



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Antropologia
culturale,
etnologia,
etnolinguistica

Tesi di Laurea

Il mana,
l'arcobaleno e le
Hawai'i

Relatore

Prof. Stefano Beggiora

Laureando

Filippo Croce

Matricola 989737

Anno Accademico

2022 / 2023

Indice

Introduzione

Metodologia e teoria antropologica,

- Marshall Sahlins;

Il *mana* nelle Hawai'i tradizionali,

- Il *mana* e gli dèi,
- Il *mana* e le genealogie,
- Il *mana* nella società tradizionale,
- I *kahuna*,
- Il *mana* e i *kapu*,
- Il *mana* positivo e negativo,
- Il *mana* e la natura;

Il *mana* nell'Ottocento,

- Il *mana* e l'arrivo degli stranieri,
- Il *mana*, storia e memoria;

Il *mana* contemporaneo,

- Sfaccettature del *mana*,
- Il *mana* e gli oggetti,
- 'Ai Pōhaku,
- I viaggi, la navigazione,
- Il *mana* nel linguaggio quotidiano,
- Il *mana* e gli studi antropologici,
- Il *mana* e la politica alle Hawai'i,
- Il *mana* e *Kū*,
- Il *mana* in una prospettiva comparativa,
- *Mana*, identità hawaiana e musica,
- *Mana* e 'Ōlelo,
- *Mana* e *Hula*,
- Sam Ka'ai,
- *Mauna Kea*;

Conclusione;

Bibliografia, sitografia, materiali audiovisivi.

Introduzione

*Ma ka hana ka 'ike*¹.

Si impara attraverso il fare.

Mana è una parola di origine polinesiana che, anche se non conosciuta universalmente, certamente è riconoscibile dai più, in particolare dai più giovani. Questo termine, infatti, ha avuto e sta avendo enorme fortuna nella cultura popolare, dai videogiochi ai fumetti. In origine, però, la parola indicava un concetto molto importante, di assoluta centralità, per le società polinesiane arcaiche: questo concetto si è molto modificato nel corso del tempo, in particolare attraverso l'interazione tra i popoli del Pacifico e gli occidentali, assumendo nuove sfumature e perdendone altre.

Il *mana* come oggetto di studio di questa ricerca nasce dalla possibilità offertami dall'Università Ca' Foscari di Venezia di usufruire di un periodo di mobilità presso l'Università delle Hawaii'i a Mānoa. L'interesse verso le Hawaii'i, soprattutto per merito degli scritti dell'antropologo Marshall Sahlins, mi aveva spronato a partecipare al bando per questo scambio accademico. Tuttavia, il mio interesse iniziale, o, meglio, le domande di ricerca con cui avevo intenzione di cominciare la mia indagine, verteva sulle figure religiose della società tradizionale, i *kahuna*, e questionava se si potessero considerare o meno degli sciamani, avendo abbozzato questo tema con il Professor Beggiora, docente dell'insegnamento di "Etnografia dello Sciamanesimo" a Ca' Foscari.

Com'era prevedibile, in questa mia prima ricerca sul campo incontrai delle difficoltà, relative alla presenza o meno di queste figure: la religione tradizionale hawaiana è pressoché assente nell'area urbana di Honolulu, dove mi trovavo e da cui, per questioni logistiche, era difficile spostarsi. Iniziai allora ad interessarmi a vari aspetti della cultura hawaiana, come mi si presentavano disponibili. È stato solo dopo un certo tempo, attraverso alcuni colloqui con il mio relatore, il Professor Beggiora, che il *mana* è stato individuato in quanto tema che potesse rendere giustizia alla diversità di esperienze e di ricerche condotte alle Hawaii'i. Questa diversità mi ha portato a considerare il *mana* in un ampio

¹ Proverbio hawaiano (Pukui 1983).

spettro, a prendere in considerazione diversi ambiti della cultura hawaiana: per questo, la trattazione cerca di presentare il concetto di *mana* in tutti i suoi aspetti, o almeno quelli che ho avuto modo di incontrare durante la mia ricerca sul campo.

Per la riuscita di questa ricerca, oltre che ai docenti di Ca' Foscari, sono debitore dei docenti dell'università ospitante, i quali, sia con i loro insegnamenti, sia con l'aiuto pratico a trovare dei campi di ricerca, sono stati imprescindibili. Un aiuto fondamentale è stato quello offertomi per inserirmi nella comunità con cui ho condotta gran parte della ricerca. Certamente è stato utile essere inserito nella più vasta comunità orbitante in torno all'Università a Mānoa, con i numerosi eventi, conferenze, centri di ricerca e biblioteche, che hanno facilitato la ricerca. Il gruppo di persone che menzionavo è il coro della cattedrale *Kawaiaha'o*, ad Honolulu. Infatti, l'essere musicista ha molto facilitato il mio inserimento nel gruppo, rendendomi in breve tempo un membro effettivo del coro, in modo da poter conversare con gli altri allo stesso livello. Le particolarità di questo gruppo, che saranno trattate più avanti, lo hanno reso un luogo ideale per esplorare vari ambiti della cultura hawaiana contemporanea, i quali sono poi stati indagati nella prospettiva del *mana*.

Questo studio, dunque, per poter dare testimonianza della multiformità del *mana*, si compone di varie sezioni, alcune più storiche, altre più etnografiche. La prima sezione, "Il *mana* nelle Hawai'i tradizionali", cercherà di indagare il concetto di *mana* così come si presentava nella società hawaiana arcaica, tradizionale: il suo ruolo era centrale in tutta una serie di ambiti, dalla religione alla struttura sociale, dall'etica alla natura. La seconda sezione, "Il *mana* nell'Ottocento", anch'essa di carattere storico, cerca di inquadrare quel difficile periodo storico che fu l'Ottocento per le Hawai'i: dopo essere divenute un regno e dopo varie interazioni con gli occidentali, le Hawai'i persero la loro autonomia politica. Questo esito ebbe un enorme impatto anche sul piano culturale, andando a modificare o cancellare molti degli aspetti del *mana* che erano presenti nella società tradizionale. La terza parte, invece, "Il *mana* contemporaneo", è certamente quella con il profilo etnografico più interessante, perché presenta i risultati della ricerca sul campo condotta nelle isole. I dati etnografici sono stati affiancati da una solida ricerca bibliografica, quando possibile, mentre, in alcuni casi, sono stati presentati senza questo supporto, e sono dunque basati interamente sulla ricerca etnografica. Oltre a questi paragrafi che trattano direttamente il tema del *mana*, ne è stato premesso uno di carattere metodologico, per sottolineare l'importanza di alcuni autori i quali, pur non occupandosi, o occupandosene marginalmente, di *mana* e Hawai'i, e quindi non avendo una presenza consistente nel corpo del testo, hanno avuto un peso notevole nell'impostazione della ricerca, nella sua ispirazione, e nei rapporti con la comunità in cui è stata condotta.

Metodologia

Nel tentativo di scrivere una tesi di carattere antropologico, è necessario premettere alcune questioni divenute fondamentali in una disciplina che è divenuta sempre più riflessiva. Il ruolo dell'antropologo, negli ultimi decenni, sembra essere mutato in maniera significativa. Dopo la crisi della disciplina degli anni '80, gli studi postcoloniali (*post-colonial studies*) sembrano rappresentare la branca della disciplina che più si interroga sul ruolo dell'antropologo. Il privilegio, non solo materiale, ma anche culturale, di cui godevano gli studiosi occidentali in passato, è stato messo in discussione, così come tutte le categorizzazioni e le imposizioni che la scienza sociale europea e anglosassone avevano applicato alle società indigene. La ricerca sul campo che accompagna questo studio rientra pienamente in questo ambito: le Hawai'i, pur facendo parte politicamente degli Stati Uniti, sono un territorio che mantiene una posizione particolare. Infatti, si potrebbe dire, dal punto di vista dei nativi, che l'arcipelago hawaiano sia ancora una colonia statunitense, almeno politicamente. Questo perché, dal punto di vista culturale, gli studiosi hawaiani, si sono emancipati dalla posizione coloniale subalterna, prendendo posizione in quel campo di studi, appunto gli studi postcoloniali, che rivendica pari dignità per la cultura hawaiana. L'oggetto della ricerca sul campo condotta tra alcune comunità hawaiane è stato quindi un concetto culturale, il *mana*, e le sue evoluzioni sia da un punto di vista storico sia nella contemporaneità. Uno degli obiettivi degli antropologi nativi, infatti, con ma anche dopo gli studi postcoloniali, è stato quello di mostrare la validità, l'importanza ma anche l'efficacia delle culture tradizionali.

Queste nuove prospettive e questi nuovi possibili ambiti di lavoro etnografico hanno indubbiamente mutato la posizione dell'antropologo. Uno dei più acuti antropologi degli ultimi anni, James Clifford, ha portato un sostanziale contributo all'argomento con il concetto di "*Travelling Cultures*", culture in viaggio (Clifford 1999). L'etnografia classica, inaugurata da Malinowski, aveva privilegiato i rapporti di residenza su quelli di viaggio. Per Clifford, però, le localizzazioni degli oggetti di studio dell'antropologo tendono a marginalizzare, se non a cancellare, numerose mal definite aree di confine: ciò che sfugge è il mondo globale dello scambio interculturale nel cui intreccio l'incontro etnografico è sempre già inserito. L'antropologo dovrebbe allora rendersi conto dell'emergere

dell'informazione come un oggetto complesso, dotato di una dimensione storica. Egli dovrebbe altresì rendersi conto della complessità e della storicità della propria posizione.

L'antropologa maori Linda Tuhiwai Smith (2021) si è espressa in simili termini, sottolineando l'importanza del posizionamento dell'antropologo, ma aggiungendo alcune sfumature proprie della sua posizione in quanto antropologa nativa. Comprendere e chiarificare la propria posizione è importante perché è un'azione etica, responsabile, un modo per porsi allo stesso livello delle comunità.

“I view that positioning as an ethical responsibility, an Indigenous method of intellectual engagement that is inextricably connected to land, place, stories, context rather than claiming a universal authority over experiences and people who can speak for themselves”
(Smith 2021: xiii).

Questa prospettiva permette di creare un tipo di ricerca che è possibile solamente quando la decolonizzazione delle menti, dei discorsi, delle pratiche e delle istituzioni ha avuto luogo. Ciò che Smith aggiunge rispetto ad una semplice prospettiva postcoloniale è la nuova possibilità che si apre prendendo in considerazione, sul serio, il punto di vista nativo: la possibilità di conoscere il mondo in maniera diversa, di scorgere nuove soluzioni. Questo, recentemente, in particolare nelle discussioni ecologiche sul cambiamento climatico, ha permesso di apprezzare i valori delle comunità native considerandoli come elementi produttivi alternativi alla visione occidentale della natura.

Smith sottolinea anche l'importanza di decolonizzare non solo il presente, ma anche il passato, per poter comprendere le culture native. A questo proposito, l'antropologa presenta il concetto di “*counter-stories*”, contro-storie (Smith 2021: 2). Queste sono il tipo di storie raccontate dai locali, dai nativi, opposte alle storie raccolte e scritte dagli antropologi occidentali: queste, infatti, questionano la supposta neutralità dei resoconti occidentali e raccontano una storia differente, la storia degli occidentali (siano costoro antropologi o colonizzatori) attraverso gli occhi dei colonizzati. Nonostante essi abbiano il proposito di beneficiare le persone che stanno studiando, spesso sotto la forma dell'antropologia del salvataggio (*salvage anthropology*), gli inviati del mondo accademico sono sempre e comunque intrappolati nell'ideologia e nel discorso dominante della loro istituzione. In contrasto a questa posizione, le contro-storie hanno obiettivi e prospettive differenti, e si pongono volontariamente come forme di resistenza sia contro la visione accademica che contro la visione turistica che si ha dei nativi. Le “*counter-stories*” sono opposte alla visione occidentale perché non tentano di nascondere i propri obiettivi: non presumono di essere neutrali, ma sanciscono chiaramente il loro impegno politico e personale.

L'importanza delle storie raccontate dai nativi, nella ricerca sul campo alle Hawai'i, è stata dimostrata anche dall'esistenza del Centro di Ricerca per la Storia Orale dell'Università delle Hawai'i a Mānoa. Questo centro sottolinea la necessità di affidarsi alle storie che le comunità si sono tramandate: nell'ambito delle *"counter-stories"* esse non devono essere necessariamente orali, ma, per ascoltare la voce dei nativi, spesso si rivela necessario affidarsi alla storia orale, poiché la maggior parte dei resoconti, nel caso delle Hawai'i, furono scritti da occidentali. Come si vedrà in seguito, però, il popolo hawaiano produsse una grande quantità di giornali e periodici che contengono utilissime informazioni. Tuttavia, la recente digitalizzazione di quest'ultimi ne ha precluso per lungo tempo l'utilizzo e non rende conto del mutamento degli stessi temi trattati al mutare della società. Il Centro di Ricerca ha anche pubblicato un manuale come ausilio per poter condurre al meglio la ricerca nell'ambito della storia orale. Un interessante aspetto che gli editori premettono è la sempre maggiore mancanza di fonti scritte durevoli:

"Today's fast-paced lifestyles afford people less time to keep diaries and journals; phone, email, and social media use have almost obviated letter and memo writing; and convenient, affordable travel and video calls have led to more face-to-face transactions. In short, present and future historians studying the recent past must turn to other means of retrieving and recording historical data" (Center for Oral History 2011: 4)

Considerando questa nuova necessità per la storia orale, che in realtà è la medesima necessaria allo studio di quelle società che non posseggono scrittura, risulta ancor più imprescindibile se posta vicino alle intuizioni di Smith. Infatti, la storia orale, così com'è intesa dal Centro di Ricerca, implica un porsi allo stesso livello dell'intervistato *"to preserve for posterity the personal or human side of history that is often best expressed through the oral history interview"* (Center for Oral History 2011: 4). La necessità di cogliere questo lato umano della storia rientra in quell'etica della ricerca che il titolo dell'opera di Smith invoca. La responsabilità nei confronti delle comunità con cui l'antropologo vive assume allora la forma di un risultato della ricerca che deve innanzitutto essere utile alla comunità stessa, attraverso pratiche come *"reporting back"* and *"sharing knowledge"* (Smith 2021: 16).

Questa forma di antropologia di Smith, attenta alle comunità e ai loro bisogni, trova anche eco nelle parole dell'antropologo Stuart Kirsch, docente all'Università del Michigan: secondo lo studioso l'antropologia impegnata (*Engaged Anthropology*) è una branca della disciplina che si può considerare un ulteriore sviluppo degli studi postcoloniali (Kirsch 2018: 2). Si potrebbe dire che essa ha spostato il significato della disciplina dalla politica della rappresentazione alla politica della partecipazione, sottolineando come l'antropologo abbia un ruolo attivo nella comunità, come egli

combatta per essa. Secondo Kirsch il passo in avanti non è stato solamente nei confronti degli studi postcoloniali, ma anche rispetto a “*Writing Cultures*” (Clifford e Marcus 1986): la nuova riflessività richiesta non è più stata interna al testo, ma oltre esso:

“The writing culture debates addressed the question of reflexivity within the text, including the influence of the author’s political commitments and positionality on ethnography. In contrast, engaged anthropology is concerned with reflexivity beyond the text, examining how ethnographic knowledge and anthropological ideas like the culture concept are increasingly deployed by a range of actors” (Kirsch 2018: 3).

Questa partecipazione dell’antropologo al mondo sociale della comunità crea degli obblighi di reciprocità, durante la ricerca etnografica, che derivano proprio dalle relazioni di potere e conoscenza, relazioni che dovrebbero essere sempre reciproche, mai unilaterali. Di conseguenza, l’*Engaged Anthropology* cerca di esplicitare queste relazioni, indagando tematiche come la giustizia sociale, la violenza strutturale e il degrado ambientale: è di fatto il riconoscimento di come gli antropologi possano contribuire alla comunità, in veste di suoi partecipanti, non soltanto con i loro testi, ma contribuendo attivamente alla soluzione dei problemi.

Questa importanza data alla responsabilità, durante la ricerca alle Hawai’i, ha anche assunto una precisa determinazione con il termine hawaiano *kuleana*. Sebbene si approfondiranno i suoi significati più avanti, in particolare in relazione al *mana*, è utile sottolineare come il Dipartimento di Antropologia dell’Università delle Hawai’i abbia fatto di questo termine il baluardo della propria etica di ricerca, tentando di incarnare in un’istituzione il tipo di antropologia avvocato da Smith e Kirsch. Nelle linee guida del dipartimento, particolare enfasi, infatti, è posta sulla responsabilità verso la comunità, che risulta essere centrale per la sopravvivenza di un ecosistema isolano come quello hawaiano. *Kuleana* però riguarda non soltanto la comunità delle persone, ma la ben più ampia comunità che comprende la terra, l’università, le isole stesse e quanto contengono:

“Kuleana defines the ethical basis upon which we establish who we are and what we do as anthropologists. If anthropology is the study of humankind in all its interactions, symbols, objects, emotions, meaning systems, and struggles through time, then kuleana embeds itself as the highest principle of respect and obligation within that endeavor” (anthropology.manoa.hawaii.edu).

Marshall Sahlins

Uno degli antropologi fondamentali nello sviluppo di questa ricerca è stato Marshall Sahlins (1930-2021), sia dal punto di vista teorico sia per le sue estensive ricerche sul Pacifico e sulle Hawaii. Professore all'Università di Chicago per molti anni, ha collaborato con altri studiosi che si sono occupati dell'arcipelago hawaiano, come Valerio Valeri (1985), di cui si parlerà in seguito, e Patrick Kirch (1994), uno dei massimi esperti di archeologia hawaiana.

Uno degli studi più conosciuti e importanti di Sahlins riguarda le interazioni tra i nativi hawaiani e l'equipaggio dell'esploratore britannico James Cook, interazioni che approdarono drasticamente alla morte del capitano inglese. Questi suoi studi lo videro coinvolto in uno dei dibattiti accademici più interessanti degli ultimi anni del XX secolo in ambito antropologico, quello che lo vide opporsi a Gananath Obeyesekere (Sahlins 1985 e 1995; Obeyesekere 1992). La diatriba verteva sull'interpretazione data all'incontro tra i nativi e gli inglesi e alla morte del Capitano Cook, avvenuta nel 1779 nelle isole Hawaii. Sahlins sosteneva che gli hawaiani avevano interpretato l'arrivo del capitano Cook nell'arcipelago hawaiano secondo la loro mitologia, in termini di mitoprassi nativa. Obeyesekere, invece, argomentò che i miti utilizzati non erano quelli dei nativi, ma quelli dei marinai della ciurma di Cook, che i miti non fossero altro che illusioni sovra applicate dagli occidentali. L'antropologo srilankese riteneva, che in qualità di pensatore non-occidentale, il suo punto di vista di nativo fosse privilegiato. Sahlins, nel suo lavoro di risposta (1995) a Obeyesekere, rimase sconvolto dal fatto che l'antropologo srilankese si fosse servito della propria identità di nativo dello Sri Lanka per sostenere parte della sua critica, invocando la sua esperienza di nativo: la tesi non troppo implicita era che tutti color che sono chiamati nativi (dagli europei) siano simili per i motivi di risentimento che li accomunano. Col negare la particolarità culturale degli hawaiani a favore di un'universale razionalità pratica, Obeyesekere metteva a rischio quella sorta di rispetto etnografico che da non lungo tempo stava rendendo possibile un'antropologia dalla parte dei nativi. Obeyesekere aveva forse scritto il suo libro per dimostrare che le teorie culturali usate dagli antropologi come Sahlins producono ipotesi semplicistiche, diverse dal modo in cui i nativi pensano realmente: il risultato paradossale, però, è stato che proprio l'antropologo dell'Occidente sia stato colui che tra i due ha reso giustizia della storicità contesto culturale.

