è un processo di legittimazione politica e ancora una volta, la scrittura è l'azione intellettuale che le accademiche scelgono come strumento privilegiato nella definizione del *mana wahine*.

¹² Il trattato di Waitangi (1840) fu imposto dal governo inglese ai nativi per attuare il progetto coloniale di acquisizione fondiaria della terra. Proposto come eccezione in una situazione d'emergenza (le navi francesi si stavano avvicinando alla Nuova Zelanda) venne firmato dai capi delle tribù Māori e dal governatore in carica all'epoca. Il documento, composto da tre articoli, fu redatto in duplice copia, una versione in *Te Reo Māori* e una versione in inglese; le due versioni però non coincidevano nei contenuti e potevano essere facilmente interpretate e tradotte diversamente. La problematicità dei contenuti riguardava i concetti di sovranità e di possesso della terra. Nella versione Māori del testo si parlava di governabilità o *kawānātanga* che veniva esercitata dall'Inghilterra, mentre la sovranità sulla terra o *rangatiratanga* restava privilegio dei Māori. Mentre nella versione inglese si designava la regina come unica autorità politica in Nuova Zelanda, nominata unica sovrana che aveva diritto di prelazione sulle terre Māori (Corteggiani 2002, 44-45).

¹³ Per un approfondimento riguardo ai primi esploratori polinesiani che giunsero in Nuova Zelanda si può far riferimento alle possibili teorie sulle rotte migratorie dei navigatori polinesiani e in particolar modo alla teoria della Grande Flotta. Questa versione della grande saga delle migrazioni pacifiche narra come dei colonizzatori polinesiani giunsero sulle coste della Nuova Zelanda a bordo d'imponenti canoe, chiamate *waka*. Dall'equipaggio a bordo di ogni canoa i Māori tracciano la loro discendenza, ricostruendo così le loro genealogie. Le tribù prendono il loro nome dal capitano di ciascuna canoa (Buck 1977, 334).

Riscrivere e celebrare il mito di *Papatuanuku (The Earth Mother)* fino ad arrivare alla condivisione delle biografie di alcune leaders contemporanee¹⁴, possono essere considerate delle pratiche intellettuali (Connell 2017) definite dalle scelte delle donne indigene.

We need actively honour, to celebrate the contributions, and affirm the mana of Māori Women: those tipuna¹⁵ wahine who have gone before us; those wahine toa¹⁶ to give strength to our culture and people today; and those kotiro¹⁷ and mokopuna¹⁸ who are being born now, and who will be born in the future, to fulfill our dreams (Irwin 1992, 1).

Kathy Irwin sottolinea la necessità di esplorare e celebrare le storie delle antenate e delle eroine che hanno caratterizzato il passato delle donne, perché questo rafforza il loro disegno politico e culturale. Inoltre la studiosa nei primi anni Novanta prende in prestito il termine *herstories* dal femminismo americano¹⁹ e lo utilizza nella cornice teorica del *mana wahine*.

Māori women must be provided with the time, space, and resources necessary to develop the skills to undertake this work, starting with the exploration, reclamation and celebration of our herstories, our stories as Māori women. The recently published annotated bibliography of work written by or about Māori women contains over seven hundred references, many of which are biographical autobiographical (Ivi, 7)

¹⁴ Una giovane ricercatrice Rebecca Wiriana nel suo recente lavoro sul *mana wahine* (2013), intervista diverse intellettuali e politiche come ad esempio la leader del Māori Party Tariana Turia.

¹⁵ Antenate.

¹⁶ Guerriere.

¹⁷ Bambine.

¹⁸ Nipoti.

¹⁹ L'approccio femminista della *Herstory* ha come obiettivo di rivalutare il ruolo attivo delle donne nella Storia, una Storia raccontata e interpretata sottolineando la partecipazione delle donne nei processi storico-culturali. Il termine è un neologismo coniato come gioco di parole, sostituendo alla parola *history* letteralmente tradotta in la storia di lui, il termine *herstory* o la storia di lei. Quest'attenzione all'uso del vocabolo è parte della più ampia critica femminista alla storiografia convenzionale. Robin Morgan afferma che il debutto della parola *herstory* risale agli anni settanta, nel primo numero del *Underground New Left*. Robin Morgan scrive di essersi identificata come membro del gruppo *Witch*, ovvero nel collettivo *Women Inspired to Commit Herstory*.

Per iniziare a riscrivere la storia delle donne Māori è necessario reinterpretare i miti e i racconti cosmogonici. Alcune studiose ripercorreranno anche le gesta di valorose antenate, come nel caso di Te Rangikoa²⁰ e scriveranno le biografie delle leader Māori degli anni settanta e ottanta, come nel caso di Whina Cooper²¹.

4. Quali storie?

Riguardo al ricco repertorio mitologico a noi pervenuto, andando a ritroso troviamo le testimonianze dei missionari²² e i resoconti dei primi etnologi *Pākehā*²³, documenti che risalgono alla prima metà dell'Ottocento. Per varie ragioni gli equipaggi delle navi inglesi cominciarono a stanziarsi solo in alcuni villaggi Māori, in quei luoghi in cui i capitani delle navi britanniche erano riusciti a costruirsi delle relazioni.

²⁰ Attaccato da alcuni nemici provenienti dal distretto di Waikato, *Te Rauparaha* decise di rivolgersi al capo *Wharerangi* di Taupo (città al centro dell'isola del Nord). *Wharerangi* suggerì a *Te Rauparaha* di nascondersi dai suoi nemici e di saltare dentro una fossa coperta dalla pianta della *kumara* (la patata dolce polinesiana). Su questa pianta di *kumara* sedeva la moglie di *Wharerangi*, *Te Rangikoa*. Quando i nemici di *Te Rauparaha* arrivarono a Taupo e chiesero di lui, *Wharerangi* rispose che il capo era stato lì ma che ora era fuggito. I guerrieri di Waikato allora decisero di perlustrare la zona e di recitare delle preghiere per trovare il loro nemico. Quando arrivarono davanti alla pianta di *kumara*, le loro preghiere non ebbero effetto perché private del loro potere dalla presenza di *Te Rangikoa*. Così il capo *Te Rauparaha* rimase nascosto e la vita gli fu salva. *Te Rauparaha* contento di essere vivo intonò il canto della *Haka* che tutti noi conosciamo attraverso la performance che precede ogni partita degli All Blacks, la nazionale di rugby neozelandese.