La questione del punto di vista del nativo si ricollega alla necessità di storicizzare i resoconti etnografici: non è sufficiente invocare presupposti o posizioni universali, sia che provengano dagli

antropologi occidentali, sia dagli studiosi nativi. L'“invenzione della storia”, di cui Sahlins è stato uno dei promotori, ha contribuito in maniera significativa a de-essenzializzare e de-universalizzare le storie, i miti, le società dei nativi. Gli studi postcoloniali, già citati in apertura a questo paragrafo, si pongono come successori anche di questa linea di pensiero: lo studio della storia coloniale, cioè la storia dei colonizzatori e delle loro pratiche, anche culturali, di dominio da un lato, e la storia dei colonizzati e delle loro tradizioni, può permettere di contestualizzare, vale a dire storicizzare, tutta una serie di false immagini ed errate concezioni che si sono tramandate tramite gli stereotipi sull'Altro. Per questo il concetto di differenza, un concetto dalla storia profondamente coloniale, non deve essere frainteso, nella critica postcoloniale, con la pretesa riduzionista di uno statuto trans-storico dell'identità e della differenza. Le forme e i modelli di queste ultime non si muovono all'interno di una diaspora indiscriminata, ma sono legate al contesto storico della loro invenzione e della loro realizzazione. La critica postcoloniale, infatti, sottolinea proprio l'importanza della posizione, sia dal punto di vista dello spazio che del tempo: si oppone dunque alla sua elisione, che era stata praticata soprattutto nell'antropologia al servizio dei colonialisti.

Nel suo lavoro “*Islands of History*”² (2016 [1985]), in cui è contenuto molto di quanto detto sulla morte del Capitano Cook, Sahlins procede anche nella ricerca e nello studio della società hawaiana in generale, in particolare concentrandosi sul periodo coincidente con i primi decenni dell'incontro tra hawaiani e occidentali. Uno strumento teorico fondamentale introdotto da Sahlins è l'idea della “struttura della congiuntura” (*structure of the conjuncture*), “la realizzazione pratica delle categorie culturali in uno specifico contesto storico” (2016: 15). Sahlins, dunque, argomenta come la storia delle Hawai'i, a partire dal contatto con gli occidentali, non possa essere compresa senza considerare le particolari circostanze storiche mutate con l'arrivo degli stranieri. Gli hawaiani ritenevano che Cook fosse la reincarnazione del dio *Lono* perché le circostanze storico-culturali al momento del suo arrivo contemplavano questa possibilità: la risposta al suo arrivo sulle isole era data dalla loro visione culturale del mondo in quel dato momento storico. Allo stesso modo, al mutare delle circostanze storiche, in altre parole dopo mesi di ripetute interazioni con gli europei, mutarono anche gli atteggiamenti nei confronti di Cook: quale dio avrebbe potuto violare gli stessi tabù, *kapu*, da lui posti? Per questo Cook fu ucciso, perché il suo ritorno sulle isole violava una prescrizione sacra, un *kapu* posto dallo stesso dio *Lono*, che metteva a rischio tutta la visione del mondo tradizionale.

Questo tipo di antropologia storica, attenta alle circostanze, evidenzia il ruolo attivo degli hawaiani nel rispondere alle novità, agli scambi e alle frizioni con gli occidentali. Sahlins non caratterizza gli

² “*Islands of History*” è stato anche pubblicato in italiano nel 2016 con il titolo “Isole di Storia” da Raffaello Cortina Editore.

hawaiani come nativi che sono e rimangono immutati, ma attribuisce loro *agency*, l'abilità di rispondere al mutare del contesto storico. Anche nell'ambito di questa ricerca sul *mana*, le intuizioni di Sahlins sono state di capitale importanza, poiché evidenziano come un concetto culturale non sia immutabile, legato ad un passato ancestrale, ma continui ad assumere nuove significazioni attraverso l'operato degli agenti culturali

“Eppure la cultura è proprio l'organizzazione della situazione attuale nei termini del passato. E non esiste nemmeno, quindi un'infrastruttura senza sovrastruttura, poiché, “in ultima analisi” le categorie che definiscono l'oggettività sono esse stesse cosmologiche – così come per gli Hawaiiani l'avvento degli inglesi fu un evento di dimensioni universali, le cui espressioni guida erano i concetti di *mana*, *akua* (divinità), e la geografia celesta di *Kahiki* (le origini spirituali)” (Sahlins 2016: 188).

L'opera di Sahlins, nel cercare di cogliere il punto di vista dei nativi (così come recita anche il titolo di un suo testo del 1995, “*How Natives Think*”) nei loro propri termini, può essere facilmente collegata ai tentativi menzionati in precedenza di accettare le “*counter-stories*” che essi raccontano. Si tratterebbe dunque di fare spazio ad una nuova prospettiva che non sia imposta dallo studioso occidentale, antropologo, scienziato sociale o storico che sia. Anche nella sua ultima opera (2023), pubblicata pochi mesi dopo la sua scomparsa, Sahlins è ritornato su queste tematiche, evidenziando la necessità di comprendere come:

“le società immanentiste sono di fatto organizzate e funzionano nei termini della propria cultura, nei termini cioè della propria concezione di ciò che esiste; non come le cose siano “veramente” secondo i nostri schemi nativi di pensiero” (Sahlins 2023 [2022]: 3).

Comprendere dunque il *mana* nei termini propri degli hawaiani significa condurre una ricerca tanto storica quanto etnografica, per poter indagare prima il termine nelle sue valenze tradizionali, e per poter poi analizzare le sue evoluzioni contemporanee. Significa allo stesso tempo spiegare una parte della cultura hawaiana accettando le sue premesse, che sono quelle che certificano l'esistenza di questa forza immanente, endemica all'habitat umano. Gli hawaiani non credono semplicemente a questa forza, il *mana*, ma “sanno” della sua presenza: “In etnografia, “credere” è spesso un filtro etnocentrico su quello che le persone realmente *sanno*” (Sahlins 2023 [2022]: 14). In questa ricerca si è cercato di abbandonare il filtro del “credere”, che implicherebbe considerare il *mana* una credenza (con tutti le connotazioni supponenti che ciò comporta), per comprendere ciò che gli hawaiani sanno, esperiscono e vivono come *mana*.

Il *mana* nelle Hawai'i tradizionali

L'importanza del *mana* nella cultura hawaiana e nella vita contemporanea degli abitanti dell'arcipelago è decisamente centrale: il *mana* rappresenta una forza che influenza ed è radicata tanto nelle persone quanto in luoghi, concetti astratti come la *leadership* e attività culturali. Infatti, fino al giorno d'oggi, il *mana* ha mantenuto una continua rilevanza come fondamento culturale e come concetto su cui ancorare varie pratiche, da quelle politiche a quelle ambientali e di ricerca etica.

La letteratura disponibile sul concetto di *mana* nella società hawaiana è limitata: spesso è necessario ricorrere alle informazioni implicite presenti nella letteratura orale tradizionale, come le leggende, i racconti e soprattutto i canti (*mele*). Alcuni autori sottolineano come il *mana* sia un concetto dinamico che si è trasformato nel tempo e in diversi contesti culturali. Sarebbe dunque inutile tentare di stabilire una definizione univoca e valida in tutti i contesti della storia culturale hawaiana. Sarebbe dunque una ricerca più consona concentrarsi sulle pratiche sociali e culturali in cui il *mana* è presente, che sono imbevute di *mana*, piuttosto che tentare di stabilirne un concetto: inoltre, cogliere completamente il senso del *mana* in un'altra lingua che non sia l'hawaiano (o una lingua di una delle culture polinesiane in cui tale termine è presente), risulta difficile. Pertanto, è necessario comprendere la storia e l'epistemologia del popolo hawaiano, da utilizzare come chiavi d'accesso alla ricca pregnanza del termine.

Il concetto di *mana*, sin da quando i primi esploratori lo hanno incontrato nel Pacifico, è stato oggetto di fascino: gli studiosi europei e americani, nel loro studio del termine, studio contemporaneamente delle culture in cui era utilizzato, hanno tentato di interpretarlo attraverso varie lenti, tra cui quella del potere, della potenza vitale e naturale, del potenziale della persona, dei fenomeni meteorologici, confermandone l'ampiezza dei referenti. Questi studiosi spesso hanno individuato l'origine del *mana* in fonti spirituali, che fossero divine o naturali, le quali avevano una grande presa su tutta la società, non solo nella sfera religiosa. Per questo, l'antropologo Bradd Shore (1989) ha osservato che la comprensione del *mana* è fondamentale per comprendere la visione del mondo polinesiano. Figure storiche come Lorrin Andrews (1836), autore del primo dizionario in lingua hawaiana, e Robert

Codrington (1891³) hanno fornito le prime intuizioni sul *mana*: costoro descrissero il *mana* come un potere soprannaturale associato agli dèi, alla forza fisica ma anche allo spirito o all'energia del carattere. Mentre alcuni studiosi, tra cui Raymond Firth (1940) e Roger Keesing (1984), hanno contestato l'idea di un concetto universale e pan-pacifico di *mana*, come avvocato da Shore, altri, come Émile Durkheim (1915: 219) e Henri Hubert (1902-03), lo avevano considerato una forza magica e una fonte di autorità.

Al di là delle divergenze di vedute tra gli autori menzionati, le fonti nella letteratura del Pacifico evidenziano come il *mana* sia stato e sia tuttora un tema comune, spesso affrontato dalla poesia polinesiana. Il *mana* rimane significativo e vivo nelle culture oceaniche contemporanee e nelle discussioni degli studiosi: per esempio, nella cultura maori è un principio che riflette qualità sociali che richiedono riconoscimento e rispetto. Il *mana* svolge un ruolo cruciale anche nel contesto del colonialismo e della decolonizzazione. Studiosi come Haunani-Kay Trask (1999) ne sottolineano la centralità negli sforzi di decolonizzazione. La storica hawaiana Lilikalā Kame'eleihiwa (1992) esamina il *mana* attraverso la lente del *mālama 'āina* (cura della terra), mentre altri, come Wende Elizabeth Marshall (2011), collegano il *mana* alla decolonizzazione, al benessere spirituale e alla rinascita culturale.

Anche un testo come “*New Mana*” (2016), una raccolta di saggi curata dagli antropologi Matt Tomlinson e Ty P. Kāwika Tengan, dimostra come le diverse articolazioni del *mana* prese in considerazione supportino l'idea che considerare il *mana* nel contesto contemporaneo sia etnograficamente vitale e teoricamente promettente.

³ L'opera di Codrington, un missionario anglicano, intitolata “*The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*”, fu uno dei primi studi con una prospettiva antropologica sul *mana*. La sua definizione di *mana* può essere riassunta con questa frase: *mana* “is what works to effect everything which is beyond the ordinary power of men, outside the common processes of nature” (Codrington 1957 [1891]: 118–19).

Il *mana* e gli dèi

La cosmologia e il pantheon hawaiani ruotano essenzialmente intorno a due nozioni, quella di *akua*, divinità, e *mana*, potere. Nel *Kumulipo* (stampato per la prima volta nel 1889), il canto della creazione hawaiano, gli dèi non nascono per primi: dopo la separazione dell'oscurità dalla luce e del cielo dalla terra, nascono vari elementi geografici, animali acquatici e terrestri e piante, e solo successivamente gli dèi e gli uomini. Nella sequenza che elenca tutti questi stadi della creazione, si può comprendere come la cosmogenesi sia in realtà solo un preludio all'antropogenesi, sia umana che divina, essendo gli dèi antropomorfi, e come l'antropogenesi sia a sua volta un preludio alla genesi di un uomo particolare, il dedicatario del canto (il quale, nella versione a noi pervenuta, è una persona specifica, ma in passato doveva essere adattato alle esigenze della situazione – Valeri 1985: 4). In questo canto, l'uomo e il dio nascono insieme, allo stesso momento: il dio *Kāne*, indicato dalla parola hawaiana che poi indicherà l'uomo, e l'uomo *Ki'i*, che è designato dalla parola che significa immagine, copia, ed indicherà poi gli oggetti antropomorfi raffiguranti le divinità. Dal punto di vista del *mana*, la forza che circola nella natura, gli dèi e gli uomini si trovano depositari dello stesso potere, ma in misura diversa. Essendo l'ultimo risultato della creazione, gli dèi comprendono in sé tutte le forme precedenti, siano esse animali, piante, agenti atmosferici, che divengono dunque loro manifestazioni, espressioni del loro *mana* (Kame'eieihiva 1999).

Le divinità, dunque, pur essendo antropomorfe, condividendo l'origine con gli uomini, potevano manifestarsi in varie modalità, dai fenomeni naturali agli esseri viventi, dalle azioni umane agli oggetti a loro consacrati. Ogni divinità aveva delle specifiche forme in cui si manifestava, ed era riconoscibile in esse: in particolare, a ognuna di esse erano associate delle specie, dette *kino lau*, gli innumerevoli corpi o le innumerevoli forme. È evidente che queste specie, raggruppate insieme in quanto manifestazione di una data divinità, non rispondevano ad una tassonomia riscontrabile in natura, ma fornivano risposte alle domande umane, al senso che gli hawaiani cercavano nella natura e negli dèi. La “teoria” dei *kino lau* permetteva di rendere conto del potere trasformativo degli dèi, dei riti che ciò rendeva possibile, del *mana* che da ciò si poteva trarre.

La struttura del pantheon hawaiano risiede su una contrapposizione, quella tra maschile e femminile, tra *Kū* e *Hina* (Tengan 2008: 142-44). Queste due divinità racchiudevano in sé tutte le altre manifestazioni del divino in forma maschile e femminile, ma esistevano allo stesso tempo ad un

livello più basso, come dèi accanto ad altri, in particolare gli altri tre dèi maggiori, *Kāne*, *Kanaloa* e *Lono*. Le quattro divinità maschili erano dette *po'o ki'eki'e*, le teste alte, e ciascuno dei loro attributi era connesso con una delle loro manifestazioni: per questo, ogni dio poteva essere considerato una classe di dèi, perché ogni sua manifestazione era a tutti gli effetti un dio particolare, con i suoi valori e il suo culto. Tutti questi innumerevoli dèi erano posti in una gerarchia, dipendente dal loro *mana*, che derivava dal tipo di attributo divino che esprimevano e da chi erano venerati o da quale parte della società rappresentavano. Una stessa cosa, per esempio il mare, o il maiale, poteva essere manifestazione di più dèi, poiché ognuno di essi ne rappresentava un aspetto particolare. Ogni dio sovrintendeva su tale aspetto, era suo compito mantenerlo in equilibrio nel *mana*, era la sua responsabilità, *kuleana* (un concetto estremamente importante di cui si parlerà in seguito). Le divinità femminili invece erano tutte manifestazioni della dea *Hina*: esse rappresentavano e si prendevano cura di tutto ciò che era considerato femminile, come il parto, la cura dei bambini, la seduzione, ma avevano anche aspetti negativi. Infatti, secondo la concezione tradizionale, le donne, dee incluse, erano considerate impure, in possesso di *mana* sbilanciato, impuro (Valeri 1985: 84-85). Per questo, in molti racconti e leggende si diceva che donne e dee fossero intime con la stregoneria, tipica della dea *Haumea*, e che fossero legate alla distruzione, soprattutto come manifestazione della dea vulcanica *Pele*. In generale, essendo tutte forme di *Hina*, una sola dea, contro i quattro dei maschili maggiori, si può dedurre come la posizione della donna sia nel pantheon che nella società arcaica fosse una posizione subalterna, inferiore⁴.

Gli dèi, *akua*, dunque, nella teologia hawaiana, si manifestavano sia nella natura sia nel mondo umano, e in entrambi i reami manifestavano altresì il loro potere, il loro *mana*, sia positivamente che negativamente. Per questo, nella mitologia tradizionale, l'uomo e la natura si specchiano a vicenda proprio tramite gli *akua*: essendo essi sia il prototipo dell'umano, sia essendo connessi a tutta una serie di manifestazioni naturali, permettevano il fluire del *mana* tra l'uomo e il mondo naturale. Infatti, oltre che esseri animali e vegetali, uomini e agenti naturali, gli dèi si manifestavano nell'azione, soprattutto in quelle azioni cariche di *mana*, significato, per la società: per questo esistevano azioni pure, in cui l'equilibrio del *mana* era mantenuto, ed azioni impure, che compivano una rottura, per esempio ed in particolare la stregoneria. Tuttavia, non solo quest'ultima era un'azione impura, ma anche gli dèi stessi, rappresentando l'umano per antonomasia, potevano compierne: spettava allora all'uomo, tramite i giusti rituali, ristabilire un equilibrio nel *mana*. Valerio Valeri, un

⁴ Il legame tra le nozioni di impurità e di genere ha una vasta letteratura in antropologia: il testo più esemplificativo sull'argomento rimane "Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo" di Mary Douglas (1966), dove l'impurità viene indagata in quanto costruito sociale che determina la struttura sociale, in particolare nel posto che in essa hanno gli uomini e le donne. Nel caso delle Hawai'i, l'impurità femminile è stata menzionata da Valeri (1985).

antropologo italiano che studiò con Marshall Sahlins⁵ all'Università di Chicago, focalizzando la sua ricerca sul rito nella società hawaiana arcaica (Valeri 1985), afferma, in linea con quanto detto, come l'unità del Pantheon, nella mitologia tradizionale hawaiana, non fosse data dalla presenza di un unico dio onnipotente, ma da ciò che tutti gli dèi avevano in comune, il corpo umano, la sua possibilità di agire e il *mana* (Valeri 1985: 35).

Se gli uomini dovevano poter intervenire per ristabilire l'equilibrio nel *mana* dopo le azioni violente degli dèi, che fossero esse calamità naturali, guerre da loro ispirate o cattivi auguri, allo stesso modo dovevano essere in grado di prevenire la loro azione. Se infatti fossero stati gli stessi uomini a rompere l'equilibrio delle forze della natura, sarebbe spettato loro, con i giusti rituali, intervenire prima che lo facessero gli dèi, in modo da evitare azioni dalla forza smisurata. È ben comprensibile allora l'importanza data ad alcuni concetti nella società tradizionale, concetti che esprimono la preoccupazione nel mantenere l'equilibrio del *mana* stabile:

- In primo luogo, *mālama 'āina*, la responsabilità verso la natura. Gli uomini, infatti, tanto quanto gli dèi, discendevano dalla natura: secondo la lezione del *Kumulipo*, erano stati generati da ciò che era stato creato prima di loro, come le isole, le stelle, le forze naturali, ma anche gli animali e le piante. Questa relazione di discendenza implicava un certo tipo di *kuleana*, responsabilità: in primo luogo, *aloha 'āina*, l'amore per la natura, che era anche amore per gli dèi, essendo composta dalle loro manifestazioni; in secondo luogo, *mālama 'āina*, intesa come responsabilità nel mantenere l'equilibrio del *mana* nella natura. Questo sforzo si traduceva nell'estrema attenzione affinché la caccia, la pesca e le coltivazioni non esaurissero le risorse naturali. Le intuizioni derivanti da questo concetto stanno divenendo sempre più importanti anche al giorno d'oggi, nell'epoca dei cambiamenti climatici, quando l'equilibrio del *mana* è stato sicuramente rotto, ed invoca di conseguenza azioni più responsabili ed equilibrate.
- In secondo luogo, *'aikapu*, il pasto sacro. Letteralmente il tabù del mangiare, questa forma di equilibrio, di cui si parlerà anche oltre, consisteva nel prestare attenzione a ciò che veniva mangiato. Infatti, essendo molti degli animali e delle colture commestibili manifestazioni degli dèi, *kino lau*, questi potevano essere consumati solamente in maniere prestabilite. Se mangiare tali elementi costituiva un atto di devozione, questo doveva essere preceduto da adeguati rituali, affinché, nel mangiarli, non si assumesse anche il *mana* del dio, il quale, essendo spropositato, avrebbe nuociuto all'uomo: “*the meal of an ali'i is a religious act, a sacrifice; the gods, who receive the first portion of his meal, are always present*” (Valeri 1985: 125).

⁵ Per quanto riguarda Marshall Sahlins, la sua antropologia e i suoi studi sulle Hawai'i, si rimanda alla parte metodologica iniziale.

In aggiunta a ciò, molti cibi erano proibiti al sesso opposto: essendo animali e piante manifestazioni degli dèi, alle donne era proibito pascersi di particolari alimenti, in particolare quelli derivanti dai *kino lau* di *Kū*, dio maschile per eccellenza. Questo avveniva per preservare un'altra forma di equilibrio, oltre a quella del *mana* in generale, ossia l'equilibrio tra il *mana* maschile e la sua controparte femminile: *'aikapu* era allora strumentale nel mantenere il *pono*, termine hawaiano per equilibrio. Per proteggere la santità del *mana*, che era presente ovunque e ovunque si declinava in maschile e femminile, uomini e donne mangiavano separati, per non contaminare il *mana* altrui.

- Infine, *nī'auḡō*, l'incesto. Questa non era una pratica comune, diffusa in tutta la società, ma, al contrario, estremamente regolata, disponibile solamente agli *ali'i*. Infatti, essendo una forma di unione particolare, era riservata solo agli *ali'i*, ai re e ai possessori di *mana* sufficiente: una persona comune colta nell'atto dell'incesto, era infatti messa a morte, perché avrebbe corrotto il *mana*. Per gli alti gradi della società la situazione era invece differente: attraverso i rituali, l'unione incestuosa era la benvolta, perché permetteva di preservare il *mana* all'interno delle famiglie più antiche e potenti, di non disperderlo con l'unione con persone di rango inferiore. Addirittura, *nī'auḡō* permetteva di aumentare il *mana*, di avvicinarsi agli dèi: infatti, se entrambi i membri della coppia avevano *mana* elevato ed eguale, il figlio che ne sarebbe nato avrebbe avuto un *mana* superiore ai genitori, avvicinandolo dunque agli dèi. Questa pratica, che aveva diverse varianti e si inseriva nelle complesse relazioni familiari arcaiche, se continuata per varie generazioni aumentava sempre di più il *mana* della famiglia, rendendo stabile il suo governo e la sua fonte di legittimazione e autorità (Valeri 1985: 161-68).

Il *mana* e le genealogie

Il *mana*, per i nativi hawaiani, è profondamente radicato nella loro cultura, ed è compreso in quanto elemento identitario. Si ritiene che il *mana* emani dagli dèi e si incarni nella terra, negli oggetti e nelle persone stesse. Esiste una relazione tra il *mana* e tre parti del corpo umano, tre centri spirituali negli individui: il *manawa* (la fontanella sul capo) si collega al passato e agli antenati, il *piko* (l'ombelico) alla generazione attuale e il *ma'i* (i genitali) alle generazioni future. Queste connessioni rivelano il profondo legame tra generazioni passate, presenti e future e l'accumulo di *mana* all'interno di una stirpe: per questo il *Kumulipo*, il canto della creazione, fu composto per dimostrare, attraverso l'elenco dei progenitori divini e mitici, quanto *mana* possedesse il destinatario del canto, Kalaninuiamamao. I nativi hawaiani ritenevano che un individuo rappresentasse i propri antenati e fungesse da ponte tra il passato e i discendenti che dovevano ancora nascere (Tengan e altri 2010).

Nelle antiche Hawai'i si riteneva che molti aspetti del *mana* di un individuo fossero ereditati dagli antenati, rendendo le genealogie (*mo'okū'auhau*) di importanza fondamentale perché permettevano di conoscere appunto il *mana* ereditato. D'altra parte, queste genealogie servivano, oltre che a preservare la memoria, anche a facilitare il mantenimento o l'accrescimento del *mana* all'interno dei lignaggi futuri. In una società che si affidava alle tradizioni orali e alla memorizzazione, i *mo'okū'auhau* erano fondamentali per registrare e conservare la storia e lo status. Funzionavano come dispositivi mnemonici, consentendo agli hawaiani di rintracciare le proprie origini nelle divinità e di stabilire un legame profondo con la terra e i suoi frutti:

“Mo'okū'auhau allowed Hawaiians to trace the origins of their lineage and mana to the ancestral gods. Through genealogies, Native Hawaiians also shared a familial and spiritual connection to the land and its resources” (Kamana 'opono e altri 2017: 25).

I *mo'okū'auhau* erano considerati quasi sacri per il supporto che fornivano alla gerarchizzazione sociale dovuta al *mana* e il detto *“Mai kaula'i wale i ka iwi o nā kūpuna”* (“Non seccare le ossa degli antenati”) sottolineava l'importanza di tramandare e proteggere le conoscenze ancestrali e il *mana*.

Le genealogie, comunque, non erano rigide, ma potevano anche essere dinamiche, come dimostrato dal concetto di *'ohana* (famiglia). La flessibilità delle relazioni familiari si manifestava nella pratica dell'*hānai*: tramite essa un bambino poteva essere adottato da una persona diversa dai suoi genitori naturali, stabilendo legami con diverse linee genealogiche. Il bambino ereditava il *mana* della

famiglia adottiva, contribuendo però al *mana* dei suoi parenti di sangue. L'*hānai* serviva a elevare lo status genealogico degli individui e a fornire loro istruzione e protezione, e molti miti ne danno testimonianza (per esempio quello di 'Umi-a-Liloa, contenuto in: Kamakau 1961).

Le genealogie venivano utilizzate anche in chiave politica e strategica (Valeri 1990): grazie ai legami con luoghi e parenti, permettevano di entrare in contatto con altre persone degne di nota, come *ali'i* o *kahuna*, di garantire un passaggio sicuro o ottenere l'accesso a risorse naturali. Per queste funzioni sociali e politiche, alcune genealogie enfatizzavano i propri individui illustri e il governo prospero degli antenati, mentre sminuivano i legami con figure meno stimate. Tuttavia, queste modifiche erano bilanciate dalla conoscenza collettiva di specifiche genealogie, che permetteva ai membri della famiglia, alla popolazione in generale ed anche ai nemici di verificare o contestare l'accuratezza delle affermazioni genealogiche. I genealogisti, noti come *kū'auhau*, erano esperti di *mo'okū'auhau* e ricoprivano un ruolo importante nella società hawaiana, fornendo consulenza in caso di discordie e mantenendo viva la conoscenza delle genealogie. In definitiva, i *mo'okū'auhau* svolgevano un ruolo fondamentale nell'ordinare la società hawaiana, nel chiarire il *mana* posseduto e le relazioni e le responsabilità che da esso derivavano.

Il *mana* nella società tradizionale

Il *mana*, oltre ad essere ereditato dalle generazioni passate, poteva anche essere acquisito attraverso varie pratiche. La presenza di queste diverse fonti per l'acquisizione del *mana* ha caratterizzato la vita degli hawaiani, che si trovava in equilibrio tra la necessità di preservare quanto già si aveva (poiché il *mana* poteva anche essere perso, dilapidato) e il desiderio di acquisirne ancora: da questo si comprende nuovamente come il *mana* non fosse un concetto statico, ma una forza dinamica incorporata nella vita sociale e culturale.

Nella società hawaiana, la conservazione, la celebrazione, la valorizzazione e la trasmissione del *mana* erano centrali. Come si è detto, la struttura sociale derivava dall'ereditarietà del *mana*, piuttosto che da un sistema di classi basato sulla prosperità materiale, che invece era sottoposta al possesso del *mana*. Tutto ciò era ovviamente connesso con la mitologia e la religione tradizionali: si riteneva che gli *ali'i* di rango più elevato possedessero più *mana* grazie alla loro genealogia che poteva risalire fino ad avere legami diretti con gli dèi.

La distinzione tra le classi sociali della società hawaiana era in gran parte basata sulla purezza del *mo'okū'auhau* derivante dalla conoscenza delle genealogie. La struttura sociale era caratterizzata da una gerarchia in cui chi stava al vertice era considerato sacro perché possedeva più *mana*, mentre chi stava in basso era comune o profano. Il rango di ciascuno in questa struttura sociale era determinato dalla sua posizione rispetto ai *kapu* (sacri), che avevano più *mana* dei *noa* (profani):

“Kapu and noa are purely relative notions. They are therefore not substances or states but marks of relations between states [...] As indicated, superiors – that is, those who are closer to the divine – are kapu to inferiors, who are noa to them” (Valeri, 1985: 90-91).

Tra le pratiche che potevano permettere di accrescere il *mana*, il matrimonio tra gli *ali'i* era un atto altamente spirituale e politico, in quanto aveva il potere di unire e rafforzare entrambe le famiglie. I figli di queste unioni avevano uno status di rango superiore rispetto ai genitori, avevano cioè più *mana*, e ciò si rivelava fondamentali per le generazioni future. Oltre a queste unioni tra i capi, allo stesso modo le unioni tra fratelli, fratellastri e individui con diversi gradi di parentela erano praticate per preservare e incrementare il *mana*.

Nel complesso, la società hawaiana era profondamente basata sull'eredità del *mana*, documentabile attraverso le genealogie e i legami familiari, che creava una complessa rete di relazioni, diritti e responsabilità derivati al *mana* posseduto.

Nell'osservare più nello specifico il concetto di *mana* in relazione alla società hawaiana tradizionale, quanto si è detto fino ad ora valeva principalmente per i nobili. Tuttavia, nello stabilire le "classi" della società, il *mana* e la sua ereditarietà influenzavano anche la popolazione non nobile. I *maka'āinana*, o gente comune, erano la parte più numerosa della popolazione e svolgevano, con le loro attività, un ruolo cruciale nella prosperità e nella sussistenza della società hawaiana. Essi ereditavano *mana* e *kuleana* (responsabilità) dai loro antenati attraverso le genealogie, e questi determinavano la loro occupazione e la loro affiliazione alle divinità ancestrali. L'istruzione e la formazione professionale erano spesso guidate dalle genealogie e l'unità familiare allargata (*'ohana*) svolgeva un ruolo vitale in questo processo.

Oltre agli *ali'i* (i nobili), ai *konohiki* (i gestori della terra, per i quali il *mana* aveva un ruolo simile ai primi) e ai *maka'āinana*, esisteva un quarto gruppo noto come *kauwā* o *kauā* (Kamana'opono e altri 2017: 30-31). I *kauwā* erano spesso emarginati, tanto che i primi osservatori e missionari occidentali si riferivano a loro come a schiavi. Tuttavia, i *kauwā* erano una classe distinta di individui che, a causa di svariate ragioni, per esempio l'aver infranto i *kapu* (le restrizioni sacre) o l'essere prigionieri di guerra, si riteneva mancassero di *mana*. Avevano anch'essi le loro genealogie, che però, invece che testimoniare l'aumento del *mana* ad ogni generazione, contrassegnavano la sua perdita bollandoli appunto come *kauwā* (è comunque da notare che vi è una certa discordia riguardo ai resoconti storici e alle interpretazioni dei *kauwā*).

I *kahuna*

Il termine *kahuna* nella cultura hawaiana si riferisce a un praticante esperto, esperto o maestro di un particolare arte, mestiere o professione: il termine *kahu*, infatti, che significa protettore, guardiano, indicava con esattezza il loro ruolo. I *kahuna* erano individui altamente rispettati e competenti che ricoprivano ruoli significativi nella società tradizionale hawaiana. Erano specializzati in vari campi, tra cui la guarigione, la navigazione, l'agricoltura, la religione e altre arti o conoscenze (McBride 1983). Dunque, sarebbe limitato considerarli dei sacerdoti: essi certamente ricoprivano il ruolo di praticante spirituale e religioso, ma erano in possesso di una conoscenza ben più vasta, così come era più ampio il loro ruolo nella società.

Tra le varie arti di cui i *kahuna* erano esperti, vi era la guarigione. I *kahuna* della guarigione, o semplicemente medici, erano esperti conoscitori della medicina tradizionale hawaiana e potevano diagnosticare e trattare le varie malattie e condizioni utilizzando rimedi naturali, medicine a base di erbe e pratiche spirituali. I *kahuna* della guarigione incorporavano spesso elementi spirituali e ritualistici nei loro trattamenti, e il *mana* era uno dei pilastri fondamentali di tali pratiche. Alcuni *kahuna* erano ovviamente responsabili delle questioni religiose e spirituali. Questi conducevano cerimonie, eseguivano rituali e offrivano la loro guida spirituale agli *ali'i* e a tutta la comunità. Essi svolgevano un ruolo cruciale nel collegare il popolo hawaiano e i nobili con gli dèi, gli spiriti delle isole e la natura, creando una sorta di comunione del *mana* tra questi diversi regni.

Considerata la posizione geografica delle isole e le necessità economiche e di sostentamento dei loro abitanti, non stupisce che tra i *kahuna* più rispettati ci fossero quelli che possedevano conoscenze nautiche: i *kahuna* della navigazione erano esperti nella navigazione, nella costruzione di barche e canoe, ed erano i responsabili alla guida di quei mitici viaggi che gli antichi hawaiani compivano, le lunghe traversate oceaniche. Essi utilizzavano la loro conoscenza delle stelle, dei modelli del vento e dei segnali naturali, come le onde, le correnti e i movimenti di uccelli e pesci per navigare nell'oceano aperto.

Vi erano anche *kahuna* dedicati a pratiche più quotidiane, poiché qualsiasi artigiano o possessore di conoscenze specializzate poteva essere definito un *kahuna* (Kamakau 1961: 176-77). I *kahuna* che si specializzavano nell'agricoltura utilizzavano la loro esperienza e le loro conoscenze per massimizzare

i rendimenti delle colture, sviluppare sistemi di irrigazione e garantire il benessere della terra e delle sue risorse, servendosi anche di rituali per ingraziarsi gli spiriti, proteggere l'equilibrio del *mana* nella natura e assicurarsi la fertilità. I *kahuna* erano anche abili artigiani in vari campi come la lavorazione del legno, la costruzione di capanne, templi (*heiau*) e la realizzazione di armi e attrezzi tradizionali hawaiani. I *kahuna* spesso fungevano da mentori ed educatori, trasmettendo le loro conoscenze e abilità alle generazioni successive, in primo luogo agli *ali'i*, ma anche ai giovani *kahuna* che sarebbero diventati i loro successori. Essi rivestivano un ruolo vitale nella conservazione e trasmissione delle tradizioni hawaiane e delle pratiche culturali: prima dell'arrivo dei missionari, la lingua hawaiana non era una lingua scritta; quindi, l'importanza di questi esperti del sapere era enorme, essi erano letteralmente la memoria della comunità.

Nella cultura hawaiana esistevano i concetti di *tapu* e *noa*, concetti che erano associati al *mana*. *Tapu* si riferiva a cose o azioni che erano sacre o limitate, spesso a causa della presenza di *mana*. *Noa* rappresentava cose o azioni libere da restrizioni o rituali e venivano considerate ordinarie. Per questo i *kahuna* erano necessari in ogni azione *tapu*, dai pasti rituali alla costruzione di manufatti per i lavori quotidiani.

È importante notare che il ruolo e l'importanza dei *kahuna* variavano tra le diverse isole e regioni all'interno delle Hawai'i. Con l'arrivo dei primi mercanti occidentali e dei missionari cristiani nel XIX secolo, le pratiche tradizionali hawaiane, comprese quelle legate ai *kahuna*, subirono significativi cambiamenti e molte di loro uscirono sconfitte dalla sfida proveniente dalla cultura occidentale. Al giorno d'oggi, ci sono vari sforzi per preservare e rianimare alcune di queste pratiche tradizionali e le conoscenze associate ai *kahuna*.

I concetti di *kahuna* e *mana* sono strettamente correlati nella cultura tradizionale hawaiana. Entrambi svolgono ruoli significativi per comprendere gli aspetti spirituali e sociali della società hawaiana. I *kahuna*, in quanto esperti o maestri in vari campi, tra cui quelli già menzionati ma anche altri come le arti, la danza e la musica, si credeva che possedessero conoscenze e abilità particolari, quasi sovranaturali. Il potere e l'influenza dei *kahuna* derivavano dalla loro conoscenza e dalla loro connessione con il *mana*: i loro compiti consentivano loro di interagire direttamente con il *mana*, di manipolarlo, e quindi essi stessi dovevano avere un *mana* di grado sufficientemente elevato per fare ciò. La gente comune credeva che i *kahuna* fossero in grado di canalizzare e utilizzare il *mana* per compiere compiti e svolgere i loro ruoli, spesso sconfinando nel miracoloso, o, dopo l'arrivo dei missionari cristiani, nel diabolico. Ad esempio, si pensava che i *kahuna* della guarigione utilizzassero il *mana* per curare i malati, mentre i *kahuna* con funzioni religiose usavano il *mana* per eseguire i

rituali e connettersi con gli esseri spirituali e gli dèi. A causa questa loro connessione con il *mana* e della loro conoscenza esoterica, i *kahuna* erano molto rispettati e considerati leader spirituali e autorità nella società hawaiana. Le loro abilità erano viste come prova del loro *mana* e del favore degli dèi: essi erano in grado, tramite il loro *mana*, di offrire protezione e benedizioni. I leader e le persone con un forte *mana* come i *kahuna* potevano salvaguardare le loro comunità e condurle in modo efficace.

Il *mana* era considerato la fonte di potere e autorità. Il ruolo dei *kahuna*, dunque, variava in base al loro *mana*: chi possedeva un alto grado di *mana*, il *Kahuna Nui*, che potrebbe essere tradotto in l'alto sacerdote, era considerato una persona degna di rispetto tanto quanto un *ali'i*. I *kahuna* di livello inferiore invece avevano un'influenza più diretta nella vita quotidiana delle persone: le loro mansioni, non limitate ai contesti spirituali o religiosi, e la presenza del *mana* in ogni attività, li rendevano indispensabili nell'equilibrio generale della società. Essi, inoltre, influenzavano le interazioni tra le gerarchie sociali, fungendo da mediatori tra la *leadership* degli *ali'i* e la comunità.

È essenziale comprendere che i concetti di *kahuna* e *mana* sono profondamente radicati nella spiritualità hawaiana e nelle tradizioni culturali. Nonostante i significativi cambiamenti subiti dalla società hawaiana nel corso del tempo, compresa l'influenza della cultura occidentale e del cristianesimo, sono stati compiuti sforzi per preservare e rivitalizzare questi elementi culturali, e continuano a rivestire importanza nella cultura e nelle pratiche contemporanee hawaiane.

Il *mana* e i *kapu*

Trattando del *mana* nella società hawaiana, è necessario sottolineare lo sforzo che ognuno era tenuto a compiere per mantenerne l'equilibrio: non solamente tra le classi sociali, ma anche l'equilibrio tra *mana* maschile e femminile. Infatti, i ruoli di genere erano determinati dalle differenze spirituali proprie del *mana* maschile e femminile: le donne erano identificate con la terra e gli elementi terrestri, mentre gli uomini con il cielo e gli elementi celesti. La separazione rituale dei sessi attraverso i *kapu* (i divieti, i tabù) serviva proprio a mantenere questo equilibrio e proteggeva il *mana* maschile e femminile dallo squilibrio. Tuttavia, esistevano eccezioni a queste divisioni e i resoconti storici dimostrano che esisteva una certa flessibilità.

Il concetto di *kapu*, dunque, era strettamente legato al *mana* di un individuo, alla sua classe sociale e al suo genere nella società hawaiana: funzionava come un binario, che, se seguito, non permetteva di rompere l'equilibrio del *mana*.

“Kapu were taboos and prohibitions, as well as special privileges and exemptions. The existence of kapu reflected mana by indicating the presence of sacredness, holiness and consecration. Kapu protected the mana and sacredness of gods, people, places and objects. Kapu ensured pono, right actions were considered a burden or responsibility, as well as a right and privilege” (Kamana’opono e altri 2017: 41).

Gli *ali'i*, che, come già detto, erano i leader sia spirituali che politici che discendevano direttamente dagli *akua*, osservavano numerosi *kapu* a livello sociale, ma ereditavano anche una serie specifica di *kapu* personali che, differenziandoli dal resto della popolazione, li santificavano come capi sacri e spirituali. Questi *kapu* avevano lo scopo di salvaguardare il *mana* loro e delle persone che li circondavano. Tra questi *kapu* personali legati alla presenza dell'*ali'i*, un esempio era il *kapu moe*, che imponeva a chi era di rango inferiore di prostrarsi. Per quanto sembri una prescrizione per chi si rivolgeva al capo, essa era per il capo: infatti, la violazione dei *kapu* che circondano gli *ali'i* poteva portare a una perdita di *mana* per l'*ali'i* e, solo in un secondo momento, esporre i *maka'āinana* a *mana* dannosi.

All'interno delle medesime classi sociali, l'applicazione dei *kapu* variava in base al sesso dell'individuo. Le donne hawaiane erano generalmente "libere" dai *kapu* e la loro vita non era limitata

dai rituali e dalle obbligazioni come quella degli uomini. Come nel caso precedente, nonostante il *kapu* fosse maschile, esso riguardava il comportamento femminile: per esempio, uno dei modi per preservare l'equilibrio tra *mana* maschile e femminile, cioè l '*āikapu*, proibiva alle donne di consumare certi cibi che si riteneva incarnassero divinità o essenze maschili.

Ovviamente questo sistema molto rigido incontrava moltissime eccezioni nella pratica quotidiana: in primo luogo la distanza geografica dai principali centri di potere consentiva ai *maka'āinana* di vivere con maggiore libertà, curandosi meno dei tabù; in secondo luogo, alcuni gruppi o individui, come i seguaci della Dea *Pele* (simbolo di distruzione o di crescita selvaggia, non limitabile), non seguivano tutti i *kapu* e, per esempio, mangiavano liberamente insieme (*'aikapu*).