²¹ Whina Cooper eredita dal padre il ruolo di leader della tribù dei Te Karaka. Nonostante non fosse il primo erede maschio, bensì la primogenita del secondo matrimonio, il padre decise comunque di trasmetterle il suo titolo, date le sue abilità manageriali e oratorie. Di norma la carica di leader politico e spirituale nella comunità dei Te Karaka seguiva la linea di discendenza maschile. Nel 1975 Whina organizzò una protesta per la riacquisizione dei diritti di proprietà sulla terra confiscata ai Māori con il trattato di Waitangi. La protesta si trasformò in una marcia per i diritti fondiari, il corteo (quasi 5000 persone presero parte alla manifestazione) partì da Auckland per giungere davanti al parlamento di Wellington nell'ottobre del 1975.

²² L'opera missionaria in Nuova Zelanda ha avuto varie fasi e diversi ordini religiosi si sono insediati sull'isola del Nord e del Sud. Tra le testimonianze scritte si ritrovano i lavori di due missionari italiani: Ottavio Barsanti e Felice Vaggioli. Il francescano Barsanti (1825-1884) arrivato in Nuova Zelanda nel 1860 scrisse un libro *I protestanti tra i selvaggi della Nuova Zelanda, ossia storia dei Pai Marire* in cui raccolse l'esperienza di altri confratelli a contatto con un gruppo di ribelli Māori che guidava una protesta nell'isola del nord contro i colonizzatori.

Felice Vaggioli (1845-1921), monaco benedettino, soggiornò in Nuova Zelanda per otto anni, strinse rapporti saldi con le popolazioni native e partecipò vivamente alle tradizioni locali cercando di capire più profondamente gli aspetti della cultura indigena. Il suo contributo è un libro intitolato *Storia della Nuova Zelanda*. Le opere citate sono patrimonio del Vaticano e fanno parte dell'Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide e Scritture che si trova a Roma nella città del Vaticano.

²³ Il termine *pakea* è utilizzato dai Māori per indicare gli immigrati dalla pelle bianca, in origine i primi colonizzatori inglesi (Corteggiani 2002, 281).

Il progetto della corona inglese era di popolare l'arcipelago a sud del Pacifico e di trasformare le due isole in una colonia di popolamento, sfruttando tutte le risorse del territorio, trasformando *Aotearoa* in una ricca colonia inglese con un'economia fiorente (Buck 1977).

L'analisi dei diari dei missionari e i documenti prodotti dagli etnologi dell'epoca si presentano da un punto di vista interpretativo e sociologico come testimonianze problematiche per diverse ragioni. Si deve riconoscere che non è possibile sapere come gli informatori Māori abbiano selezionato gli elementi e i racconti da condividere con gli Europei; in sostanza non è possibile determinare le strategie di selezione e di diffusione di alcune informazioni ed di occultamento di altre.

È possibile considerare l'ipotesi che gli informatori abbiano scelto quali conoscenze condividere, mantenendo invece riserbo e discrezione su un sapere che per motivi di ordine sociale²⁴ non doveva essere narrato.

Tra gli altri elementi critici da considerare, Leonie Pihama sostiene:

Aroha Yates-Smith²⁵ has provided depth discussion in regard to the ways in which early ethnographers marginalised Māori women's position and status. Aroha argues that this can in part be attributed to the ignorance of early writers to the ways in which Māori society was structured and therefore who did not have a basis from which to comprehend Māori social relations. Furthermore, not only were Pākehā ethnographers ill equipped to compare Māori society but they created their own mythologies by making assertions from their own frameworks. Ethnographers were operating within their own cultural and gender frameworks (Pihama 2001, 181).

²⁴ L'ordine nella struttura sociale dei Māori si costruisce attraverso l'equilibrio di due concetti il *tapu* e il *noa*. Il *tapu* si applica attraverso l'istituzione di proibizioni e di restrizioni riferite a persone e/o a luoghi ed è un concetto che definisce «*the influence of atua (Gods) within the universe over all things animate (people, insects, animals) and inanimate (mountains, rivers, waka/canoes)*» (Ka'ai, R.Higgins 2004, 15-18).

Il concetto di *tapu* ha due sfumature secondo Ani Mikaere: una legata all'individuo e un'altra legata alla socialità e quindi all'esistenza in una collettività. Ogni essere umano deve essere considerato sacro, quindi ogni individuo può essere *tapu*; da un punto di vista sociale invece i *tapu* sono proibizioni spirituali che vengono istituite per salvaguardare l'equilibrio della comunità (Mikaere 2003, 24). Il *noa* invece è la capacità di annullare i *tapu*. Anche il sapere e la conoscenza possono essere *tapu*, perché ritenuti sacri.

²⁵ Aroha Yates Smith è docente alla Waikato University e in suo ambito di studio riguarda soprattutto le donne Māori e la reinterpretazione delle *herstories*.

Ragionando in questi termini la professoressa Pihama sostiene che gli etnografi fossero *ill equipped*, perché incapaci di slegarsi dalle proprie categorie culturali e dal loro sistema di classificazione del mondo, dalla propria cultura e dalle costruzioni sociali rispetto al genere. Infatti le accademiche indigene analizzano le posizioni e le interpretazioni etnocentriche e maschiliste dei primi etnografi e dei missionari, che con il loro *background* culturale e con le strutture di genere radicate nelle rappresentazioni dei ruoli maschili e femminili, hanno interpretato le storie dei loro informatori, caricandole di paternalismo e maschilismo, visioni radicate nella società vittoriana (Mikaere 1994).

Le “penne” degli uomini europei avrebbero rilegato le antenate delle intellettuali Māori in una posizione marginale e d’invisibilità. La traduzione è un’interpretazione socio-culturale operata attraverso le categorie della cultura di appartenenza, un processo di categorizzazione, che costruisce e organizza la realtà secondo le proprie credenze e valori.

È evidente quindi che le intellettuali Māori avvertano la profonda necessità di restituire valore ai propri racconti, considerandoli dei preziosi oggetti culturali da reinterpretare secondo delle strutture che privilegiano e rendono speciale ed unico il ruolo assegnato alle donne Māori nella società. Se prendiamo in considerazione il modello del diamante culturale di Wendy Griswold, l’oggetto culturale è «un significato condiviso incorporato in una forma» (Griswold 2005, 26-27). In altre parole, è un qualcosa che può essere udibile, visibile o tangibile, e che può essere articolato. L’oggetto culturale deve poter raccontare una storia, e quella storia deve poter essere cantata, recitata, scolpita, pubblicata o dipinta sul corpo, condivisa nel mondo sociale. La sociologa americana sostiene che la condizione o lo status di oggetto culturale è il risultato di una scelta inserita in più vasto sistema culturale che si può analizzare.

Le *herstories* in questa dimensione diventano oggetti culturali quando le intellettuali Māori cominciano a ricostruire le storie delle antenate e iniziano a pubblicarle su libri ed articoli, fuori e dentro l’Accademia. Le storie di Papatuanuku, di Hinehauone e di altre figure carismatiche del passato Māori vengono così condivise nel mondo sociale, hanno un pubblico e quindi possono essere considerate degli oggetti culturali, che in questo caso si trasformano in strumenti di affermazione, prestigio e di rivendicazione.

5. Papatuanuku, Hinehauone e altre eroine

Western civilisation when it arrived on Aotearoa's shore, did not allow its women-folk any power at all - they were merely chattels in some cases less worthy than the men's horses. What the colonizer found was a land of noble savages narrating ... stories of the wonder of women. Their myths and beliefs had to be reshaped and re-told. The missionaries were hell-bent (heaven-bent) on destroying their pagan ways. Hence, in the re-telling of our myths, by Māori male informants to Pākehā male writers who lacked the understanding and significance of Māori cultural beliefs, Māori women find their mana wahine destroyed (Mikaere 2011, 52).

La cosmogonia Māori è descritta come il succedersi di fasi senza tempo che caratterizzano la formazione dell'universo e del mondo (Corteggiani 2002, 73-74).

Questa struttura segue un ordine genealogico nella sua narrazione per il seguente motivo:

A central feature of Māori cosmogony is whakapapa which binds humanity to the spiritual forces from which the world was created. Vital to the continuation of whakapapa are both the male and the female elements (Mikaere 2003, 8).

La cosmogonia inizia con la fase più remota che è il *Te Kore*, che solitamente viene tradotto con il termine *the Void* oppure *the Nothing*. Questo momento è descritto come un periodo senza suono, senza luce e senza movimento:

Te Korekore is the realm between the non-being and being: that is the realm of the potential being. That is the realm of primal, elemental energy or latent being. It's here that the seed-stuff of the universe and all created things gestate. It is the creation from which all things proceed. Thus the Māori is thinking of continuous creation employed in two allegorical figures: that of plant growth and that the gestation on the womb (Marsden 1992, 134).

Ani Mikaere leggendo Marsden sostiene che il Te Kore è uno spazio buio ma che genera vita e che pertanto può essere associato con una similitudine all'oscurità e al potenziale del ventre femminile. D'altronde è dall'elemento femminile che si riesce a generare vita e da cui si comincia a creare il mondo.

Dallo stadio del *Te Kore* si passa alla fase del Te Po, un tempo buio nel quale nacquero dalla combinazione di forze naturali *Papatuanuku* (*The Earthmother*) e *Ranginui* (*The Skyfather*); Rose Pere descrive la loro relazione con queste parole:

The Union of the primeval parents as one deity was one of both a spiritual and physical nature. The primeval parents embraced and clung together as one deity for aeons of time producing many children. Papa and Rangi found great fulfilment in their union as one, for them it was a natural beautiful relationship (Pere 1994, 7).

Le figure di Papatuanuku (la madre la terra) e di Ranginui (il padre cielo) sono presenti in tutte le narrazioni delle studioso del *mana wahine*, perché il racconto è l'inizio della storia dell'umanità.

Dall'unione di Papatuanuku e Ranginui nacquero molti figli che rimasero però bloccati e schiacciati tra i corpi dei due genitori, che vivevano in un abbraccio stretto e perenne che non faceva passare la luce.

Uno dei loro figli Tane si stufò di vivere nelle tenebre e puntò i piedi sul corpo del padre e lo staccò da sua madre²⁶. Il dolore della separazione fu così forte che *Rangi* e *Papa* cominciarono a piangere senza fermarsi. Le lacrime di *Rangi* erano pioggia e neve che scendevano incessantemente, mentre il pianto di *Papa* si alzò per raggiungere *Rangi* e diventò nebbia e ghiaccio. I figli decisero di ruotare il volto di *Papa* in modo da evitare che i due innamorati continuassero a vivere nell'angoscia. Malgrado il dolore del Cielo e della Terra, la separazione tra i due corpi generò luce e il mondo abbandonò il periodo delle tenebre, sviluppandosi nella fase del *Te Ao Marama*, il mondo della luce (Corteggiani 2002, 74).

²⁶ Nella versione di Buck, Tane pose suo padre su quattro colonne così da separarlo definitivamente da sua madre (Buck 1977, 445).

Il processo della creazione del mondo, così come noi lo conosciamo, attraversa tre fasi: il Te Kore il regno della Possibilità, il Te Po il regno del Divenire e il Te Ao Marama il regno dell'Essere (Marsden 1992, 135).

Questi stadi evolutivi e di progresso nella creazione del mondo descritti da Marsden seguono nell'interpretazione di Ani Mikaere²⁷ il ciclo naturale della riproduzione: il ventre buio (*Te Kore*) viene concepito, il feto si sviluppa in divenire (*Te Po*) ed infine arriva il momento del parto e della nascita, del venir alla luce (*Te Ao Marama*). Con questa chiave di lettura, che restituisce centralità alle attitudini del ventre femminile, attraverso l'esaltazione della funzione riproduttiva e della maternità, il racconto cosmogonico assume un nuovo significato e diventa un simbolo di forza nei racconti del *mana wahine*.

Il racconto cosmogonico confluisce nella narrazione dell'antropogenesi, la genesi del primo essere umano.