Il *mana* positivo e negativo

Il *mana* nella cultura hawaiana, oltre a servire nella stratificazione sociale, era una forza che non aveva solo scopi positivi o buoni, non era un semplice termine per indicare il bene. Il *mana* esisteva invece lungo uno spettro di azioni, effetti o conseguenze che potevano andare da *'ino* (azioni malvagie o danni) e *hewa* (sbagliato) a *pono* (agire correttamente) e *'oi* (buono). Il *mana*, dunque, poteva essere sia costruttivo che distruttivo, ma vi era una sorta di equilibrio che doveva essere mantenuto. Il concetto hawaiano di *pono* (equilibrio e rettitudine) svolgeva un ruolo cruciale nella comprensione delle varie sfumature del *mana*: esso non era intrinsecamente buono o cattivo, ma le azioni che ne erano portatrici potevano essere viste come buone o cattive.

Nelle fonti classiche hawaiane si riscontra una certa riluttanza a discutere del *mana* nei suoi aspetti negativi: ciò potrebbe essere dovuto alla convinzione che discutere di argomenti spiritualmente pericolosi o *kapu* (tabù) potesse essere in qualche modo dannoso per i parlanti.

Certo è che esisteva un uso del *mana* per nuocere: alcuni individui, come i *kahuna* (sacerdoti), erano in grado di usare il loro *mana* per scopi negativi, tra cui il danno, la profanazione e persino la morte (Kamana'opono e altri 2017: 90). Ciò era spesso associato a pratiche come *'anā'anā* (pregare la morte), *ho'opunipuni* (dire falsità) e *ho'o'una'una* (inviare malattie o danni ad altri).

Nonostante l'assimilazione a pratiche demoniache e stregonesche da parte di alcuni missionari cristiani, esistevano diverse pratiche nell'utilizzo del *mana*: usare il *mana* per nuocere era solo una delle tante discipline all'interno del *'oihana kāhuna* (l'essere *kahuna*, "sacerdozio"). I *kahuna* dovevano essere in grado di padroneggiare tutte le dieci sotto discipline attestate tradizionalmente alla loro carica, alcune delle quali erano associate all'utilizzo del *mana* per effetti negativi (Kamana'opono e altri 2017: 44).

All'opposto il *mana* poteva essere impiegato per funzioni di protezione e difesa: alcuni *kahuna*, vista la loro conoscenza del *mana* nelle sue applicazioni nefaste, erano impiegati dagli *ali'i* (capi) per proteggersi dagli attacchi spirituali di quel *mana* negativo che essi conoscevano.

In generale, le azioni derivanti dal *mana* potevano essere considerate in vario modo: da un punto di vista etico, certe pratiche, che erano viste come *'ano 'ino* (azioni malvagie), potevano essere considerate virtuose se condotte da una persona umile e dalla mente pura. Questa complessità culturale deriva appunto dal fatto che il *mana* era un concetto sfaccettato e dinamico che comprendeva aspetti sia positivi che negativi. Comprendere il *mana* in questo contesto più ampio è essenziale per un apprezzamento più completo della spiritualità e delle credenze culturali hawaiane.

Il *mana* e la natura

Considerate queste sue sfaccettature, non stupisce che il concetto di *mana* non fosse legato solamente all'uomo o agli dèi, ma anche a luoghi e oggetti. Nella visione del mondo degli antichi hawaiani vi era una stretta connessione tra natura e cultura: il *mana* era proprio l'elemento che consentiva questo legame, essendo associato ad elementi naturali e anche a luoghi geografici specifici. La terra (*'āina*), l'acqua (*wai*), l'oceano (*kai*) e il cielo (*lewa*) erano fondamentali per la vita e costituivano la base del rapporto spirituale tra le persone e il loro ambiente. Un'importanza particolare aveva il rispetto per *'āina*: i nativi hawaiani avevano uno stretto rapporto con la terra, considerandola come un membro esteso della famiglia. La terra era sommamente importante, tanto che le genealogie stabilivano spesso un legame familiare tra le persone e la terra mediato dal *mana*.

Il *mana* era presente negli elementi naturali in diverse gradazioni: per questo il concetto di *wao* o regno, risulta importante. I *wao* erano divisioni orizzontali tra terra, mare e atmosfera, che riflettevano l'uso che di esse era possibile fare, che fosse umano o divino.

Wao kanaka indicava le aree accessibili all'uomo, dove egli poteva svolgere le sue attività, come la pesca e l'agricoltura. A maggior altitudini si trovava il *wao akua*, la "foresta/regno degli dèi": era una zona considerata remota e sacra, spesso fonte di influenze soprannaturali, sia malevole che benevole.

“As compared to wao kanaka, the wao akua was a place of mana. Native Hawaiians lived in the wao kanaka, and most of the functions necessary for survival (such as fishing and farming) could be completed entirely in the wao kanaka. The vast majority of people did not venture into the wao akua because of possible exposure to spiritual harm” (Kamana 'opono e altri 2017: 48).

Esistevano però anche spazi sacri degli dèi con cui l'uomo poteva avere un contatto: molti luoghi erano associati alla presenza di divinità e spiriti, ed erano dunque impregnati di *mana*. Questi spazi spesso servivano come punti di accesso ad altri regni o all'aldilà e gli individui che potevano accedervi dovevano prepararsi spiritualmente.

Esistevano altri luoghi ricchi di *mana*, come i *wahi pana*, luoghi storici o noti che erano significativi nella cultura locale: questi luoghi contenevano *mana* ed erano spesso associati a uno *heiau* (luogo di culto), a santuari e a caratteristiche geografiche collegate a divinità. Altri esempi di luoghi sacri pregni di *mana* derivanti dalla mitologia, ma a cui ci si riferisce tutt'oggi nel linguaggio comune, erano i vulcani, dimore della dea *Pele*.

Oltre ai luoghi sacri per la presenza divina, esistevano luoghi e oggetti ricchi di *mana* nel caso fossero consacrati o associati a specifiche attività e persone spirituali. Il legame dato dalla presenza degli *ali'i* e la sacralità di certi luoghi, spesso contrassegnati da fenomeni naturali, insegne o *kapu*, è un tratto largamente riscontrato. Il *mana*, dunque, era “creato” tramite la consacrazione, non sono dai *kahuna*, ma anche degli *ali'i*: la presenza di un *ali'i* in possesso di grande *mana* aveva un ruolo significativo nella consacrazione di un luogo, poiché poteva contrassegnare un luogo indicandone la santità.

Le abitazioni degli *ali'i* diventavano spazi sacri e i *maka'āinana* (le persone comuni) non vi entravano senza invito. Luoghi come Wailua a Kaua'i e Kualoa a O'ahu erano noti per il loro *mana* grazie alla loro associazione con gli *ali'i*. Allo stesso modo, in considerazione dei tabù di genere, alcuni spazi erano considerati sacri a causa della loro associazione con specifiche attività legate al genere. Ad esempio, le donne non entravano nell'*hale mua*, uno spazio usato dagli uomini per le cerimonie commensurali sacre, e gli uomini e i ragazzi non entravano nell'*hale pe'a*, dove le donne si recavano durante le mestruazioni.

Il fenomeno inverso, ossia il *mana* trasmesso dai luoghi agli individui, è comune allo stesso modo: ad esempio, il tuffo dalla scogliera di Kahekili a Kaunolu a Lāna'i e a Pu'u Keka'a a Maui aumentava il *mana* di coloro che riuscivano a fare il salto. Le pietre del parto, come Kukaniloko a O'ahu, erano usate dalle donne *ali'i* per assicurarsi che i loro figli fossero impregnati di *mana* (Kamana'opono e altri 2017: 54).

Il significato del *mana* in relazioni ai luoghi e agli oggetti rimane significativo anche oggi, come dimostrano gli sforzi per rimpatriare i manufatti funerari e i *kūpuna* (resti ancestrali). La controversia che circonda *Mauna Kea* e la proposta di costruzione del telescopio di trenta metri esemplifica la continua rilevanza del *mana* associato ai siti sacri, essendo la montagna un luogo funerario legato alla divinità celeste.

Il *mana* nell'Ottocento

I significati attribuiti alla parola *mana* non sono stati granitici, ma sono mutati nel tempo: questo è verificabile principalmente a partire dai primi decenni dell'Ottocento, con l'arrivo del cristianesimo e con esso della scrittura. In pochi anni il Regno delle Hawai'i⁶ divenne uno dei più alfabetizzati del pianeta, e si sviluppò una vera e propria esplosione delle pubblicazioni in lingua hawaiana. In anni recenti, la digitalizzazione dei *nūpepa*, i giornali (www.nupepa.org), ha reso possibile l'accesso e l'analisi dei contenuti storici relativi al *mana* in queste pubblicazioni, facendo luce sull'evoluzione dei significati e delle interpretazioni di questo concetto nel contesto della cristianizzazione e dei cambiamenti culturali nel Regno: “*As one of the largest indigenous language corpora in the world, the nūpepa represent one of the most important repositories of Native Hawaiian and indigenous knowledge*” (Kamana'opono e altri 2017: 61).

La trasformazione dei giornali hawaiani durante gli anni '40 e '50 del XIX secolo e la mutevole connotazione della parola *mana* sono un affascinante riflesso dell'evoluzione del paesaggio politico e culturale delle Hawai'i in quel periodo.

In primo luogo, va menzionata la secolarizzazione dei giornali: i periodici e i quotidiani delle isole si evolsero da pubblicazioni incentrate principalmente sulle missioni cristiane a pubblicazioni più laiche, che rappresentavano gli interessi di vari gruppi, tra cui il settore commerciale, il governo del Regno hawaiano e altre organizzazioni non religiose. In questo contesto, il termine *mana*, tradizionalmente associato all'autorità spirituale e politica, iniziò ad essere utilizzato in contesti

⁶ Con Regno delle Hawai'i si intende il periodo storico che, iniziato nel 1795 e proseguito fino al 1893, ha visto l'unificazione dell'arcipelago sotto un solo governo. Fu un periodo di grandi cambiamenti sociali e culturali, complice l'arrivo e poi la residenza degli europei e degli americani. Il Regno, fondato dalle guerre di Kamehameha I, detto il Grande, adottò successivamente un modello costituzionale, prendendo ad esempio la monarchia britannica, nel 1840. L'influenza straniera, in particolare statunitense, si fece sempre più pressante nella seconda metà del XIX secolo: questo portò a modifiche costituzionali sostanziali a favore degli stranieri (*Bayonet Constitution*, 1887) e, infine, al rovesciamento del governo dell'ultima regina, Lili'uokalani, nel 1893.

politici nuovi e non tradizionali. Questa ridefinizione della parola fu deliberata e riflette una negoziazione tra i concetti tradizionali hawaiani di governance e le nuove idee.

Di un notevole impatto furono anche le influenze delle potenze estere: i giornali facevano riferimento a modelli di governo esterni, come la Gran Bretagna e gli Stati Uniti, mentre il regno hawaiano si impegnava in missioni diplomatiche internazionali per proteggere la propria sovranità. L'uso di *mana* per descrivere i governi stranieri si richiamava a concezioni tradizionali ma soprattutto non tradizionali del potere politico.

Queste concezioni stavano mutando anche per le innovazioni interne al sistema politico hawaiano, in altre parole la transizione alla monarchia costituzionale: le Hawai'i passarono da una forma di governo tradizionale basata sul rango spirituale e politico a una monarchia costituzionale, che si ispirava ai quadri giuridici euro-americani. Il termine *mana* venne dunque associato al potere della legge e alle posizioni di autorità politica nel governo del Regno.

Queste nuove applicazioni del termine *mana* si inseriscono in un più ampio dibattito che si andava sviluppando intorno alla metà del secolo, quello sull'identità hawaiana: i giornali e i periodici svolsero un ruolo fondamentale nel rivendicare e celebrare l'identità dei nativi hawaiani (Silva 2008). Infatti, pubblicavano non solamente eventi di cronaca, ma anche materiale culturale e storico, comprese storie e costumi tradizionali. Non vi è sorpresa allora nel constatare l'emergenza di una stampa dal carattere nazionalista: giornali come "*Ka Hoku o Ka Pakipika*" (1861-63) celebravano la storia e le pratiche hawaiane, ricercando attivamente materiale culturale tradizionale, spesso in opposizione alle novità e agli usi introdotti dagli occidentali. Questo tipo di stampa portò anche un cambiamento nella proprietà delle testate giornalistiche, che passarono per la maggior parte nelle mani dei nativi hawaiani. Naturalmente, questo gioco di rifiuto e di accettazione della tradizione generò resistenze e dibattiti sull'opportunità di pubblicare materiale culturale come canti e *mele* sui giornali. Tuttavia, la popolarità e il successo di questi contenuti portarono a una loro crescente presenza e accettazione nei giornali. Nel complesso, questo esempio della trasformazione dei giornali hawaiani e l'evoluzione dell'uso del termine *mana* in essi, mettono in luce come ciò fosse legato ai più ampi cambiamenti in moto nella società e nella politica hawaiana durante il XIX secolo, quando il governo e gli elementi culturali tradizionali hawaiani interagirono da un lato con le influenze esterne e dall'altro con l'emergente nazionalismo.

La serie di articoli intitolati "*Ka Hoomana Kahiko*", pubblicati sul giornale hawaiano "*Ka Nupepa Kuokoa*" (1861-1927) tra il 3 dicembre 1864 e il 14 aprile 1866, evidenzia i cambiamenti culturali

menzionati. Questi articoli infatti avevano lo scopo di documentare e preservare le conoscenze relative all'antica religione e cultura hawaiana. Gli autori e i collaboratori del giornale cercarono di raccogliere informazioni dai nativi hawaiani per garantire che le pratiche e le credenze tradizionali non andassero perse. In esse, il termine *mana* è centrale: nella cultura hawaiana, *mana* si riferisce al potere, all'autorità e all'influenza spirituale o divina. È un concetto profondamente radicato in molti aspetti della vita hawaiana ed era associato a divinità, rituali e oggetti di potere. In questi articoli veniva mostrato come diverse divinità, rituali e pratiche fossero associati al *mana* e come svolgessero un ruolo nella spiritualità e nella cultura hawaiana.

Il lavoro di ricerca per questi articoli si rivela essere un'importante testimonianza storica, fornendo preziose intuizioni sulla antica religione hawaiana e l'importanza del *mana* nella cultura hawaiana (di cui, come si è già detto, rimangono poche testimonianze scritte precedenti l'arrivo del cristianesimo):

“Ka nupepa Kuokoa contained one of the most comprehensive and continued discussions of mana as related to Hawaiian religious practices and beliefs. “Ka Hoomana Kahiko” (The Ancient Religion/Worship) was a set of articles printed in the paper between December 3, 1864 and April 14, 1866” (Kamana’opono e altri 2017:81).

Negli articoli *“Ka Hoomana Kahiko”*, viene esplorato il tema delle origini umane degli *akua* e della loro connessione con i rituali e il culto: molti di essi sottolineano che gli *akua*, gli dèi e le dee, erano originariamente esseri umani che in seguito vennero elevati allo status divino attraverso il culto e la venerazione. Ad esempio, si credeva che *Kāne*, *Kanaloa* e altre divinità fossero esseri umani che divennero dèi a seguito della venerazione ricevuta dal popolo hawaiano. Il processo di trasformazione da umani ad *akua* è strettamente legato ai rituali e al culto. Gli articoli descrivono come offerte, sacrifici, preghiere e altre pratiche religiose fossero eseguite per onorare e adorare queste divinità. La deificazione di individui che erano una volta umani era spesso associata all'esecuzione di rituali e cerimonie specifici, che inevitabilmente aumentavano il loro *mana*: ciò dava vita ai *kupua*, individui straordinari dotati di attributi e *mana* eccezionali. Considerando questo nuovo status, aumentava anche l'intimità tra l'individuo e il mondo naturale. Il *mana* di un individuo veniva spesso manifestato attraverso il controllo o l'affinità con gli elementi naturali, la geografia, la flora e la fauna. Gli dèi e le dee erano visti come dotati di potere sulla natura, e il loro umore e disposizione si riflettevano nei fenomeni naturali.

Gli esempi forniti negli articoli illustrano come il mondo naturale, compresi piante, animali e caratteristiche geografiche, fungessero da riflessi del *mana* degli dèi e delle dee. La disposizione e le

caratteristiche di queste divinità erano spesso riflesse nell'ambiente, come la natura infuocata e imprevedibile della dea *Pele*, associata all'attività vulcanica.

Da questi articoli emerge anche un altro aspetto della comprensione della natura del *mana* e della sua forte associazione con la vita e la morte nella cultura nativa hawaiana. Il *mana* viene descritto come una potente forza, duplice, in grado sia di dare che di togliere la vita, creare o distruggere, guarire o ammalare. La capacità di controllare la vita e la morte è strettamente legata al livello di *mana* di un individuo. Alcuni degli dèi, come *Kāne*, si credeva avessero il potere di riportare in vita una persona: queste divinità erano associate alla vita e alla sua protezione nelle sue varie manifestazioni, e le loro azioni, come la creazione di sorgenti o la costruzione di vivai per i pesci, erano considerate modi per dimostrare e aumentare il loro *mana*. Viceversa, nonostante fosse un argomento di cui non si discutesse volentieri, gli articoli riportano anche di dèi e dee con il potere di togliere la vita. Alcuni di questi erano considerati dèi velenosi, mentre altri erano *'aumakua* inviati dai *kahuna* per possedere e consumare una persona dall'interno. Spesso si credeva che la malattia in un individuo fosse un segno di scontento da parte di un *akua* o *'aumakua*. Per queste ragioni, i *kahuna*, i sacerdoti, svolgevano un ruolo cruciale nella gestione degli aspetti dualistici del *mana*, considerata la loro conoscenza della natura e degli dèi e il *mana* che da essa derivava. Infatti, i più potenti tra loro potevano utilizzare le loro abilità per dare o togliere la vita. Alcuni erano *kahuna 'anā'ānā*, esperti in malefici, mentre altri erano *kahuna lā'au lapa'au*, cioè in grado di curare malattie fisiche e spirituali. Un tema ricorrente è l'idea di equilibrio (*pono*) nel *mana*. Se esistevano alcuni dèi e dee in grado di togliere la vita, dovevano essercene anche altri in grado di proteggerla o donarla. Uno *'unihipili* (spirito) inviato per nuocere a una persona poteva essere allora rimandato indietro a nuocere a chi l'aveva inviato da un *kahuna* esperto.

In conclusione, gli articoli "*Ka Hoomana Kahiko*" evidenziano certamente un cambiamento nei significati che il concetto di *mana* assunse, soprattutto a causa dell'influenza di concetti cristiani ed euroamericani di potere e spiritualità. Tuttavia, le idee tradizionali riguardo il *mana* non sparirono, ma il loro uso si ampliò dai contesti tradizionali a quelli cristiani e politici.

L'esempio fornito da questi articoli⁷ è utile alla nostra argomentazione perché mostra come le pratiche culturali e le credenze legate al *mana* discusse e presentate nei giornali servirono come una contro-narrazione alle affermazioni secondo cui la cultura hawaiana fosse inferiore a quella euroamericana.

⁷ Oltre agli articoli "*Ka Hoomana Kahiko*", pubblicati sul periodico "*Ka Nupepa Kuokoa*" (1861-1927), altri importanti giornali indagati sono stati "*Ke Kumu Hawaii*" (1834-39), "*Ka Hae Hawaii*" (1856-61: articoli contenenti il libro "*Ka Mo'olelo*" del 1838), "*Ka Hoku a Ka Pakipika*" (1861-63).

Questi articoli dimostrano come il *mana* fosse un concetto complesso e sfaccettato, profondamente intrecciato con le credenze spirituali e le pratiche culturali, ma sempre vivo, in continua elaborazione contro definizioni esterne ma anche nei confronti delle sue passate definizioni.

Il *mana* e l'arrivo degli stranieri

Come si è già menzionato, il concetto di *mana* mutò continuamente, ancor prima dell'arrivo degli occidentali. Le modifiche storiche e i cambiamenti nella comprensione e nella portata del concetto nella società hawaiana sono aspetti importanti del paesaggio culturale delle Hawai'i, che ne mostrano la vitalità. Il *mana* è sempre stato un qualcosa di dinamico ed adattabile, anche nei tempi antichi della cultura hawaiana. Era influenzato da varie attività ed eventi, come guerre, matrimoni, il possesso delle terre e la costruzione di *heiau* (templi). Queste attività, considerate in grado di potenziare o diminuire il *mana*, ne mutavano la portata e la comprensione.

Gli eventi storici più recenti, come l'arrivo del capitano James Cook alle Hawai'i, ebbero un impatto significativo sulla concezione del *mana*. L'arrivo di Cook e le interazioni del suo equipaggio con gli hawaiani modificarono in maniera radicale la comprensione del *mana*: i nuovi arrivati erano considerati avere un *mana* spropositato, tanto da essere assimilati a divinità⁸. Le colluttazioni che seguirono la morte di Cook, considerato l'incarnazione del dio *Lono*, ebbero un grande impatto sulla comprensione del *mana* in relazione agli individui (Kauraka 1991).

In seguito, quando si svilupparono scambi ed interazioni costanti, e gli incontri tra nativi hawaiani e marinai europei e americani aumentarono, le trasformazioni nella società hawaiana coinvolsero tutti gli ambiti, da quello economico e politico a quello culturale. L'arrivo di non-hawaiani e delle loro diverse pratiche religiose, come le missioni, ebbe profonde conseguenze sulle credenze e le tradizioni hawaiane, compresi i concetti legati al *mana*.

Per esempio, l'influenza dei marinai europei e americani, che non seguivano le pratiche culturali hawaiane come le restrizioni alimentari, contribuì al crollo del sistema dei *kapu*, un sistema basato sull'equilibrio, *pono*, e quindi sul *mana*. Ciò, unito ad altre pressioni sia politiche che sanitarie, date dalle nuove malattie introdotte, portò, nel 1819, alla fine dell' *'āikapu* e all'adozione dell' *'ainoa*

⁸ Per quanto riguarda la prospettiva antropologica sul tema dell'arrivo e della morte di Cook, si rimanda all'opera di Marshall Sahlins, in particolare *"Islands of History"* (1985) e *"How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example"* (1995). L'interpretazione dell'antropologo americano non è stata priva di controversie ed ha generato una vera e propria diatriba, in particolare riguardo la divinità di Cook, con l'antropologo srilankese Gananath Obeyesekere. Si rimanda alla parte metodologica iniziale per ulteriori spiegazioni.

(alimentazione libera). Questo cambiamento ebbe un impatto significativo sulla pratica della religione hawaiana formale e minò una delle fonti principali dell'autorità principesca e nobiliare.

Con l'arrivo degli europei e degli americani, iniziò una nuova epoca per gli hawaiani: così come gli stranieri arrivarono nell'arcipelago, allo stesso modo molti hawaiani iniziarono ad esplorare e viaggiare per il mondo: questi spostamenti di andata e ritorno e gli incontri con diverse culture che ne derivarono contribuirono ulteriormente alle dinamiche menzionate riguardo i mutamenti dei concetti tradizionali del *mana*.

L'arrivo dei missionari americani nel 1820 merita una piccola spiegazione a sé stante, considerando l'enorme impatto culturale dei loro insegnamenti nella società hawaiana e i significativi cambiamenti nel concetto di *mana* e in molte altre nozioni tradizionali che ne derivarono. L'influenza dei missionari è ben riscontrabile nell'assidua opera di ridefinizione della terminologia culturale hawaiana, con l'obiettivo di allinearla alle credenze cristiane: molte parole, attraverso questo processo, persero il loro significato originario, o esso fu almeno messo da parte, messo in ombra, affinché potessero adattarsi alla tradizione concettuale cristiana.

Questo mutamento forse non sarebbe stato possibile se le missioni non avessero avuto il supporto degli *ali'i*, gli uomini con più *mana* nella società. *Ali'i* come Ka'ahumanu, moglie di Kamehameha il Grande (1758-1819), sostennero i missionari nei loro sforzi di promuovere l'alfabetizzazione e introdurre leggi morali (Kamakau 1961).

La conversione di influenti personalità, unita ai più ampi cambiamenti politici e culturali in atto, portò a conflitti politici e morali. Nel complesso, l'arrivo dei missionari e la diffusione del cristianesimo innescarono vari cambiamenti nei concetti tradizionali e crearono molte tensioni tra le credenze tradizionali hawaiane e gli insegnamenti cristiani. A metà del XIX secolo, nelle Hawaii si stavano sviluppando trasformazioni mai viste prima in tutti gli ambiti della società. Il governo adottò sistemi legali occidentali, spostando l'autorità dal governo tradizionale degli *ali'i* a una monarchia costituzionale. Con l'aumento delle popolazioni non-hawaiane, le malattie infettive da esse portate colpirono la popolazione hawaiana decimandola e danneggiando ulteriormente le pratiche culturali tradizionali. Il *mana*, così come molti altri concetti tradizionali, sembrarono svuotarsi o perdere i loro supporti fattuali: l'opera di evangelizzazione delle missioni diede loro nuovi significati, che non cancellarono i precedenti, nonostante le volontà di alcuni, ma ad essi si affiancarono.

Il *mana*, storia e memoria

Durante questo periodo, sul finire dell'Ottocento, con la caduta del Regno delle Hawai'i (1893) e la decadenza della cultura tradizionale, il concetto di *mana* iniziò ad essere associato sempre più al tema della memoria e della storia. Parlare di *mana* cominciò a significare un rivolgersi al passato, quindi un tentativo di ricordare la storia passata del concetto, del popolo hawaiano e del regno, che iniziavano a non essere più attuali nel presente. Da quest'epoca fino ai giorni nostri, il recupero della memoria e del *mana* della cultura tradizionali sono stati uno tra gli obiettivi più sentiti dal popolo hawaiano attraverso varie iniziative: per esempio, lo studio dei modelli di conoscenza tradizionali, delle genealogie, dei canti (*mele*) e della tradizione orale, il recupero dello *hula* (la danza tradizionale hawaiana, di cui si parlerà in seguito) e la protezione di luoghi storici in quanto tesori nazionali. Tutti questi sforzi, alcuni dei quali saranno analizzati successivamente, rientrano nel grande ambito della rivitalizzazione culturale: il popolo hawaiano ha cercato e continua a cercare di recuperare il proprio passato, guadagnando in quest'opera il *mana* che era stato perduto. Fu proprio nel momento del passaggio tra il XIX e il XX secolo che i più lungimiranti tra gli hawaiani si accorsero della necessità di preservare la memoria della loro cultura, di proteggere il *mana*, in un clima storico che altrimenti ne avrebbe decretato la scomparsa. In questo scenario, una delle figure più prominenti è stata l'ultima regina delle Hawai'i, Lili'uokalani (1838-1917), divenuta simbolo della resistenza del popolo hawaiano contro l'oppressione americana (Silva 1998), e quindi anche il simbolo della memoria contro la dimenticanza, del *mana* che resiste contro agenti avversi: ancor'oggi, ella ha un posto speciale nella memoria degli hawaiani, essendo ricordata sempre con grande entusiasmo.

Lili'uokalani fu l'ultimo sovrano del Regno (1891-93), con lei finì l'indipendenza delle isole e iniziarono il dominio e l'occupazione statunitense. Nonostante questa storia dolorosa da ricordare per il popolo hawaiano⁹, Lili'uokalani è sempre ricordata con affetto e rispetto. Questo perché nella sua persona è riuscita ad incarnare perfettamente un *ali'i* che si prende cura del suo popolo e del suo *mana*, sacrificando il suo status pur di proteggere i suoi sudditi. La storia della caduta del Regno, per quanto complessa e troppo lunga per essere riportata interamente, mostra in almeno due occasioni l'enorme spirito, *mana*, di questa sovrana. In primo luogo, e questo fu l'evento scatenante l'intervento

⁹ Lili'uokalani scrisse anche vari diari (1885-1900) che raccontano la sua vita, in particolare gli eventi legati alla caduta del Regno. Per quanto riguarda tali eventi, si rimanda ai lavori della già citata Noenoe Silva (1998; 2004).

militare statunitense, Lili'uokalani intendeva modificare la Costituzione che era stata forzata dagli americani sul suo predecessore (1887), in modo da restituire al popolo hawaiano la sovranità che gli spettava. In secondo luogo, quando ormai la regina era confinata nel suo palazzo e gli usurpatori tentavano di convincerla ad abdicare, alcuni hawaiani organizzarono un'insurrezione per liberarla (1895) e riprendere il controllo del Regno. Purtroppo, questa fu un fallimento e i fedelissimi della regina furono imprigionati: il nuovo governo, quindi, diede a Lili'uokalani una doppia scelta: abdicare oppure vedere morire giustiziati centinaia di hawaiani. La regina, abdicando, segnò la definitiva caduta del Regno e la perdita di tutto quel *mana* che la sua posizione comportava: però, allo stesso tempo, rispettò il suo *kuleana* verso il suo popolo, riuscendo a salvare la vita e quindi il *mana* dei suoi sudditi (Kame'eleihiva 1995).

Questo breve riassunto di alcuni momenti cruciali della storia hawaiana mostra come la storia del *mana* sia legata a tutta una serie di vicende storiche, e come sia stato e sia ancora importante per gli hawaiani ricordare tali vicende, preservarne la memoria, affinché il *mana* possa essere recuperato e il suo equilibrio possa essere ristabilito nel presente, in modo che tutto il popolo possa beneficiarne.

Il *mana* contemporaneo

Nel panorama contemporaneo, il termine *mana* viene utilizzato in vari contesti, riflettendo una comprensione più generalizzata, forse anche pop, piuttosto che una riflessione storico culturale.

Certamente esistono usi del *mana* in relazione a pratiche culturali specializzate: il *mana* è infatti associato a mestieri tradizionali e a opere artistiche come la costruzione di canoe, le arti performative, le arti visive, la musica e la scrittura, e viene utilizzato per descrivere l'aspetto spirituale o tradizionale di queste pratiche. Si ritiene che gli artisti e gli interpreti infondano le loro creazioni e le loro performance di *mana*, aumentandone in questo modo il valore artistico.

Alcuni articoli di giornale parlano anche del *mana* nel contesto delle competizioni sportive, delle squadre e degli atleti: spesso il termine viene utilizzato per descrivere lo spirito, l'energia o il potere degli atleti e delle squadre (Tengan e Tomlinson 2016: 356).

Come in passato, il *mana* rimane legato a specifici luoghi fisici nelle Hawai'i, facendo spesso riferimento a spiagge, montagne, valli e isole. Questi luoghi sono visti come aventi una particolare qualità spirituale, non meglio definita ma ben percepita. Se la ricchezza di questi luoghi, dal punto di vista della presenza del *mana*, è rimasta tale tal passato fino ad oggi, ecco che essi si trovano a svolgere una nuova funzione: quasi come luoghi di pellegrinaggio, le persone si recano in questi luoghi per "riempirsi" di *mana*, in qualche modo per rifocillarsi, in opposizione ad uno stile di vita, quello contemporaneo, che sembra essere povero di *mana*.

Così anche oggetti di importanza storica, che venivano percepiti come densi di *mana* in passato, come le ossa dei nativi hawaiani, i resti degli antenati, i nomi e i manufatti, sono considerati pregni di *mana*. Questo riflette un rispetto e in alcuni casi una venerazione per questi oggetti, anche da parte di persone non hawaiane, dovuti al loro carattere sacro, ossia in possesso di *mana*.

I festival e gli eventi, anche non strettamente hawaiani, che comprendono varie attività culturali, sono spesso descritti come dotati di *mana*. In questi casi il termine viene utilizzato per trasmettere una pregnanza di significato o importanza culturale, da cui scaturisce anche un senso di orgoglio e di collettività comune.

Prendendo in considerazione contesti non tradizionali e non hawaiani in cui viene utilizzato il termine *mana*, il concetto si apre a nuovi e vari ambiti, tra cui la politica, le abilità e il potere, e in alcuni di essi si combatte per attribuzioni del passato oggi considerate errate. Ad esempio, in alcuni articoli, si è tentato di sfatare alcuni dei miti legati al *mana*, mentre in altri il termine è stato collegato a campagne politiche, di propaganda e perfino a particolari abilità, come la padronanza dello Zen (in una sorta di fusione culturale dovuta al grande numero di immigrati giapponesi nel corso del XX secolo).

In ultimo luogo, ma certamente non per importanza e come conseguenza di quanto detto nel paragrafo precedente, il concetto di *mana* viene applicato a individui, gruppi, organizzazioni o collettivi. Viene utilizzato per riconoscere l'importanza e i contributi di queste persone o gruppi: in questi casi, il termine si espande veramente fino a comprendere qualsiasi azione che mostri rispetto, cura e amore per gli altri.

Questi utilizzi contemporanei, rafforzati anche da film, serie tv e media in generale, rappresentano una comprensione più moderna e diffusa del *mana*, che quasi sicuramente non cattura appieno le sfumature culturali e la profondità di significato che gli hawaiani attribuivano e attribuiscono a questo concetto. Certo è che l'importanza per gli hawaiani di perpetuare e promuovere la comprensione culturale del *mana* all'interno di un contesto sociale più ampio, come quello multi-etnico delle Hawaii contemporanee, è centrale per la vitalità della cultura hawaiana stessa e per le battaglie sia culturali che sociali che vengono combattute nel cinquantesimo stato.

Sfaccettature del *mana*

Nell'ambito della ricerca sulla propria cultura passata e dell'affermazione della propria identità, al *mana*, concetto centrale nelle visioni del mondo di tutti i popoli polinesiani, è stato attribuito un ruolo vitale dai nativi hawaiani. Si tratta, come si è detto, di un concetto dinamico e complesso, spesso percepito ed esperito anziché compreso concettualmente, nel passato ma in particolar modo al giorno d'oggi. In termini occidentali, può essere assimilato al concetto di potere o a una sorta di potenza divina. In alcune lingue polinesiane, il significato letterale della parola *mana* è legato alle forze naturali, come ad esempio tuoni, tempeste o vento.

Il *mana* abbraccia vari aspetti dell'identità culturale, dal legame con la terra al proprio posto nel mondo. Come esemplificato nel caso delle genealogie, il *mana* è legato alla conoscenza delle proprie radici, al rapporto con la propria terra natale e permette la connessione con il passato, il presente e il futuro. In altre culture polinesiane, come *Aotearoa* (Nuova Zelanda), il termine *mana whenua* trasmette l'idea di avere potere e autorità su una terra o un territorio specifico. L'essenza del *mana* così intesa travalica l'idea di un semplice possesso, seppur accompagnato da una sorta di senso di responsabilità, ma definisce anche l'identità individuale e si estende all'identità collettiva. Nelle parole dell'attivista maori Tame Wairere Iti:

“Mana is knowing who you are, where you come from, and your connection to your land. Mana grounds you, mana makes you solid. Mana roots you to your past, present, and future. We don't have to always agree, mana can be tested and even challenged but with respect and an understanding of one another's mana we are all equal” (Tame Wairere Iti 2015).

Si è accennato anche ad altre forme di *mana*, oltre a quello ereditato, in particolare il *mana* acquisito, che è plasmato sia dai comportamenti individuali e sia dalle modalità con cui è riconosciuto dalle altre persone e dai modi con cui esse vi interagiscono. La presenza di questo tipo di *mana*, quello acquisito, è cruciale per comprendere la natura dinamica di questo concetto nelle società hawaiane e polinesiane, che altrimenti rimarrebbero bloccate nella quasi immobilità dell'ereditarietà.

Recenti studi (Kamana'opono e altri 2017: 137) hanno tentato di mappare la portata del concetto di *mana* per identificare i temi correlati ad esso per le persone di oggi. Queste ricerche hanno evidenziato la vastità di tali temi, che appartengono ad ambiti anche diversi tra loro, come la spiritualità, luoghi specifici, la *leadership*, il potere, la collettività, lo sviluppo, le relazioni, il benessere, forme di energia

generativa o con caratteristiche che mirano alla realizzazione di particolari risultati, l'ecologia e vari altri aspetti dell'esperienza.

Questi studi, anche chiedendo agli intervistati una domanda generale come “Cos'è il *mana*?”, non sono riusciti a stabilire una risposta generale o univoca, ma hanno dimostrato ancora una volta la pluralità di significati del termine. Attraverso le risposte dei partecipanti alle interviste, si è riusciti a riconoscere come per molti il *mana* sia soggettivo e possa essere compreso in modo diverso in base alla propria genealogia e alle proprie esperienze personali. A fronte di questa soggettività, diverse persone hanno descritto il *mana* in modi unici, particolari, facendo riferimento alla loro esperienza.

Da questo carattere soggettivo, personale, del *mana*, deriva la pluralità delle sue manifestazioni: esso, infatti, può manifestarsi in varie forme, che siano spirituali, intellettuali o fisiche. Si è riconosciuto come esso possa dare potere, trasferirsi tra le cose ma anche essere peculiare di una oggetto o persona particolari, e come possa anche aumentare o diminuire.

Per questo il *mana* è considerato come una forza dinamica: esso muta per ogni persona, sia per quanto riguarda la sua qualità che la sua quantità, e la sua presa sul mondo, i suoi effetti, sono influenzato dal modo in cui viene utilizzato. Infatti, non è intrinsecamente positivo né negativo: la sua connotazione morale dipende sempre dall'uso che di esso viene fatto.

Un aspetto molto importante al giorno d'oggi, in cui molte culture polinesiane stanno attivamente recuperando le loro tradizioni, è il ruolo del *mana* come strumento di connessione. La connessione con gli antenati, la terra (*'āina*) e la comunità definisce ed è definita dal *mana*. I partecipanti a questi studi hanno menzionato come la promozione di queste connessioni, specialmente al giorno d'oggi, sia essenziale per proteggere e prendersi cura del *mana*.

Questo prendersi cura dei legami deriva dalla stretta connessione del *mana* con la responsabilità collettiva detta in hawaiano *kuleana*¹⁰. Nelle comunità hawaiane, spesso in opposizione ai modelli di vita individualistici americani, *kuleana* significa aiutare gli altri, servire la comunità e adempiere al proprio ruolo per il bene collettivo del gruppo. Chi si adopera di più per questi fini, aumentando così il proprio *mana*, diviene una sorta di leader della comunità. Il *mana* è dunque legato anche a nozioni come la *leadership* e l'autorità, ma non nel senso occidentale che abbiamo di esse. La *leadership*, dal punto di vista del *mana* e della responsabilità collettiva, si traduce nell'offrirsi al servizio della comunità, aumentandone il *mana* collettivo, ed è riconosciuta e conferita dagli altri.

¹⁰ Per quanto riguarda il *kuleana*, non ci si è affidati ad una particolare bibliografia, ma ai dati etnografici raccolti sia tra comunità hawaiane sia all'interno della facoltà di antropologia dell'Università delle Hawai'i a Mānoa, dove il concetto sembra essere fondamentale per l'etica del dipartimento.

Il *kuleana*, ossia la responsabilità, è un elemento importante del *mana*. Comprenderlo appieno significa abbandonare una prospettiva individualista incentrata su “ciò che io devo fare” per adottare una prospettiva collettiva del “noi possiamo fare”, e si traduce nel focalizzarsi su questioni di più ampia portata, che incidono sulla vita di tutta la comunità, su come le persone possano essere d'accordo, tralasciando le divergenze minori.

“Kuleana embraces a collective responsibility and helping others, [...] in mana, you take care of your community. [...] [there is] mana in knowing what is your kuleana, but also what is not your kuleana” (Kamana’opono e altri 2017: 203-4).

Questo approccio è considerato cruciale al giorno d’oggi, quando le comunità, specialmente le più piccole, hanno la necessità di far sentire la propria voce su palcoscenici nazionali e internazionali, e serve dunque per mostrare un senso più forte di unità.

Di conseguenza, un altro elemento caratteristico del *mana*, vista la sua dinamicità e connettività, è la trasmissibilità: esso può essere trasmesso ad altri e condiviso con la comunità, fatto che sottolinea la natura collettiva del concetto. In generale, il *mana* è un concetto sfumato e sfaccettato profondamente radicato nelle culture indigene, in particolare nelle comunità delle isole del Pacifico e polinesiane. Esso abbraccia dimensioni personali, culturali e collettive e svolge un ruolo significativo nella *leadership* e nelle responsabilità delle persone all'interno di queste comunità.

Il *mana*, essendo un concetto non solo individuale, ma anche collettivo, si estende oltre i confini familiari, regionali o nazionali, ben oltre l’arcipelago hawaiano, fino a comprendere tutti i membri della diaspora hawaiana negli Stati Uniti continentali e nel Pacifico. Questo network di relazioni, responsabilità e di *mana* ha negli ultimi decenni incoraggiato le persone a condividere e perpetuare il *mana* in modo multilingue, multietnico e multinazionale. L'idea di un *mana* collettivo ha dunque le sue radici nella percezione di avere un'origine comune e di condividere non tanto credenze, quanto connessioni, affetti, energia, in altre parole, *mana*.