Dopo la separazione di Rangi e Papa i figli discussero su come generare una vita umana. Dall'unione di entità soprannaturali non poteva comunque nascere una forma di vita terrestre perché l'elemento mortale era assente. Così Tane prese l'iniziativa e cominciò ad unirsi con gli elementi naturali, ma i suoi tentavi non ebbero successo.

After a period of time Tane found himself yearning for something more and turned to his mother, Papatuanuku for help (Marsden, 2003; Mikaere, 2003; Reed, 1983). Tane wanted companionship. It is from here that the story of Māori women and our physical creation derives (Gemmel 2013, 23).

Tane decise allora di seguire il consiglio di *Papatuanuku*: si recò nella sua regione pubblica chiamata *Kura-kawa* (il monte di Venere), la zona più fertile della terra. Lì trovò l'elemento femminile mancante che lo completava. In questa preziosa regione fatta di terra rossa, Tane plasmò il corpo della prima forma vivente e le donò l'essenza della vi-

²⁷ In questo paragrafo si riporterà la versione del racconto cosmogonico e dell'antropogenesi reinterpretato da Ani Mikaere (2003), in questo modo sarà evidente attraverso l'elaborazione della studiosa, come la pratica intellettuale del *mana wahine* ha come obiettivo la restituzione di un valore spirituale, politico e culturale alla storia delle donne e al genere femminile.

ta, «*Tane gave her life through a hongī²⁸ or as loosely defined, gave her the breath of life²⁹*».

La creatura plasmata nella terra rossa starnutì e così nacque la prima umana, chiamata Hinehauone.

Tane e Hinehauone vivevano insieme e decisero di popolare la terra con gli esseri umani. Tane si unì ad Hinehauone penetrando tutti gli orifizi della compagna, generando le lacrime, il cerume, il muco, la saliva, il sudore e gli escrementi.

Solo quando entrò nella vagina di Hinehauone, l'unione sprigionò una grande forza creatrice (Pere 1982, 9), in quel momento Tane e Hine capirono che insieme stavano dando vita all'umanità.

Queste versioni dell'antropogenesi riscritte dalle intellettuali del *mana wahine* differiscono però dalla traduzione che Percy Smith³⁰ fece del manoscritto di Whatahoro³¹.

Nella versione in lingua inglese il colono inglese evitò di utilizzare nella descrizione della genesi della prima donna e dell'umanità alcuni termini ritenuti scabrosi. Invece Ani Mikaere sostiene che nella versione Māori del manoscritto sono recitate diverse *karakia*³² che riguardano l'unione di Tane e Hinehauone, che descrivono e celebrano l'atto sessuale nei particolari. Nelle preghiere sono descritti e riportati i dettagli degli organi sessuali maschili e femminili e le loro funzioni nella genesi dell'umanità.

²⁹ L'*Hongi* è una forma di saluto, che si caratterizza dal gesto di salutare una persona premendo il proprio naso contro il suo. Questo gesto conferma che le due persone e i gruppi a cui appartengono si incontrano in pace. L'usanza Māori di premere il naso contro un altro è molto antica e si riferisce alla figura mitologica di Tane, che creò Hinehauone, donandole la vita proprio attraverso il naso, premendo le sue narici divine contro quelle della creatura creata nella terra, passandole così il primo respiro e la prima essenza di vita.

³⁰ Percy Smith (1840-1922) topografo governativo inviato dalla madre patria per collaborare con i Māori, viveva nel distretto di Taranaki (uno dei distretti della Nuova Zelanda a ovest dell'isola del nord) e insieme ad Eldson Best era membro della *Polynesian Society*, un ente di ricerca che si occupava della pubblicazione del materiale etnografico sui Māori.

³¹ Il manoscritto di Whatahoro, fu la fonte principale che testimoniava il culto del dio supremo Io. Percy Smith lo tradusse in inglese pubblicandolo sul *Journal of Polynesian Society*, con il titolo *The lore of the Whare Wananga* (1913-15). Whatahoro fu un informatore di Percy Smith ed Eldson Best, frequentò una scuola cattolica studiando i passi della Bibbia.

³² Preghiere.

Considerando i costumi dell'epoca vittoriana³³, si può facilmente comprendere come non fosse concepibile e possibile trascrivere il corrispettivo dei termini Māori in inglese e come queste parti intime non potessero essere identificate, né descritte.

Proseguendo con la storia dell'umanità Hineahuone e Tane concepirono il primo essere umano, la prima donna Hinetitama. Quando Hinetitama diventò adulta, andò in sposa a Tane. Un giorno Hine chiese al suo sposo chi fosse suo padre e scoprendo la verità, decise per lo sconcerto di abbandonare la vita terrena e di abitare nelle tenebre, prendendo il nome di Hinenuitepo, trasformandosi nella dea della morte.

Riesaminando l'origine dell'universo e l'antropogenesi, tre figure femminili sono rilevanti per la nascita dell'umanità: Papatuanuku, Hineahuone e Hinetitama.

Nella narrazione delle storie di queste antenate, le accademiche Māori esaltano la forza creatrice di Papa e il loro legame con la terra:

The land for me has the same significance as the placenta that surrounds the embryo in the womb, the Māori word whenua is the term used for both the land and the placenta. Papatuanuku is personified as a female, and it does not matter where I travel, I feel a strong affinity towards her (Pere 1994, 277)

Ani Mikaere nelle sue pubblicazioni (1994 2003, 2011), cerca di restituire visibilità alle storie che legano le donne Māori alla cosmogonia e all'antropogenesi e nei suoi lavori analizza in maniera approfondita le interpretazioni del sistema mitologico nativo di Percy Smith ed Eldson Best; in particolare la sua analisi si focalizza su un elemento narrativo che i due studiosi europei hanno più volte trattato nei loro resoconti e diari: la presenza di un Dio, chiamato Io il Supremo, ritenuto responsabile della nascita del mondo.

Riguardo ciò è importante osservare come l'idea di un Dio Supremo che ha generato il mondo sia simile al racconto del primo capitolo della genesi (Buck 1977, 437- 438).

³³ La dottoressa Pihama descrive così la morale vittoriana: «*The notion of the 'Victorian' woman comes from an idea that certain values, practices, expectations and roles of women were derived from the Victorian era. This era relates to the rule of Queen Victorian spanning from 1837-1901. The Victorian era Industrialisation was a critical event that contributed to changes in the roles of English women*» (Pihama 2001, 160-162).

Secondo Best la sua versione della cosmogonia e dell'antropogenesi non era conosciuta da tutti i Māori, perché questo racconto era stato a lui «confidato» da un gruppo di alti sacerdoti che custodivano i segreti della storia Māori, e che permettevano l'accesso a questo sapere solo a pochi eletti (Best 1922, 31-32).

Best cercava di tradurre la mitologia Māori utilizzando le categorie interpretative cristiane, descrivendo la spiritualità nativa con una logica dualista ponendo in contrapposizione la presenza del Bene e del Male, di Dio e di Satana, del Paradiso e dell'Inferno.

La cosmogonia e l'antropogenesi sono reinterpretate e la versione dell'Io supremo, come forza creatrice di tutto, entrò a far parte della storia delle origini del mondo. L'accettazione di questa struttura narrativa della genesi del cosmo ebbe un impatto notevole sulla storia delle donne, perché secondo i missionari e gli uomini europei, una versione credibile della mitologia Māori doveva includere e celebrare la capacità generatrice del Dio supremo creatore di tutte le cose.

La funzione e l'*agency* femminile passano in secondo piano. Immaginare un Dio che genera il mondo senza far riferimento all'atto sessuale e ai genitali e alla forza generatrice del ventre femminile, era sicuramente una versione più puritana da diffondere tra i coloni. Il ruolo giocato dall'elemento femminile nell'atto sessuale della creazione deve essere descritto come passivo e privo di potere.

The Ranginui [great sky] which stands above felt a desire towards Papatuanuku [the earth] whose belly was turned up [toward him]; he desired her as his wife. So Rangi came down to Papa (Smith 1913, 117).

Ani Mikaere analizza attentamente le parole utilizzate da Best nella descrizione del mito cosmogonico: lo studioso sceglie di illustrare l'incontro tra Papa e Rangi, adottando dei termini che esaltano il ruolo di Rangi mentre l'immagine di Papa è abbastanza passiva e priva di *agency*.

È sempre Rangi che come simbolo di mascolinità prova attrazione e desiderio per Papa, le cui emozioni non possono essere descritte, perché come sposa deve rimanere pudica e passiva. «*She represents the receptive and passive element, while Tane represents the active fertilizing creative male element*» (Best 1922, 74-75).

Con l'introduzione della versione di Io il Supremo, il racconto della prima forma di vita Hineahuone plasmata nella zona pubica di Papatuanuku, è trasformato. Secondo la narrazione dei due europei Tane avrebbe creato Hineahuone a sua immagine e somiglianza ed il Dio supremo IO gli avrebbe dato il dono della vita (Mikaere 2003, 75-78).

Il ruolo di Papatuanuku e della potenza della Kura-kawa (il Monte di Venere) sono sminuiti e la capacità creativa di un Dio simile a quello della religione cristiana, sostituisce le potenzialità della fertile Madre Terra. In questo processo di continua trasformazione della storia dei Māori sono funzionali le costruzioni culturali del genere della cultura patriarcale dei missionari e dei primi studiosi in Nuova Zelanda.

Altri miti e leggende sono riscoperti nell'ottica del *mana wahine*, versioni che fanno parte di una storia delle donne che è stata trasmessa oralmente di madre in figlia e che è sfuggita ai missionari e agli antropologi e forse occultata dagli informatori come Whatahoro, ormai troppo influenzati dalla religione degli Europei.

Rose Pere ad esempio sostiene che gli anziani e gli esperti della sua tribù le hanno tramandato la versione dell'antropogenesi secondo la quale le origini dell'umanità corrispondono alla storia della prima donna:

According to my teachers... the first human was a woman. She was not formed by Tane, or any male God. She was from Papatuanuku, the earth mother, from earth and water. My old people said the reason why the first human was a woman is because it is woman who give birth to children. This is the natural link with the natural laws, the natural way that the things happen... All of us have sprung from the very beginning from the womb of a woman (Pere 1994, 167).

In questo complesso intreccio di versioni e d'interpretazioni, si deve sottolineare il ruolo cruciale che hanno avuto ed hanno oggi le intellettuali Māori, impegnate nella ricostruzione del loro *mana*. Il meccanismo con il quale slitta l'autorità politico-culturale di chi si fa portavoce della storia è un nodo centrale nell'analisi delle pratiche intellettuali delle donne indigene.

La relazione tra chi racconta la storia e le interpretazioni che ne vengono restituite, cambiano e si capovolgono a seconda di chi detiene l'autorità a scrivere e si fa portavo-

ce della propria tribù, del proprio gruppo o della propria classe in un dato momento storico. Ciò che trasforma la storia in un oggetto culturale è l'insieme delle azioni delle donne intellettuali. Esercitare il prestigio e avere il controllo sulle loro *herstories*, consente loro di acquisire prestigio e di diffondere la loro conoscenza.

La tabella che segue mostra e pone a confronto le versioni del mito cosmogonico e della genesi della prima donna.

<i>Versioni del passato</i>	<i>Cosmogonia</i>	<i>Antropogenesi</i>
<i>Mana wahine herstories</i>	Le fasi della Creazione corrispondono alle fasi della riproduzione e della maternità. Il corpo femminile è paragonato all'universo.	Papatuanuku esprime la sua agency nella relazione con Rangi, la sua regione pubica ha una forza creatrice. La terra rossa del Monte di Venere ha un potenziale generativo, attraverso la sua plasmazione si crea la vita. Hineahuone è custode della vita e della morte. Nella sua vagina risiede una forza.
<i>La storia degli Europei (missionari e primi etnografi)</i>	Papatuanuku è passiva e sottomessa al volere di Rangi e alle decisioni dei suoi figli. È subordinata e marginale.	Viene introdotto un Dio <i>Io Supremo</i> che aiuta Tane a creare il primo essere umano. Non si fa riferimento a Papa e Hine e non si conferisce importanza ai loro genitali.