Ovviamente esistono anche dimensioni del *mana* prettamente personali ed individuali, anche grazie al confronto con pratiche estere come la meditazione o la preghiera. Nelle comunità di oggi gli individui sono incoraggiati a riconoscere e coltivare il proprio *mana*, in una prospettiva che si potrebbe definire psicologica. Ciò può comportare la rimozione degli ostacoli fisici o psicologici e la promozione della crescita del proprio persona. Riguardo a questo, alcuni partecipanti hanno assimilato il concetto di *mana* alla nozione della verità, e hanno sottolineato l'importanza dell'introspezione e della comprensione delle proprie azioni in relazione al *mana*, spesso compreso in quanto *kuleana*. La spiritualità gioca un ruolo significativo nella comprensione del *mana* in questi

termini. Alcuni partecipanti hanno attribuito il *mana* a *Ke Akua* (il Dio cristiano), mentre altri hanno sottolineato il legame tra il *mana* e le pratiche spirituali tradizionali, altri lo hanno connesso anche a pratiche provenienti dal mondo asiatico, come il silenzio e la meditazione (Kamana'opono e altri 2017: 212-13).

Il *mana*, dunque, può esistere in varie forme, sia visibili che invisibili. In passato esisteva una certa enfasi sull'importanza di regimi disciplinari, come quello dei *kapu* (proibizioni alimentari) e del rispetto per gli anziani, perché si riteneva che svolgessero un ruolo fondamentale nella protezione e nell'accrescimento del *mana*. Se dunque il *mana* era legato ad un certo tipo di condotta, non stupisce che fosse legato anche ad altri aspetti ed abilità che rientrano nell'ambito delle azioni.

Infatti, lo sviluppo del *mana* personale è legato all'acquisizione di abilità: in passato ciò riguardava le tecniche di costruzione tradizionali, l'artigianato o le arti, mentre al giorno d'oggi comprende moltissimi ambiti. Gli individui possono trovare e accrescere il *mana* in varie pratiche, come la scultura, la costruzione di canoe, la danza, la narrazione, l'insegnamento o altre capacità più "moderne", come l'imparare una lingua. Nonostante questa espansione, ciò che rimane centrale in questo processo è l'atteggiamento di una persona e la volontà di imparare da coloro che sono più esperti, cioè le relazioni interpersonali. Questi collegamenti, sia con il passato e con gli anziani che con gli altri, sono essenziali per coltivare il *mana*. Essi sono plasmati dalle relazioni e dalle interazioni con altri individui e con il mondo naturale. Ciò che viene enfatizzata e riconosciuta è l'importanza della circolarità nel concetto di *mana*, per cui dimensione personale e collettiva rimandano l'una all'altra continuamente.

Questa circolarità del *mana*, come si è già menzionato, non si traduce solamente in una responsabilità tra individui, ma, elemento centrale nella percezione contemporanea, in una responsabilità verso la terra, la natura, in un'ottica che si potrebbe definire ecologica.

La terra, *'āina*, è un elemento centrale nella comprensione del *mana*. Si è sottolineato molte volte, sia nel passato che nel presente, il profondo legame tra il *mana* e l'ambiente naturale, le isole, compreso anche l'oceano. Secondo la tradizione, la terra ha una grande importanza per il rinnovamento, la devozione e il collegamento con gli antenati e il loro *mana*. Allo stesso modo, prendere coscienza di vivere su delle isole è cruciale per gli hawaiani. È essenziale essere consapevoli del rapporto tra le persone e la terra, riconoscendo che la terra si prende cura di loro tanto quanto loro si prendono cura della terra. Nel contesto dei cambiamenti climatici, in cui le tempeste sono sempre più violente, le estati più secche e le alluvioni più improvvise, questa consapevolezza tradizionale sta raggiungendo sempre più persone, hawaiani e non, ottenendo una popolarità e un'attenzione mai viste.

I temi che sono stati presentati in questi studi riflettono una visione olistica del *mana*, che comprende responsabilità individuali e collettive, collegamenti spirituali tra persone e ambiente e un profondo legame con l' *'āina*. Il *mana* non è solo un attributo personale o di proprietà degli uomini, ma è profondamente intrecciato con la cultura, la tradizione, l'ambiente, le isole stesse e, oltre l'orizzonte dell'oceano, il mondo.

Il *mana* e gli oggetti

Oltre agli ambiti menzionati in precedenza, è stato osservato come per molte persone il *mana* possa essere contenuto, infuso o in qualche modo estratto dagli oggetti, sia materiali che non. Esempi di tali oggetti includono libri, *lei* (le ben note collane di fiori), conchiglie *puka, mele* (canzoni), canti, piatti *wilikoki*, banane e canne. Alcune persone parlano anche di esperienze personali di connessione con particolari oggetti che contengono *mana*, come, per esempio, un *pōhaku ku'i 'ai* (un pestacarne di pietra), che era di proprietà dei loro antenati e veniva utilizzato in luoghi specifici (Kamana'opono e altri 2017: 230). Questi oggetti simboleggiano una connessione tangibile con l'eredità personale, collettiva e delle isole, e portano in sé il *mana* degli antenati.

Per questo, attraverso questi oggetti ma non solo, il *mana* è legato anche a *'ike* (vera conoscenza), e quindi distinto dall'opinione: prendendo in considerazione il suo ruolo di connettore, il *mana* svolge un ruolo importante nella comprensione del passato, del presente e del futuro e nella comprensione dell'agire che riflette questa conoscenza (*'ike*). La conoscenza veniva e viene ancor'oggi spesso trasmessa dai *kūpuna* (antenati) e dai *kumu* (insegnanti), in particolare modo per quanto riguarda le arti e l'artigianato tradizionali, e dovrebbe essere condivisa in modo strutturato e disciplinato, in un certo senso in un sistema di regole, di rispetto e disciplina, come il *kapu*, che serva ad aumentare il *mana* durante il processo.

Il *mana*, oltre che negli oggetti hawaiani, fu riconosciuto anche in particolari oggetti occidentali, sin dai primi contatti tra hawaiani e occidentali. Questo sottolinea come, al mutare degli oggetti disponibili, sia mutato anche il concetto di *mana* legato ad essi:

“I capi hawaiani riconobbero il loro *mana* tradizionale nelle merci pregiate dei mercanti europei, e non in quelle più povere o di uso domestico. [...] La metafora interessata dello splendore celeste, la cui logica era motivata nella cultura tradizionale, ma che nella situazione attuale rivelava anche un'indubbia intenzionalità, aveva prodotto un cambiamento nel significato del *mana*” (Sahlins 2016: 183-184).

Il concetto complesso e sfaccettato di *mana*, nella cultura hawaiana, dunque, era connesso a oggetti, serviva da tramite nelle relazioni, era una forma di conoscenza, e l'importanza della sua trasmissione attraverso le generazioni risultava e risulta una preoccupazione centrale. Tra gli oggetti, un posto speciale spettava e spetta agli oggetti artistici, oggetti realizzata secondo le regole del più fine

artigianato tradizionale: si preferisce parlare di artigianato, più che di arte, perché gli hawaiani avevano una concezione ben diversa dell'opera degli artisti:

“In contrast to European art, which evolved to become an autonomous and socially detached class of objects and images produced principally for aesthetic engagement... the object and images created in Kanaka Maoli cultural context were designed to function as components within an integrated social, religious, governmental and economic system... In this setting, Kanaka Maoli visual culture served as visual signifiers, utilitarian tools and repositories of genealogical narrative and cultural knowledge” (Clark 2011: 139 – citato in Tengan e Tomlinson 2016: 61).

‘Ai Pōhaku

‘Ai Pōhaku, i mangiatori di pietre, è una mostra itinerante di artisti hawaiani: i curatori hanno scelto di presentare le opere degli artisti in diverse località, durante tutto il 2023, incominciando dall’Università delle Hawai’i a Mānoa¹¹, il campus principale, per poi spostarsi negli altri campus e in altre gallerie.

I curatori della mostra, essi stessi artisti con opera esposte in essa, sono giovani nati e cresciuti alle Hawai’i, i quali, dopo aver studiato negli Stati Uniti continentali, sono ritornati nell’arcipelago, assumendo pienamente il loro ruolo in quanto artisti e studiosi nativi. Con questa mostra, hanno cercato di connettere la cultura hawaiana contemporanea e passata, e le istituzioni che le rappresentano, con l’arte, raggruppando vari artisti locali, per tentare di cercare nelle opere esposte risposte per il futuro delle Hawai’i. Dal punto di vista del discorso condotto fino ad ora, questi artisti hanno abbracciato la loro responsabilità in quanto nativi delle isole, il loro *kuleana*, per combattere il sistema accademico tradizionale che spesso ha tentato di silenziare le loro voci e la loro arte. Infatti, nel sistema universitario statunitense, i dipartimenti di arte e di studi indigeni sono spesso separati, e l’Università delle Hawai’i è un esempio paradigmatico in questo senso: nella percezione degli artisti contemporanei, c’è una netta separazione tra l’arte contemporanea, la loro arte, e le pratiche culturali e artistiche tradizionali, che trovano spazio nelle università. Per gli artisti e i curatori di questa mostra, invece, non ha senso questa separazione tra il contemporaneo e il tradizionale nell’arte: la loro arte, che rivendicano come arte hawaiana, è un’arte viva, che parla al presente, che deve avere un suo spazio tra l’arte contemporanea pur rifacendosi al patrimonio artistico delle forme espressive tradizionali.

L’ultima esibizione di arte contemporanea hawaiana, come *‘Ai Pōhaku*, fu ospitata dall’Università più di venticinque anni fa, e, anche al giorno d’oggi, è stato estremamente difficile organizzare la mostra, secondo i curatori: questo sottolineerebbe chiaramente la posizione dell’Università, in particolare del dipartimento di arte, non supportivo dell’arte contemporanea hawaiana e degli artisti locali. Il movimento artistico hawaiano nacque negli anni ‘80, durante il Rinascimento Hawaiano, e nel 1976 vi fu la sua prima mostra: fu in essa che un gruppo di artisti definì la propria appartenenza artistica, per la prima volta, all’arte contemporanea hawaiana. Nonostante siano passati vari decenni,

¹¹ Questo paragrafo relativo alla mostra si basa sui dati etnografici, le interviste e le informazioni raccolte parlando con i curatori della stessa.

questa corrente artistica non è ancora considerata come parte del canone, nemmeno nel percorso di studi presente all'Università delle Hawaii'i: ancor di più, non vi è in essa, nel dipartimento di arte, alcun corso dedicato all'arte hawaiana, nemmeno un singolo corso che offra una prospettiva nativa. Nel passato, gli artisti locali dovevano incontrarsi al di fuori degli ambienti universitari e al di fuori degli orari di lezione per essere in grado di avere uno spazio per poter esprimere se stessi, perché negli ambienti accademici occidentali non c'era posto per loro. Nonostante questa storia di discriminazione, al giorno d'oggi molti docenti comprendono e sono d'accordo nel contrastare questa posizione dell'accademia, nell'aprire le loro prospettive, anche se non vi è ancora alcun professore hawaiano all'interno del dipartimento. Tuttavia, nonostante questo clima in mutamento, la mostra ha ricevuto pochissimo supporto dalle istituzioni ufficiali, il luogo dove poterla tenere: per questa ragione, gli artisti e i curatori, insieme alle loro famiglie e alla comunità hawaiana, hanno dovuto raccogliere fondi e risorse in maniera autonoma per poter finalmente creare uno spazio dove l'arte contemporanea hawaiana potesse raggiungere ed essere raggiunta da un pubblico più ampio.

Il titolo stesso della mostra, *'Ai Pōhaku*, i mangiatori di pietre, è una controstoria, una storia raccontata in opposizione alla narrazione tradizionale. Questo richiama il titolo del *mele*, della canzone, composto subito dopo il rovesciamento della monarchia hawaiana nel 1893, come segno di protesta contro il governo statunitense. Questo *mele*, anche conosciuto come "*Kaulana nā Pua*" o la canzone del patriota, ha un significato inequivocabile nell'affermare la posizione dei curatori e degli artisti dell'esibizione: il parallelo è tra, da un lato, un potere oppressivo, un governo illegittimo o l'ambiente accademico che negano l'identità nativa, e, dall'altro, coloro che protestano, le comunità e gli artisti hawaiani. Le pietre invocate nel titolo sono un simbolo per la terra, *'āina*: infatti indicano una rivendicazione identitaria che è situata, un appartenere ad un luogo che per gli hawaiani è sempre il loro amato arcipelago.

Tra questo progetto artistico e le parole dell'antropologa maori Linda Tuhiwai Smith (2021) ci sono molte somiglianze, soprattutto negli obiettivi che vengono posti. Il loro scopo risiede infatti nel combattere il discorso accademico occidentale attraverso delle pratiche che si potrebbero definire decolonizzanti, in modo da mostrare i limiti del pensiero unico dell'accademia, i suoi preconcetti e categorie ipostatizzate che non fanno altro che rinforzare e legittimare le relazioni di potere esistenti. All'opposto, l'attività pregevole di responsabilità, *kuleana*, che è invocata sia dai curatori e dagli artisti della mostra che da Smith, una pratica fondata sui valori locali, dei nativi, mostra più vicinanza alle comunità locali, in questo caso gli artisti stessi, alla loro posizione e alla loro visione dell'arte e del mondo, offrendo dunque uno spazio e degli strumenti per essere d'aiuto alle comunità, non

utilizzando i programmi di assistenza basati sulla società occidentale, ma secondo i bisogni e gli obiettivi che esse stesse hanno e si pongono.

I viaggi, la navigazione

Parlando dei *kahuna*, si è accennato al ruolo che essi avevano nel preservare la conoscenza, e di come vi fossero alcuni di questi esperti che dedicavano il loro tempo e le loro energie alla navigazione. Considerando la posizione geografica dell'arcipelago hawaiano, e tutta la lunga storia dei popoli polinesiani in quanto popoli navigatori, è facile comprendere l'importanza che la navigazione aveva nell'antica cultura hawaiana. Molti miti e leggende parlano di eroi e *ali'i* che viaggiavano per tutto il Pacifico, da Tahiti ad *Aoteroa* fino alle Hawai'i, portando con sé le loro conoscenze e le loro abilità nautiche: il mito di *Pele*, dea vulcanica che si insedia sulle isole hawaiane, oppure i viaggi di *Maui*, eroe civilizzatore, e ancora *Mo'ikeha* e suo figlio *La'amaikahiki* e le loro traversate tra Tahiti e le Hawai'i, tutte queste storie dimostrano la centralità della navigazione nella cultura tradizionale.

Con il Rinascimento Hawaiano, dagli anni '60 in avanti, la navigazione, che era quasi divenuta una conoscenza persa per sempre, è ritornata al centro dell'attenzione delle comunità hawaiane. Tramite essa, gli hawaiani hanno cercato di riappropriarsi di uno spazio tanto fisico quanto identitario, quello del mare, dell'oceano, e quindi di ristabilire una sorta di equilibrio nel *mana* tramite la connessione con il sapere ancestrale della navigazione. Da un punto di vista geografico, i polinesiani non si sono mai sentiti separati tra loro, ma hanno sempre percepito l'oceano come un elemento connettore: il *mana* non si limitava all'arcipelago hawaiano, ma circolava tra tutti gli esseri viventi, umani e non, terrestri e acquatici. Nel tentativo di provare come varie teorie sulla incapacità nautica dei loro antenati fossero errate (come quelle di Andrew Sharp 1963 e Thor Heyerdall 1948 e 1952), i polinesiani, e tra loro, in prima linea, gli hawaiani, si riappropriarono di un senso del luogo che era certo insulare, ma ancora di più abbracciava tutto il Pacifico.

L'evento fondamentale che sancì la riuscita del rinascimento culturale hawaiano e polinesiano furono la costruzione e il varo dell'*Hōkūle'a* (Finney 1994; 2003). Quest'imbarcazione, una replica delle barche tradizionali usate in tempi antichi dai polinesiani durante le loro migrazioni e i loro viaggi, incarnava in sé tutta la sapienza nautica tradizionale nel tentativo di reclamare il Pacifico in quanto casa. La *Polynesian Voyaging Society* (Goodell 1989), la promotrice della costruzione, intendeva utilizzare questa magnifica nave, costruita secondo la sapienza tradizionale, per navigare utilizzando anche i metodi tradizionali. Sfortunatamente, nelle Hawai'i e in molte altre isole che avevano subito una profonda influenza occidentale, non esistevano più i *kahuna*: se si era riusciti a ricostruire un'imbarcazione sui modelli antichi, anche per la presenza di materiale iconografico, ma si era persa

la conoscenza per pilotare tale barca. Anticamente il sapere veniva tramandato da maestro a discepolo, dai *kūpuna*, gli anziani, ai giovani: nel caso specifico delle Hawai'i, con il rovesciamento dell'ultima regina, Lili'uokalani, e l'inizio del dominio statunitense, e con la messa al bando (non tanto legale, ma in realtà effettiva) della lingua hawaiana e della cultura tradizionale, questo ciclo di trasmissione del sapere si ruppe. Cercare un *kahuna*, un maestro delle antiche conoscenze, divenne dunque un punto fondamentale per la riuscita del progetto della *Polynesian Voyaging Society*, altrimenti il loro obiettivo sarebbe stato raggiunto soltanto a metà, senza raggiungere un equilibrio, e quindi quella caratteristica necessaria al ristabilimento del *mana*.

Dopo varie ricerche fu contattato Mau Piailug, un abitante dell'isola di Satawal, in Micronesia, ancora in possesso degli antichi metodi di navigazione: questa conoscenza consisteva nel navigare senza l'ausilio degli strumenti nautici occidentali, come la bussola, ma di affidarsi ai segnali che la natura lanciava ai naviganti (Thompson 2006). Per questo, le stelle, le correnti marine, le nuvole, le onde, insieme ai movimenti degli uccelli e dei pesci, costituivano l'arsenale in possesso di questo *kahuna* della navigazione. Questi elementi, letti nell'ottica del discorso sul *mana* fatto in precedenza, fanno capire come fosse necessario che i marinai fossero dei *kahuna*, perché dovevano avere una certa intimità con gli elementi, con il *mana* che essi possedevano, in modo da poter leggere in essi i segreti per un viaggio sicuro.

Mau Piailug, uno dei cinque maestri navigatori individuati, ma l'unico disposto ad abbandonare la sua isola, prese su di sé la responsabilità della spedizione dell'*Hōkūle'a*. Con il primo viaggio, avvenuto nel 1976, anno ricco di avvenimenti per la storia non solo delle isole, anche per gli Stati Uniti, in quanto bicentenario della Rivoluzione Americana, i vari tentativi di rinascimento culturale nel Pacifico trovarono in questa impresa la propria consacrazione. Mau divenne una sorta di eroe popolare, ed è forse la figura che incarna maggiormente il Rinascimento culturale in Oceania. Questo primo viaggio ripercorse il tragitto dalle Hawai'i a Tahiti, secondo la rotta che molti racconti e leggende testimoniavano, e tracciava all'inverso il percorso che i primi coloni polinesiani dovevano aver fatto per raggiungere l'arcipelago hawaiano. Dal maggio al giugno del 1976, in trentaquattro giorni, l'*Hōkūle'a* raggiunse Tahiti, e nel luglio dello stesso anno, in ventuno giorni, ritornò alle Hawai'i. L'arrivo di questa imbarcazione fu un evento senza precedenti, e il giorno designato fu proclamato festa nazionale, in modo che tutti potessero essere presenti a questo evento senza precedenti. La risposta di pubblico fu, infatti, enorme: per molti polinesiani significò il materializzarsi concretamente delle loro antiche credenze, dell'abilità dei loro antenati che ora era di nuovo a loro disposizione. In generale, significò il recupero di un *mana* che era ritenuto perduto, il ristabilimento

di un equilibrio con le forze naturali, con il mare, grazie alla nuova ma antica familiarità che si aveva con essi, all'abilità di leggervi i segni per la navigazione.