Tab. 2. Versioni delle *herstories*

Come intellettuali, le accademiche cercano di elaborare nuove teorie e di proporsi come mediatrici di una nuova forma di sapere che risemantizza il loro ruolo all'interno delle tribù di appartenenza. Ricostruire la forza dell'identità di genere è un processo che pone al centro delle pratiche intellettuali la rivalorizzazione di un altro importante livello del *mana*: il *mana* di ogni persona, quel valore sacro che lega l'individuo alla sua

whakapapa (genealogia). Questo punto è fondamentale perché la forma più sacra del *mana* è trasformata in uno strumento politico di rivendicazione. Come sostiene uno dei più illustri accademici Māori: «*Mana has both wordly and ethereal meanings, but...as used in the Declaration of Indipendence it spells out authority and control*» (Durie 1998, 247-248).

Come sostengono Matt Tomlinson e Ty P. Kāwika Tengan il termine *mana*, come concetto guardiano dell'antropologia che ha ispirato e arricchito la teoria antropologica, ha un altro significato oggi per le popolazioni del Pacifico e per i loro intellettuali. Infatti il *mana* è inserito nei processi di decolonizzazione e nell'organizzazione dei progetti politici delle popolazioni del Pacifico (Tengan e Tomlinson 2016). Anche Besnier e Jolly (2016) riflettendo sulle trasformazioni del *mana*, sottolineano l'inclinazione dinamica al cambiamento nell'uso del concetto tra le popolazioni del Pacifico, esaminando la creazione di nuove articolazioni locali che assumono significati diversi a seconda del contesto locale e di un preciso spazio/tempo che ne influenza la sua riformulazione.

Nella ricostruzione della loro identità di genere, le donne intellettuali Māori s'inseriscono nei processi descritti da Besnier e Jolly, poiché le loro azioni intellettuali portano alla creazione di oggetti culturali (Griswold 2005), che legittimano le loro pratiche; sono degli atti "creativi" che rimodellano la "tradizione" ma soprattutto sono degli strumenti per attuare un progetto politico.

6. Conclusioni

*The life force of Māori women is the life force of Mori people,
it must be nurtured and fed* (Pihama 2001, 4)

In questo articolo sono state riportate le versioni delle storie delle donne Māori, rinarrate all'interno della pratica intellettuale del *mana wahine*.

La scrittura come forma di *advocacy* contribuisce a liberare le donne indigene dall'oblio culturale e dalle relazioni di potere che hanno inevitabilmente minato i loro ruoli all'interno della struttura sociale della cultura Māori.

Nel processo di costruzione di un nuovo sapere e della loro identità di genere, le intellettuali indigene attraverso le loro azioni, riformulano la concezione del *mana* in un'ottica che restituisce prestigio ai ruoli femminili, intrecciando le loro formulazioni al concetto di genealogia, che può essere considerato come il dispositivo politico attraverso il quale si legittima la loro discendenza da Papatuanuku e la loro centralità nella storia dell'Umanità.

Riscrivendo le versioni della cosmogonia e dell'antropogenesi le studiose del *mana wahine* interpretano diversamente i ruoli di Papatuanuku e della prima forma di vita Hineahuone, rispetto alle trascrizioni dei missionari e degli antropologi inglesi. In ogni passo dei racconti in cui il ruolo femminile è occultato o posto in una posizione marginale nella narrazione della cosmogonia e dell'antropogenesi, le parole delle accademiche restituiscono forza e centralità alle figure femminili. Riscrivono le loro storie per liberare e liberarsi dalle forme di subordinazione e dall'invisibilità che la cultura patriarcale ha imposto loro nel processo di colonizzazione.

Ricostruire il passato, attraverso discorsi e narrazioni differenti è un tentativo per far luce sulla storia sociale delle donne e per smascherare tutte quelle rappresentazioni universali e patriarcali che hanno avuto un impatto profondo sulla vita concreta delle donne Māori.

Le intellettuali Māori impegnate nella ridefinizione della loro cornice teorica e delle "nuove" *herstories* hanno come obiettivo quello di ricostruire la loro identità collettiva declinata nelle enormi differenze tribali che caratterizzano i diversi *whanau* (famiglie), *hapu* (clan) and *iwi* (tribù) in Nuova Zelanda.

Le accademiche Māori stanno riarticolarlo il loro passato per ricostruirsi come classe intellettuale che ha guadagnato una certa visibilità nella sfera pubblica e nell'Accademia. Cercando di decostruire le categorie occidentali nelle scienze sociali e tracciando una cornice teorica per un progetto epistemologico alternativo, propongono delle strategie per uscire dalla loro condizione di subalternità, raggiungendo così una posizione "egemone" nelle loro tribù di appartenenza.

Per comprendere le modalità attraverso le quali le pratiche intellettuali delle donne indigene stanno producendo e trasmettendo una nuova forma di conoscenza che riabilita le donne nel Sud del Pacifico è importante riflettere su come questa nuova forma di sa-

pere emerga storicamente e su come si articoli la sua costruzione nel sapere specifico e locale delle diverse tribù, poiché «*the social construction of knowledge is a collective work through time*» (Connell 2017, 27).

Per indagare sulle possibili relazioni tra la costruzione dell'identità di genere, la produzione di uno specifico sapere al femminile e il mutamento sociale, occorre considerare la dimensione spazio-temporale in cui queste narrazioni sono prodotte, per comprendere il profondo valore politico di queste azioni.

Gli scritti sul mana *wahine* sono successivi ad un periodo di profonda crisi economica, sociale, culturale e politica che segna la storia sociale degli anni ottanta in Nuova Zelanda. Molti Māori, soprattutto le *whanau* che vivono nelle periferie della città di Auckland o nelle zone rurali più depresse vivono dei processi di marginalizzazione sociale e di totale disconnessione dalla loro cultura e dal complesso sistema dei *Tikanga* Māori (*valori e principi* Māori). Varie forme di criminalità, violenza familiare sulle donne e sui bambini, alcolismo e problemi di salute mentale affliggono quelle comunità, che per diverse ragioni non sono state coinvolte nel cosiddetto Māori Renaissance Movement (Walker 1990).