La storia dell'*Hōkūle'a*, dopo questo successo iniziale, non fu senza difficoltà: dopo il viaggio del 1976, a causa di alcune frizioni tra l'equipaggio e Mau, questi tornò nell'atollo di Satawal, avendo dimostrato l'efficacia dei metodi di navigazione tradizionali, ma senza aver insegnato gli stessi ad un successore. Era mancata quella trasmissione di conoscenze, cioè di *mana*, che avveniva secondo la tradizione tra il *kumu*, il maestro, e il suo discepolo. Nainoa Thompson, già membro dell'equipaggio durante la traversata per Tahiti, prese il comando del progetto e, dopo due anni di studi sulla navigazione, nel 1978, tentò un viaggio di prova intorno all'arcipelago hawaiano. Sfortunatamente, il non affidarsi agli strumenti nautici occidentali, la sua scarsa preparazione sulle tecniche tradizionali, e il mal tempo, fecero capovolgere l'imbarcazione. Eddie Akau, un membro dell'equipaggio, bagnino e surfer esperto, tentò di raggiungere la riva per cercare aiuto, ma di lui si persero le tracce. Il giorno dopo, quando tornò il sereno e l'*Hōkūle'a* fu tratta in salvo, iniziarono le ricerche, ma la tragedia non ebbe un lieto fine. Questo evento, seppur tragico, convinse Mau a tornare a capitanare la nave, e quindi salvò l'intero progetto della *Polynesian Voyaging Society*: l'equilibrio nel *mana*, rotto dalla partenza di Mau e dalla morte di Eddie Akau, fu ristabilito con il suo ritorno e con il suo rinnovato impegno nell'insegnare ai membri dell'equipaggio, *in primis* Nainoa Thompson, le tecniche nautiche tradizionali.

L'*Hōkūle'a*, destinata a salpare nuovamente a Marzo 2024, non divenne un pezzo da museo, ma continuò la sua opera, consistente nel risvegliare le identità dei popoli del Pacifico e nel connetterli nuovamente, come nei tempi ancestrali delle migrazioni. In particolare, il viaggio compiuto tra il 2013 e il 2017, denominato *Mālama Honua*, fu un viaggio intorno al mondo, con varie tappe, soprattutto in luoghi considerati insignificanti, come piccole isole e comunità minori. Il primo anno di viaggio fu dedicato a riconnettere tra loro i popoli del Pacifico, ad esplorare i legami che esistevano nel passato e che non erano scomparsi, ma soltanto dormienti o dimenticati. Questo recupero del *mana* a livello del Pacifico si allargò ancor di più: se diventa forse problematico parlare di un *mana* globale, certamente non è possibile trascurare il legame del *mana* con le identità indigene dei popoli polinesiani. Il viaggio dell'*Hōkūle'a* è servito e servirà quindi da sprone a tutti quei popoli indigeni che, affermando come loro alcuni spazi, sia fisici che spirituali, tentano di opporsi alle visioni, alle nomenclature e ai concetti che vengono imposti loro. L'*Hōkūle'a*, simbolo delle antiche tecniche di navigazione, ha permesso di riacquisire il *mana* legato a tali conoscenze, ma, ancor di più, ha aiutato i popoli del Pacifico a riformulare le loro identità, ad asserire la loro significanza seppur in un contesto

ampio e dispersivo come quello di un grande oceano, un luogo ampio e spopolato solo sulle cartine occidentali, ma connesso dal *mana* negli occhi dei nativi.

Il *mana* nel linguaggio quotidiano

Nelle Hawai'i contemporanee, il concetto di *mana* è certamente utilizzato in relazione alle sue connotazioni e determinazioni passate, come si è cercato di mostrare, ma vi sono altri utilizzi del termine, più sfumati, che emergono soprattutto nella lingua parlata, quando si parla non necessariamente del *mana* come tema principale di una conversazione (Tengan e Tomlinson 2016: 355), ma semplicemente quando ci si riferisce ad esso. Nel linguaggio di tutti i giorni, molte metafore sono utilizzate per descrivere il *mana*, in modo da rendere più accessibile e comprensibile questo concetto, in particolare metafore che hanno a che fare con l'energia o con immagini che suggeriscono dinamismo e cambiamento.

Crederne nel *mana* spesso significa avere fede o fiducia in qualcosa di più grande dell'individuo, una sorta di forza spirituale non ben definita, ma che comunque fornisce supporto. Tale forza spesso assume anche le caratteristiche di ciò che potremmo definire destino o caso: il *mana* pare essere utilizzato come giustificazione per l'accadere delle cose, in particolare quando si prendono rischi che hanno esito positivo. In questi casi il possesso di *mana*, di cui si è consapevoli solo a posteriori, giustifica il successo (o in altri casi l'insuccesso) di un'impresa.

Per questo il *mana* può essere realizzato anche a posteriori: realizzato nel senso di essere compreso ma anche di esistere. Alcune persone ritengono che il *mana* non venga necessariamente acquisito in un momento specifico e conosciuto, ma che diventi semplicemente evidente quando le persone riflettono sulle loro esperienze, sulle loro azioni, sui risultati che sono state in grado di ottenere e sulle spiegazioni di queste. Per molte persone, dunque, il *mana* si manifesta solo in un secondo momento, al momento della riflessione, quando le persone divengono consapevoli delle proprie azioni ed esperienze.

Nel linguaggio comune ci si riferisce anche al *mana* come una forza sempre disponibile, abbondante, ma che allo stesso tempo non è di accesso immediato. Spesso esso è in attesa di essere sfruttato, ma le persone devono imparare ad ascoltare questa energia o potere, azione che richiede disciplina o comunque conoscenza.

Il *mana*, in quanto forza sia positiva che negativa, è interpretato, come è stato detto, in maniera simile al caso, o al destino: il *mana* può crescere o diminuire, come la fortuna. Esso ha però in sé un legame con le azioni, inserendosi in una sorta di sistema redistributivo. Molte persone sono convinte

dell'importanza di utilizzare il *mana* in modi positivi e di evitare il suo abuso, nonché di riconoscere l'importanza delle relazioni e della responsabilità (*kuleana*) che deriva dal poterlo utilizzare.

Questa responsabilità proietta decisamente il *mana* nella dimensione del futuro: lasciare il mondo in uno stato migliore di come lo si è trovato accresce il *mana* in possesso delle generazioni future, che si troveranno dunque in possesso allo stesso tempo di più *mana* e di più responsabilità, potendo agire per il bene di più persone.

Ovviamente, considerata la sua natura dinamica, il *mana* può anche diminuire nel corso del tempo, portando ad una sorta di decadenza: molte persone ritengono che le crisi del nostro tempo derivino da una mancanza di *kuleana* verso gli altri e verso la terra, dalla dimenticanza di prendersi cura del *mana*. Da qui la necessità di avere fiducia in se stessi e nelle proprie connessioni ancestrali per scoprire la propria responsabilità e il proprio destino. La cura del *mana* è dunque uno sforzo tanto personale quanto collettivo, che impara dal passato ma si rivolge al futuro.

In sintesi, la valutazione del *mana* nella cultura hawaiana contemporanea dovrebbe essere un processo completo e culturalmente sensibile, che tenga conto delle sfaccettature del concetto tanto nelle sue valenze tradizionali quanto negli ambiti in cui viene utilizzato in maniera innovativa, in modo da catturarne la natura dinamica e multidimensionale. La comprensione e la cura del *mana*, sia a livello individuale che collettivo, è un elemento fondamentale, da un punto di vista interno/hawaiano, per contribuire al benessere e all'*empowerment* delle comunità locali. Infatti, il *mana* può essere pensato proprio come una prospettiva o una chiave d'accesso alla cultura hawaiana, in particolar modo per le sue applicazioni in vari settori come l'istruzione, la salute, la gestione del territorio e la rinascita culturale. Nelle nuove comunità hawaiane viene sempre più riconosciuto come il *mana* sia una forza trasformativa, rivolta certamente verso la comprensione del passato, ma soprattutto verso il futuro, grazie alle possibilità che il concetto offre. Molti studiosi hawaiani esprimono la speranza che le ricerche sul *mana* possano stimolare il dialogo, ispirare leader, ricercatori e studiosi a esplorare ulteriormente e applicare il concetto, contribuendo in ultima analisi al benessere dei locali. Ancor di più, secondo alcuni il concetto di *mana* ha il potenziale per essere all'avanguardia nelle discussioni internazionali sui movimenti e sulle prospettive indigene, in una prospettiva postcoloniale e anticapitalista.

Il *mana* negli studi antropologici

Nell'ambito accademico dell'antropologia, il concetto di *mana* ha avuto un impatto significativo agli albori della disciplina, quand'essa era ancora legata all'esplorazione e allo studio dei popoli indigeni come rappresentanti dell'Altro. Con i mutamenti e le nuove prospettive antropologiche del secondo Novecento, il concetto di *mana* è lentamente passato ai margini del dibattito accademico. Tuttavia, molti antropologi e studiosi, sia indigeni che non, ritengono che il concetto sia ancora estremamente significativo. Come si è visto, ciò ha trovato riscontro in interviste e ricerche recenti, che hanno dimostrato come il concetto sia ancora utilizzato e aiuti a significare le esperienze di molte comunità.

Oltretutto, l'utilizzo del termine, che non è mai venuto meno in vari contesti politici, religiosi, artistici e quotidiani nel Pacifico, si è espanso ben oltre. Anche se l'interesse antropologico e accademico per il *mana* è diminuito, le discussioni al riguardo rimangono vivaci in molte società oceaniche e si sono estese a nuovi contesti come i movimenti New Age, la narrativa fantasy e i videogiochi online (Golub, 2014).

Un ambito particolarmente vivo, soprattutto dal punto di vista del rinascimento delle tradizioni locali, è quello artistico. In antropologia, dove lo studio del legame tra idee estetiche ed etiche e il potere non è mai venuto meno, il concetto di *mana* potrebbe suggerire una prospettiva differente e nuova. Molti artisti, al di fuori dell'ambiente accademico, ma anche molti intellettuali indigeni, ritengono che il *mana* possa offrire nuove intuizioni sull'interazione tra estetica, etica e dinamiche di potere e autorità, e tra queste e un altro ambito molto studiato al momento come l'ambiente e l'ecologia. Comprendere come il *mana* funzioni in questi ambiti può fornire conoscenze e prospettive preziose, che vanno ben oltre il loro valore per la popolazione locale.

Per alcuni antropologi la mediazione del concetto di *mana* potrebbe aprire la porta ad una nuova pratica antropologica nelle comunità pacifiche: concentrarsi sul concetto di *mana* offre il potenziale per sviluppare nuove pratiche, in particolare attraverso il coinvolgimento collaborativo con le comunità indigene. Questo coinvolgimento può portare alla creazione di nuove comprensioni del *mana* e delle attività ad esso connesse, che siano politiche, culturali o artistiche, ma anche allo sviluppo di prassi innovative.

Lo studio del *mana*, dal punto di vista della storia dell'antropologia, cominciò con i primi missionari-antropologi, come per esempio R.H. Codrington (1891), per ampliarsi poi con i successivi grandi

esponenti delle scienze sociali come Émile Durkheim (1915), Marcel Mauss (1902-03 con Hubert) e Claude Lévi-Strauss (1950). La definizione iniziale di Codrington (1891) caratterizzava il *mana* come un potere soprannaturale che poteva essere sfruttato per il proprio beneficio. Questa definizione, seppur limitata, come si è visto in precedenza, preparò il terreno ad ulteriori definizioni del termine, ma recò con sé anche una sorta di pregiudizio che assimilava il *mana* alla magia (*mana “is what works to affect everything which is beyond the ordinary power of men, outside the common process of nature”* – Codrington, 1891, pagg. 118-19). Tuttavia, antropologi ed intellettuali successivi, e fino ai giorni nostri, hanno criticato tale visione limitata e rivalutato il *mana*, con alcuni che ne hanno evidenziato le variazioni tra le culture polinesiane e altri che ne hanno contestato la generalità studiandone le manifestazioni particolari.

Un articolo fondamentale in questo sviluppo è stato quello di Roger Keesing, “*Rethinking Mana*” (1984), che si può sostenere sia stato il precursore degli studi contemporanei riguardo il concetto. In questo celebre articolo, Keesing ha cercato di smantellare la tradizionale comprensione del concetto di *mana*, così come era seguita dal lavoro di Codrington. Infatti, nella visione del missionario britannico, il mana era sostanzializzato, era un potere sovranaturale che aveva le caratteristiche della sostanza. Keesing si è opposto a questa imposizione degli schemi di pensiero occidentali, tentando di caratterizzare il *mana* come una qualità, più che come una sostanza. In questo modo il concetto avrebbe potuto guadagnare una nuova vitalità, essendo ancorato alla storicità delle pratiche culturali e dei sistemi sociali e non postulato come un dogma religioso fuori dal tempo: “*Tracing out the development of mana as a concept in time and space, anchoring it in social systems rather than disembodied philosophies, is a continuing task*” (Keesing 1984: 153).

Questo compito continuo avvocato da Keesing è stato accolto, tra gli altri, da Matt Tomlinson, docente all’Australian National University. Prima di lavorare con Tengan a “*New Mana*” (2016), Tomlinson si era occupato già del concetto di *mana* in un articolo (2006) in cui iniziava la sua indagine proprio da Keesing. Dopo averne analizzato la posizione anti-sostanziale, Tomlinson ha constatato come non si sia stata una vera e propria svolta negli studi sul *mana*, solo alcuni tentativi. Una delle ragioni potrebbe essere il conservatorismo di questi studi, che continuano a pensare il *mana* come una sostanza: a ciò si aggiungerebbe anche l’influenza della grammatica inglese, focalizzata sul sostantivo. Questa intuizione di Tomlinson è senz’altro valida: anche in questa ricerca, nonostante si sia cercato di sottolinearne le sfaccettature e la duttilità, e non si è riusciti a fare a meno di sostanzializzare il *mana*, di porlo come un oggetto.

Tomlinson afferma tuttavia la necessità di questa riconcettualizzazione del termine *mana*, in modo da indagare in maniera innovativa, con una prospettiva altra, le società del Pacifico. Nel suo studio

(2006), egli prosegue a mostrare come *mana* sia utilizzato nel parlato contemporaneo delle Figi sempre più nella sua forma di sostantivo, principalmente per le influenze della Chiesa Metodista. Questo utilizzo, oltre che a portare con sé un giudizio morale spesso negativo, ha portato ad una generale riconfigurazione del termine *mana*, che ha avuto come esito la perdita di tutta una serie di sfumature che erano proprie del discorso figiano. Tomlinson suggerisce allora che il recupero di tali accezioni sia necessario per aumentare la consapevolezza riguardo temi come il potere, l'autorità e l'*agency* nella società figiana. Alcuni dei paragrafi seguenti (“*Mana* e politica nelle Hawai’i”, “Il *mana* e *Kū*”, “Il *mana* in una prospettiva comparativa”) spiegano come anche altri autori, Silva, Tengan, Rumsey e Mawyer, si inseriscano nella letteratura antropologica contemporanea sul tema, esplorando il concetto di *mana* per comprendere al meglio alcune società del Pacifico. Questo indirizzo di studi è quello che si è cercato di seguire in questa ricerca: se non si è evitato il termine *mana* in quanto sostantivo, si è almeno tentato di esplicarne le varie sfumature, sia presenti che passate.

Il *mana*, dunque, continua a essere un oggetto di studio ed esplorazione antropologica privilegiato, con studiosi contemporanei, in particolar modo di provenienza indigena, che esaminano le sue varie sfaccettature e la sua importanza in contesti culturali diversi. Il *mana* è un termine con significati diversi, e la sua importanza si estende oltre l'antropologia accademica. Il termine sta prosperando in Oceania in settori come la politica, la religione e le arti.

Un ambito in cui la ricerca ha trovato particolare fortuna, infatti, è quello della politica: in luoghi come *Aotearoa*, Nuova Zelanda, e Hawai’i, il *mana* è esplicitamente collegato al potere politico. Il recupero, la salvaguardia e la ricerca per aumentare il *mana* sono stati un obiettivo principale della politica maori. La Dichiarazione di Indipendenza maori invocava il concetto di *mana* e lo legava al concetto di "potere sovrano e autorità". Oltre a questo esempio eclatante, diversi partiti politici e movimenti hanno adottato nomi e concetti legati al *mana*, enfatizzandone l'importanza politica nel definire l'autorità.

Gli studi accademici, oltre che nella politica, hanno ottenuto risultati notevoli in almeno tre altri ambiti nel constatare la presenza del *mana* in forme contemporanee. In primo luogo, il *mana* è stato collegato con il cristianesimo¹²: nel Pacifico contemporaneo, il *mana* è spesso collegato alle figure di Dio e di Cristo, trovando una particolare assonanza con la terza persona della trinità, lo Spirito Santo.

¹² A questo proposito, si rimanda ai vari studi di M. Tomlinson sul *mana* e i suoi legami con il cristianesimo, anche dal punto di vista teologico, alle Figi (Tomlinson 2006, 2007 e 2016).

I missionari, i pastori e i leader religiosi sono considerati portatori di un nuovo tipo di *mana* associato alla grazia divina (Silva 2016: 38).

Il secondo ambito in cui la ricerca sul *mana* ha dato frutti, ma lo si è già accennato in precedenza, è quello che lega il *mana* alle arti: il *mana* è un tema prominente nella letteratura, nella musica, nella danza e in altre forme di espressione artistica ad opera di artisti locali. La sua presenza, ancor più che in passato, simboleggia la perdita e il recupero di una tradizione, l'orgoglio di fare parte di una comunità.

Il terzo contesto si potrebbe definire globale, dove il *mana* travalica i confini oceanici e tradizionali assumendo nuove caratterizzazioni, in particolare nella cultura di massa, grazie a videogiochi fantasy, e nella New Age. Il lavoro di Max Freedom Long sul *mana* (Long 1954), sebbene totalmente distinto dai concetti tradizionali oceanici, a cui è solo vagamente ispirato, ha influenzato la filosofia New Age (Tengan e Tomlinson 2016: 286-88).

Il significato del *mana*, dunque, non è statico: è plasmato dai contesti culturali e storici, tanto più nell'epoca contemporanea. Pertanto, si dovrebbe evitare di omogeneizzare il concetto e tentare invece comprendere le sue varie articolazioni e applicazioni. Il *mana* si rivela essere un perfetto esempio della diversità culturale e contestuale di un concetto che, seppur comune ai popoli del Pacifico, è stato adottato e reinterpretato in contesti differenti in maniere differenti, e questo processo continua ancora oggi. Certamente l'analisi del *mana* è spesso stata focalizzata sul potere e sull'autorità nelle società tradizionali, lasciando in secondo piano l'esplorazione delle sue dimensioni estetiche ed etiche. Al contrario, per quanto riguarda gli sviluppi recenti, sembra che estetica ed etica possano fornire nuove intuizioni su come opera il *mana* nella società. Senza relegare estetica ed etica a un'importanza secondaria, lo studio del *mana* tramite le loro prospettive potrebbe aiutare la comprensione della politica stessa, dal momento che esse influenzano significativamente le espressioni di potere.

Per quanto riguarda l'estetica del *mana*, gli antropologi stanno cercando di comprendere come il *mana* si esprima attraverso motivi, design ed elementi simbolici in varie pratiche culturali, tradizionali ma, con più interesse, contemporanee. Particolare attenzione è anche data alle dimensioni poetiche e linguistiche del *mana*, e molti hawaiani ritengono che il linguaggio svolga un ruolo cruciale nell'esprimere il significato e la forza del *mana*. Il concetto di etica è un altro aspetto chiave delle analisi recenti. Molti sostengono come il *mana* possa essere eticamente segnato e che prestare attenzione alle dimensioni etiche possa aiutare gli studiosi a evitare di ridurre tutto a fini di natura politica. D'altra parte, l'etica era già implicita nel concetto di *kuleana*, responsabilità, e nel ruolo del *mana* nel mantenere legami genealogici tra gli dèi, le persone e la terra.

***Mana* e politica nelle Hawai'i**

Noenoe K. Silva, professore di Scienze politiche all'Università delle Hawai'i a Mānoa, in un suo studio (2016) ha discusso gli usi storici e culturali della parola hawaiana *mana* in vari contesti, tra cui quelli religioso, politico e linguistico. Molto di ciò che è presente in tale studio è già stato discusso, ma ci sono alcune sfaccettature non menzionate in precedenza. *Mana* è un concetto complesso nella cultura hawaiana, e il suo significato può variare a seconda del contesto in cui viene utilizzato. In particolare, adottando una prospettiva storica di ricerca sulle fonti, la studiosa esplora come la parola *mana* venga utilizzata in vari testi storici e letterari in lingua hawaiana e quale sia la sua importanza nel discorso politico hawaiano della metà del XIX secolo (Silva 2004).