In particolare, le categorie più deboli che vivono le conseguenze di una profonda crisi sociale sono donne e bambini; tutti i livelli e le forme del mana sono distrutti e quel concetto sacro legato all'integrità dell'essere umano e che risiede nella genealogia e nella terra viene spezzato dalla spirale della violenza. Questa dimensione, più forte in alcune aree geografiche e che si differenzia da tribù a tribù, da *whanau* a *whanau* è uno dei motivi che influenza la scelta di alcune accademiche di risemantizzare le *herstories* e di configurarle come strumento politico di *empowerment* femminile.

Per esempio, in alcune tribù, dove il patriarcato è stato maggiormente interiorizzato e ha trovato un'applicazione nelle politiche tribali, le conseguenze sui ruoli femminili e la loro discriminazione (soprattutto in relazione alle pratiche culturali presso le *marae*³⁴) sono state più evidenti. Quindi riscrivere le *herstories* è un'azione politica attuata per

³⁴ Al riguardo Ralston (1993) descrive la realtà delle tribù della costa orientale della Nuova Zelanda, in particolare sostiene che tra i Ngati Porou, i Ngati Kahungunu e i Whanaua-Apanui, le donne godono di uno status elevato e possono esercitare il loro prestigio come capi tribù, esercitando liberamente il loro diritto di parlare durante le cerimonie nelle rispettive *Marae* tribali.

cercare di risolvere delle tensioni interne alle tribù, nel tentativo di superare le discriminazioni che le donne vivono all'interno delle loro comunità. Inoltre sul piano della gestione dei conflitti e delle relazioni politiche in Nuova Zelanda, gli scritti sul *mana wahine* sono stati (e lo sono ancora) un veicolo che ha permesso alle donne Māori di rispondere ad alcune questioni sollevate dal femminismo delle donne *pakea* riguardo al ruolo marginale delle donne presso le *marae*, ribadendo le differenze che intercorrono tra il femminismo *pakea*, il femminismo Māori e il *Mana wahine* (Te Awekotuku 1991; Irwin 1992; Jahnke 1997; Pihama 2001; Simmonds 2011).

Le pratiche intellettuali delle donne Māori sono dei processi culturali che rivelano contraddizioni, criticità e complessità³⁵. Ad esempio nel dibattito antropologico sono state sollevate questioni rispetto alle modalità attraverso le quali si recuperano le narrazioni riguardo ad un certo tipo di tradizione (Hanson 1989; Linnekin 1991; Jolly 1992). Altre perplessità sono emerse riguardo al processo di ricostruzione di un sapere volto a rafforzare l'identità culturale come ideologia (Webster 1998).

Le *herstories* sono degli oggetti culturali che possono essere interpretati come risultato di un processo di manipolazione creativa della memoria collettiva e di alcuni documenti dell'epoca coloniale (Ralston 1993), ma che contribuiscono a valorizzare e a legittimare le battaglie politico-sociali portate avanti dalle donne Māori in Nuova Zelanda. Soprattutto le modalità attraverso le quali le intellettuali indigene recuperano visibilità nello spazio pubblico neozelandese, rappresentano degli strumenti efficaci per contrastare l'intricato e complesso sistema di violenza simbolica e strutturale che ancora oggi condiziona la vita delle donne e il benessere di intere comunità Māori, soprattutto nelle aree geografiche più depresse del paese.

É necessario quindi approcciare le contraddizioni e le ambiguità che possono emergere nella ricostruzione delle *herstories* e del *mana wahine*, considerando queste pratiche per le loro qualità resilienti e performative (Besnier e Jolly 2016, 349) inserendole

³⁵ L'analisi della complessità di queste pratiche intellettuali emerge, non solo nell'elaborazione teorica degli scritti sul *mana wahine* e nella letteratura di riferimento, ma soprattutto nel lavoro del ricercatore che si trova sul campo e che si confronta con le intellettuali indigene impegnate nelle contingenze politiche delle loro tribù. Il superamento dei discorsi sull'autenticità, o della traduzione veritiera dei concetti (Besnier e Jolly 2016) in un terreno denso di differenze intertribali e di politiche volte a rafforzare l'identità Māori, è possibile solo attraverso un impegno al confronto e al dialogo, considerando le pratiche culturali ed intellettuali come processi che attivano il mutamento sociale.

nei processi di trasformazione che caratterizzano la Nuova Zelanda e in generale le società del Pacifico.

Riferimenti bibliografici

- Abbatecola, E., Stagi, L. e Todella, R. (2008), *Identità senza confini. Soggettività di genere e identità sessuale tra natura e cultura*, Milano, FrancoAngeli.
- Alpers, A. (a cura di) (1993), *Fiabe dell'Oceania. Miti Māori e leggende delle isole Fiji*, Milano, Mondadori.
- Aria, M. (2007), *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia Francese*, Pisa, Pacini Editore.
- Asad, T. (2001), "Il concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica", in Clifford, J., Marcuse, G.E., *Scrivere le Culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Besnier, N. e Jolly, M. (2016), "Afterword: Shape-Shifting Mana: Travels in Space and Time", in Kāwika Tengan P.T. e Tomlinsen, M., *New Mana. Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*, Anu Press, pp. 349-368.
- Best, E. (1923/1), *Polynesian Voyagers. Māori as A Deep-Sea Navigator Explorer; and Colonizer*, Dmm, V, Wellington - <http://knowledge-basket.co.nz/kete/taonga/taonga.html>.
- Best, E. (1923/2), *The Māori School of Learning*, Dmm, VI, Wellington - <http://knowledge-basket.co.nz/kete/taonga/taonga.html>.
- Best, E. (1922/2), *Some aspect of the Māori Myth and Religion. Illustrating the mentality of the Māori and his Mythopoietic Concepts*, Dmm, I, Wellington - <http://knowledgebasket.co.nz/kete/taonga/taonga.html>.
- Boudon, R. (1991), *Dizionario critico di sociologia*, Roma, Armando Editore.
- Buck, P. (1977), *The coming of the Māori*, Christchurch, Whitecoulls Limited.
- Canta, C. (2007), *Ricostruire la società: teoria del mutamento sociale in Karl Mannheim*, Milano, FrancoAngeli

- Clifford, J. (2008), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo xx*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Corteggiani, A. (2002), *I figli di Maui. Saggio etnologico sui Māori della Nuova Zelanda*, Roma, Bulzoni Editore.
- Connell, R. (2017), *Toward a global sociology of knowledge: Post-colonial realities and intellectual practices*, in «International Sociology», vol. 32, n. 1, pp. 21-37.
- Connell, R. (2011), *Questioni di Genere*, Bologna, il Mulino.
- Crespi, I. (2015), *Cultura/e nella società multiculturale: riflessioni sociologiche*, Macerata, Eum edizioni Università di Macerata.
- Crespi, F. (2002), *Manuale di sociologia della cultura*, Roma-Bari, Laterza. □
- Durie, M. (1998), *Te Mana, Te Kawanatanga The Politics of Maori Self-Determination*, Oxford, Oxford University Press.
- Favole, A. (2010), *Oceania. Isole di creatività culturale*, Roma-Bari, Laterza.
- Firth, R. (1977), *Economics of the New Zealand Māori*, A.R Shearer, Government Printer, Wellington New Zealand.
- Gemmel, M. (2013), *A History of Marginalisation: Māori Women*, unpublished thesis, Wellington, Victoria University.
- Geertz, C. (1999), *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C. (1998), *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
- Griswold, W. (2005), *Sociologia della cultura*, Bologna, il Mulino.
- Hanson, A. (1989), *The making of the Maori: Cultural Invention and its Logic*, in «American Anthropologist», New Series, vol. 91, n. 4, pp. 890-902.
- Hoskings, C.T.K. (1997), *Reclamation of cultural identity for Māori women*, in «Women's Studies Journal», vol. 13, n. 2, pp. 25-44. □
- Irwin, K. (1992), «Towards theories of Māori feminism», in Du Plessis, R., Bunkle, P., Irwin, K., Laurie, A. & Middleton, S. (eds.), *Feminist voices: Women's studies texts for Aotearoa/New Zealand*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-21.
- Jahnke, H. (1997), *Towards a theory of mana wahine*, He Pukenga Korero, in «Journal of Māori Studies», vol. 3, n. 1, pp. 27- 37.

- Jenkins, K. (1986), *Reflections on the status of Māori Women*, unpublished paper, University of Auckland.
- Jolly, M. (1992), *Spectres of Inauthenticity*, in «The Contemporary Pacific», n. 4, pp. 49-72.
- Kahukiwa, R. (2000), *Wahine Toa: Women of the Māori Myth*, Auckland, Penguin Books.
- Kāwika Tengan P.T. e Tomlinsen, M. (2016), *New Mana. Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*, Anu Press.
- King, M. (1987), *Whina Cooper*, Wellington Te Kete Raukura, School publications Branch Department of Education,.
- Kluckhohn, C. (1952), *Specchiati, uomo!*, Milano, Garzanti.
- Lévi-Strauss, C. (1965), “Introduzione all’opera di Marcel Mauss”, in Mauss, M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi.
- Linnekin, J. (1991), *Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity*, in «American Anthropologist, New Series, vol. 93, n. 2, pp. 446-449.
- M ka’ai T, Moorfield J.C., Mosley S. e Reilly M.P.J (2004), *Ki te whaiao. An introduction to Māori Culture and Society*, Pearson Education NZ Limited.
- Mannheim, K. (2000), *Sociologia della conoscenza*, Bologna, il Mulino.
- Marsden M. (1992), “God, men and the Universe: a Māori View”, in King, M., *Te Ao Hurihuri: Aspects of Māoritanga*, Auckland, Red Books.
- Mauss, M. (1965), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi. □
- McCarthy, E.D. (2014), *La conoscenza come cultura: la nuova sociologia della conoscenza*, Roma, Meltemi-Edu.
- Mead H.M. (2003), *Tikanga Māori. Living by Māori values*, Huia Publisher.
- Mikaire, A. (2011), *Colonising Myths - Māori Realities: He Rukuruku Whakaaro*, Wellington, Huia Publishers.
- Mikaire, A. (2003), *The balance destroyed: Consequences for Māori women of the Colonisation of Tikanga Māori*, Auckland, The International Research Institute for Māori and Indigenous Education.

- Mikaire, A. (1994), *Colonisation and the imposition of patriarchy: A Ngati Raukawa woman's Perspective*, Ngati Raukawa Publication.
- Pihama, L. (2001), *Tihei mauri ora: honouring our voices*, unpublished thesis, University of Auckland.
- Pere, R. (1994), *Ako: Concepts and learning in the Māori tradition*, Wellington, Te Kohanga Reo Trust.
- Ralston, C. (1993), *Maori Women and the Politics of Tradition: What Roles and Power Did, Do, and Should Maori Women Exercise?*, in «The Contemporary Pacific», vol. 5, n.1, pp. 23-44.
- Ruspini, E. (2009), *Le identità di genere*, Roma, Carocci.
- Said, E.W. (2014), *Dire la verità. Gli intellettuali ed il potere*, Milano, Universale Economica Feltrinelli.
- Scott, W.J. (2013), *Genere, politica, storia*, Roma, Ed. Viella.
- Simmonds, N. (2011), *Mana wahine: decolonizing politics*, in «Women's Studies Journal», vol. 25, n. 2, pp. 11-25.
- Smith, S.P. (1913), *The Lore of Whare Wananga or Teaching of Māori College*, New Plymouth, Thomas Avery,.
- Smith, L.T. (1999), *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*, University of Otago Press, Dunedin.
- Te Awekotuku, N. (2003), *Ruahine Mythic Women*, Huia Publisher.
- Te Awekotuku, N.(1991), *Mana Wahine Māori*, Auckland, New Women's Press.
- Te Awekotuku, N.(1981), *The sociocultural Impact of Tourism on the Te Arawa people of Rotorua, New Zealand*, unpublished thesis, University of Waikato.
- Walker, R. (1990), *Struggle without end*, Auckland, Penguin Books.
- Williams, H.W. (1957), *A Dictionary of Māori Language*, Wellington, Government Printer.
- Wiriana, R. (2012), *The stories of Māori women leaders in New Zealand*, Unpublished thesis, University of Waikato.
- Webster, S. (1998), *Patron of Maori Culture. Power, Theory, and Ideology in the Maori Renaissance*, Dunedin, University of Otago Press.