Mana è un concetto spesso associato al potere o all'autorità di dèi, sovrani e nobili (*ali'i*) e altri esseri o forze. È una forza performativa e richiede delle parole o delle azioni per manifestare la sua efficacia. L'autrice discute alcuni esempi tratti dai giornali in lingua hawaiana della metà del XIX secolo, che si rivelano essere fonti essenziali per comprendere la storia del termine e la cultura in cui era utilizzato. Il contrasto tra il modo in cui i missionari *haole* (gli stranieri, in genere americani o britannici bianchi) e i loro studenti *kanaka* (hawaiani) usavano il termine *mana* mette in risalto le differenze nelle loro prospettive e interpretazioni del concetto. Per i missionari, *mana* era legato al potere e all'autorità di Dio, mentre per gli studenti *kanaka* era associato all'idea che gli esseri ascoltino e interagiscano con Dio, sottolineando l'aspetto performativo di *mana*.

In questo contesto diversificato, è necessario ribadire l'importanza che ebbero i giornali e i periodici nel preservare e diffondere la cultura, la storia e la lingua hawaiana, poiché non erano solo fonti di informazione, ma anche arene letterarie dove avvenivano discussioni politiche e dibattiti tra i *kanaka* istruiti. I giornali in lingua hawaiana (*nūpepa*) svolsero un ruolo significativo nel plasmare l'identità hawaiana ed esprimere le prospettive dei *kanaka* su vari argomenti, uno tra tutti il concetto di *mana*.

L'utilizzo della parola *mana*, per quanto riguarda i giornali, mette anche in evidenza il ruolo del linguaggio, della lingua hawaiana, nella formazione del discorso culturale e politico. L'uso della parola *mana* nel contesto della storia e della politica hawaiana è molto interessante. Infatti, ci si è resi conto di come il termine abbia assunto nuove connotazioni e significati nel tempo, soprattutto in

relazione alla *leadership* delle Hawai'i, che si trovava ad interagire con nuove forme di *governance* provenienti dall'estero.

Questo preambolo sui giornali e sulla parola *mana*, quindi sulla lingua, permette di capire come nella Costituzione hawaiana del 1840, il termine *mana* non sia stato utilizzato per denotare i poteri governativi. Invece, venne deciso di utilizzare il termine 'ōlelo, che significa linguaggio, ma in particolare lingua hawaiana, e può assumere anche i significati di comunicazione e discorso. Ciò suggerisce che il potere e l'autorità nel primo governo hawaiano venivano espressi attraverso il linguaggio e la comunicazione. Il *mana* del governo, se in passato veniva percepito maggiormente in altre forme espressive, con la svolta costituzionale si manifestò principalmente nell' 'ōlelo. Tuttavia, nella *Kūmukānāwai* del 1852 (la Costituzione successiva), a fronte anche di un periodo di scambio commerciale e culturale più prolungato, venne introdotto il termine *mana* per delineare i poteri dei tre rami del governo (Esecutivo, Legislativo e Giudiziario). Infatti, questo cambiamento nel linguaggio sembra riflettere l'influenza delle idee occidentali sulle forme di governo e i loro poteri, e la necessità di tradurre dall'inglese e in inglese. Questa transizione coincise anche con un significativo cambiamento nell'equilibrio di potere tra il *mō'ī* (re), gli *ali'i* (nobili) e gli *haole* (stranieri) nelle Hawai'i.

Sembra lecito supporre che il termine *mana* nel contesto della politica e dell'autorità nelle Hawai'i potrebbe essersi evoluto mentre il Regno delle Hawai'i subiva significativi cambiamenti nella sua struttura politica e sociale, influenzato da forze esterne e dalla necessità di adattarsi alle nuove realtà politiche. Alcuni studiosi, come Samuel Mānaiakalani Kamakau (1961), in questo periodo tumultuoso sottolinearono l'importanza di mantenere la pace e proteggere il benessere della popolazione. Kamakau evidenziò come l'introduzione di certe leggi, come la legge *Māmalahoa*, fosse una manifestazione del *mana* di un *ali'i* in quanto funzionario del governo e servisse come mezzo per proteggere le vite e garantire il benessere della popolazione (Silva, 2016: 46-50). In questo caso, è evidente come il concetto di *mana* abbia assunto contemporaneamente degli aspetti legati alla tradizione, come la sua *emanazione* da un nobile, e alcuni elementi nuovi, come il suo incarnarsi in una legge. In sintesi, l'evoluzione del termine *mana* nella struttura politica hawaiana del XIX secolo riflette i cambiamenti nel panorama politico, l'introduzione di concetti occidentali e il dibattito intellettuale che ne scaturì e l'enfasi del concetto sulla protezione e il beneficio del popolo hawaiano soprattutto attraverso le leggi.

Tornando a seguire le intuizioni di Noenoe K. Silva, il termine *mana* fu oggetto di un'altra evoluzione nel tempo, passando dal suo significato tradizionale collettivo e performativo a un concetto più

individualizzato e passivo, in particolare nel contesto dell'egemonia americana nelle Hawai'i. Quando il Regno delle Hawai'i fu rovesciato più o meno apertamente dagli Stati Uniti sul finire dell'Ottocento, lunghi secoli di cultura hawaiana rischiarono di scomparire: molti elementi della cultura tradizionale mutarono, assumendo nuovi significati, come anche il concetto di *mana*. Se nei contesti tradizionali, ma anche durante il regno della monarchia costituzionale, il concetto aveva un significato per lo più collettivo, o almeno circolare, tra l'individuo, la società e la natura, nel nuovo contesto politico venne ad assumere un significato più personale, quasi clandestino.

Viceversa, a partire dalla costituzione dello Stato federale delle Hawai'i e specialmente con il periodo di splendore culturale chiamato *Hawaiian Renaissance*, il concetto di *mana* tornò ad assumere una valenza collettiva, senza però perdere i significati più intimi e personali di cui si era arricchito. Molte ricerche hanno evidenziato come la parola *mana* sia stata impiegata nei movimenti sociali hawaiani contemporanei per la sovranità e la giustizia sociale. Come si è visto in molti frangenti, il concetto di *mana* non dovrebbe essere considerato come un'idea arcaica o appartenente al passato dell'arcipelago hawaiano, ma essere rivalutato come parola chiave nella comunità hawaiana, enfatizzando la sua connessione con la legge, la giustizia e la promozione della vita della cultura hawaiana. Da un punto di vista politico, il termine *mana* è spesso proposto come un mezzo per costruire un potere collettivo responsabile che lavori verso la giustizia e il *pono* (l'equilibrio, la rettitudine).

Il *Mana* e *Kū*

Nei lunghi secoli della cultura tradizionale hawaiana, il *mana*, pur essendo presente in tutte le divinità, nella natura e negli uomini, aveva un significato particolare se preso in relazione alla divinità *Kū*. Questo dio, nella cultura hawaiana tradizionale e nella sua connessione al *mana*, esprimeva un concetto spesso descritto come potere spirituale, appartenenza e status, elementi legati in modo particolare al genere maschile.

Ty P. Kāwika Tengan, docente di antropologia all'Università delle Hawai'i, ha esplorato questa connessione, in particolare con l'occasione del ritorno sulle isole e l'esposizione di tre immagini intagliate di *Kū*, elementi dell'arte tradizionale molto significativi per la spiritualità hawaiana e dal punto di vista del patrimonio culturale (Tengan 2016). Considerando il *mana* presente in questi oggetti, si possono immaginare le sfide e le preoccupazioni sorte all'interno della comunità hawaiana riguardo al ritorno e all'esposizione di queste immagini di *Kū*. In particolare, vi era preoccupazione riguardo al potenziale risveglio di *mana* associato alla divinità e alla seguente rottura dell'equilibrio, del *pono*. Da qui il ruolo dei consulenti della comunità e degli esperti culturali sui protocolli da dover seguire, nel garantire che fossero seguite le adeguate pratiche culturali e sociali, anche sotto forma di riti.

Il ritorno delle immagini lignee di *Kū* è considerato come una manifestazione del *mana*, un potere creativo che incarnandosi rende visibile ciò che è invisibile e dà forma al patrimonio culturale e spirituale del popolo hawaiano. Il ruolo di questa divinità nella mitologia tradizionale era legato, come si è detto, all'uomo in quanto maschio, in quanto procreatore: per questo il ritorno delle immagini lignee è stato associato simbolicamente al ripristino della mascolinità e dell'identità hawaiana, significando la riconnessione con le radici culturali. L'importanza di questo evento risiedette nel ridefinire le relazioni tra i nativi hawaiani, gli antropologi e i musei, dimostrando anche come il *mana* continui a svolgere un ruolo vitale nella società hawaiana contemporanea, guidando la rivitalizzazione delle pratiche culturali e dell'identità delle comunità.

Questi oggetti, in quanto densi di *mana*, pongono delle questioni riguardo l'estetica e la significatività culturale della divinità hawaiana *Kū* e della sua rappresentazione attraverso tali immagini intagliate conosciute come *ki'i*. Queste immagini avevano un ruolo molto vario nella cultura hawaiana, servendo

sia come rappresentazioni artistiche che come componenti funzionali all'interno dei più ampi sistemi sociali, religiosi, governativi ed economici. Il concetto occidentale di opera artistica come oggetto staccato dal suo contesto per l'apprezzamento estetico in un museo (sempre che ciò valga per l'arte occidentale) differisce dagli oggetti culturali hawaiani come i *ki'i*, che avevano funzioni utilitarie e simboliche. Queste immagini non erano solo capolavori dell'arte e dell'artigianato tradizionali, ma fungevano anche da dispositivi mnemonici e depositari di conoscenze culturali. Il ritorno di questi *ki'i* alle Hawai'i è diventato un'esperienza significativa e trasformativa per la comunità *kanaka 'ōiwi* (i nativi hawaiani), ha permesso una riconnessione con il loro patrimonio culturale e un reclamo di *mana*.

Per quanto riguarda la mascolinità di cui si è detto in precedenza, è degno di nota menzionare la significatività simbolica dello smembramento e dell'emasculazione delle immagini di *Kū*, che è stato collegato alla castrazione simbolica degli uomini hawaiani durante il periodo coloniale e il primo dominio statunitense. Gli artisti contemporanei hawaiani e i praticanti culturali, nel loro lavoro per ripristinare l'integrità di queste immagini, stanno allo stesso tempo, in questo processo, riaffermando l'importanza dei ruoli maschili e dell'identità culturale hawaiani. Un artista, Carl F.K. Pao, ha suggerito il concetto di "remascolizzazione" (Tengan 2016: 67), mirando a decolonizzare e ribadire il ruolo maschile nella società hawaiana, promuovendo alla fine un senso di equilibrio e *mana*:

“[remasculation is a] process of decolonising, de-indoctrinating, and remembering the importance of the male role in our Hawaiian societal structure and systems. To not remember and to continue to emasculate the images of our kupuna is only to reassure an imbalance of our people and lāhui [nation] and a continued emasculation of ourselves”
(Pao 2014).

Un altro esempio che illustra il collegamento tra il *mana*, l'essere hawaiani e la mascolinità è quello dell'*hale mua*, letteralmente la casa degli uomini (Tengan, 2008). Si tratta di un'organizzazione dedicata al promuovere lo studio della cultura tradizionale affinché gli uomini hawaiani possano diventare membri della comunità responsabili e leader forti. In questo caso, essi si adoperano per il recupero del *mana* di *Kū*, in quanto uomini, e l'aumento di esso attraverso la pratica delle arti tradizionali, in particolare le arti marziali e la filosofia del “guerriero” connessa ad esse. La nascita dell'*hale mua* è legata alla celebrazione per il duecentesimo anniversario della consacrazione del tempio (*heiau*) *Pu'ukohola* ad opera di Sam Ka'ai, di cui si parlerà in seguito. Lo stabilirsi di questo gruppo di uomini, definitisi i guerrieri, *Nā Koa*, mirava a combattere un problema ben preciso: era percezione comune, infatti, che gli uomini hawaiani, complessivamente, avessero perso il loro ruolo

nella società e il loro posto nella vita delle isole, e questo era connesso alla dimenticanza delle antiche vie, degli insegnamenti dei *kūpuna*. Per questo, la creazione di uno spazio dove reimparare ad essere veri uomini hawaiani era ritenuta essenziale da Sam Ka'ai e i suoi seguaci. Complessivamente, questi esempi gettano luce sull'intricato intreccio tra arte, cultura, simbolismo e identità nel contesto del patrimonio culturale hawaiano e della sua rivitalizzazione in collegamento al *mana*.

Questo studio del Professor Tengan approfondisce anche il significato sfaccettato del termine *aha* e la sua importanza nella cultura hawaiana. Il termine *aha* ha varie definizioni, compresi riferimenti a riunioni, assemblee, raduni, convenzioni, corde di *sennit* (una corda fatta di buccia di cocco, capelli umani o intestini di animali) e preghiere o servizi. La corda *aha* ha una rilevanza sia simbolica che pratica, essendo in grado sia di legare il *mana* divino ai capi, sia di servire per la misurazione di margini o confini. L'importanza di *aha*, vista la sua abilità nel connettere il *mana* alle persone, è ben visibile nella creazione di nuove genealogie e nello sviluppo del *mana* all'interno di una stessa famiglia. Al giorno d'oggi il concetto di *aha* è considerato un mezzo per stabilire connessioni, negoziare relazioni e ristabilire confini mentre si interagisce attivamente con la tradizione e il patrimonio. I momenti in cui si realizza *aha* sono descritti come significative realizzazioni o collegamenti che portano a riconessioni tra persone ed emancipano gli individui.

In qualche misura, considerando la vasta portata dei due concetti, *mana* e *aha* si sovrappongono in alcune circostanze. Questo tipo di approccio a questi due concetti tradizionali ha una rilevanza effettiva e può contribuire alla solidarietà nelle comunità hawaiane, all'attivismo e alla partecipazione in varie sfere pubbliche. Pur non approfondendo ulteriormente il concetto di *aha*, esso sembra suggerire che i momenti in cui si realizza in maniera efficace dovrebbero creare dei collegamenti, consentendo alle persone di percepire e immaginare nuove possibilità e modi di essere, cioè di aprirsi al *mana*.

Il *mana* in una prospettiva comparativa

Alan Rumsey, professore all’Australian National University, in molti dei suoi lavori accenna al concetto di *mana* e alle sue comprensioni storiche e linguistiche nel contesto del Pacifico e oltre (Rumsey 2016). Dal punto di vista storico, com’è stato accennato, le prime prospettive sul *mana* derivano dai resoconti di Robert Codrington alla fine del XIX secolo. Codrington credeva che il *mana* fosse una potenza spirituale universale e invisibile che si legava a persone e cose nel Pacifico. Tuttavia, questa visione fu successivamente rivista da antropologi come Raymond Firth, che invece legavano il *mana* più all’*agency* umana e all’efficacia in contesti specifici, piuttosto che trattarlo come una forza soprannaturale universale. Roger Keesing (1984) ha ulteriormente messo in discussione le errate concezioni occidentali sul *mana*, suggerendo che questa forza avesse significati più sfumati e fosse legata all’azione umana nei vari contesti all’interno delle lingue oceaniche austronesiane. Questo approccio, certamente più attento e consapevole, è stato però una deviazione dalla comprensione universale e soprannaturale del *mana* di Codrington: attraverso uno studio linguistico comparato, Rumsey ed altri hanno sottolineato la presenza del concetto in tutto il Pacifico, ma le differenziazioni regionali da esso assunte in particolari aree. La linguistica comparativa, dunque, ha mostrato la presenza di parole affini per *mana* nelle lingue oceaniche austronesiane. Queste parole avevano significati diversi, spesso legati all’efficacia dell’agenzia umana in situazioni specifiche. Rumsey ha confrontato questo suo approccio con esercizi simili presenti negli studi linguistici e antropologici di altre aree e ha suggerito come comprendere il ruolo del *mana* all’interno di un campo sociale relativamente ristretto per poi espanderlo a contesti ben più ampi sia essenziale. Questo per evitare di usare un termine il cui significato esiste solo nelle speculazioni antropologiche: “*the word mana had become [...] a technical term describing a specialized abstraction of the theoretical anthropologist, which had little in common with the same term used within native phraseology*” (Rumsey 2016: 134).

Rumsey, con la sua lunga ricerca sul campo in Papua Nuova Guinea, ha tentato di indagare il concetto di *mana* su quest’isola. Egli si è basato sulla propria esperienza sul campo tra i parlanti di una lingua papuana in Papua Nuova Guinea che non utilizzano la parola *mana* in un senso simile a quello delle lingue oceaniche. Invece, utilizzano il termine *pawa* preso in prestito dal *tok pisin* (lingua creola dell’isola basata sull’inglese), che significa "potere" ed è strettamente legato a una parola ereditata dalla lingua *kū waru* che significa “forte”.

Nella lingua o, meglio, dialetto *kū waru* esistono varie parole che assomigliano al concetto di *mana*. Queste parole includono *mani*, che si riferisce a consigli, avvertimenti, insegnamenti o lezioni, ed in particolare è usato per i consigli trasmessi dai padri ai figli o dagli anziani ai giovani. C'è anche *man*, legato all'esecuzione di rituali religiosi e cerimonie, e *numan* ad indicare "mente," "volontà" e "intenzione." Queste parole mostrano somiglianze di significato o forma con quello che viene chiamato *mana* in altre culture del Pacifico. Inoltre, come già menzionato, Rumsey si concentra sul termine *pawa*, che è una parola presa in prestito dalla lingua *tok pisin* (una lingua franca della Papua Nuova Guinea, un creolo derivante dall'inglese e dalle lingue locali) e deriva in ultima analisi dalla parola inglese "*power*." Durante la sua ricerca sul campo, *pawa* veniva utilizzato per descrivere la forza o l'efficacia di determinate azioni, in modo simile a come *mana* è usato in altre culture. Ad esempio, veniva usato per esprimere l'idea che un'azione fosse andata a buon fine grazie alla sua efficacia inaspettata, similmente al concetto di *mana*. La sua ricerca ha dunque evidenziato come culture e lingue diverse abbiano i propri termini per descrivere concetti come il potere, l'efficacia o l'influenza, e come questi termini possano essere correlati o distinti per significato e forma. Inoltre, nonostante la sua presenza, il concetto di *mana* ha potuto essere oggetto di varie interpretazioni e utilizzi in contesti diversi, compresi quelli tradizionali e quelli più aperti ad influenza esterne.

Considerato il legame tra il concetto di *mana*, *pawa* e potere, sembra necessario chiarire tramite il confronto il concetto occidentale di potere con le nozioni polinesiane di *mana* e come questi concetti interagiscano in contesti culturali e linguistici diversi (Rumsey 2016: 148-151). È necessario ribadire che anche in occidente un termine come potere non ha un significato univoco, ma la diversità di significati e interpretazioni del termine attraversa tutta la storia del pensiero occidentale. Si potrebbe azzardare a dire che il concetto di potere è inteso come una forza intrinsecamente contestata e spesso è legato alle dinamiche relazionali. Quest'idea sembra essere in linea con la visione di Hannah Arendt secondo la quale il potere corrisponde alla capacità umana di agire concertatamente e non è mai proprietà di un individuo (Arendt 1986, 64).

Certamente, dunque, ci sono delle assonanze con il concetto di *mana*, così come è stato presentato fino ad ora. Esistono però vari approcci per confrontare termini occidentali con termini di altre culture. Un primo approccio potrebbe essere quello di Marilyn Strathern in "*The Gender of the Gift*" (1988). L'approccio di questa studiosa consiste nel mettere a confronto i termini occidentali con la comprensione che si ha di essi nelle lingue della Melanesia in modo da rivelarne la traduzione. Tuttavia, Rumsey, dal punto di vista della sua antropologia linguistica comparata, sottolinea che questo approccio tende a omogeneizzare le lingue e semplificare eccessivamente le differenze tra

loro. Invece, egli propone la presenza di un campo interculturale in cui diversi termini e forme di comprensione interagiscono all'interno di un singolo quadro, come si vede nell'esplorazione dei termini di *mana* nel Pacifico. Questo permetterebbe di evidenziare la complessità e la diversità dei concetti linguistici e culturali legati al potere e al *mana*, mostrando come questi concetti non possano essere confinati a un contesto culturale o linguistico specifico e come sia necessario un approccio più sfumato e interculturale nel confronto.

Un altro antropologo, Alexander Mawyer, ha invece studiato il complesso concetto di *mana* nel contesto della Polinesia Francese, concentrandosi su come il significato e l'uso di questo termine siano evoluti nel tempo (Mawyer 2016). *Mana* è un concetto spesso associato all'idea di potere soprannaturale o straordinario, alle divinità o agli agenti atmosferici, ma Mawyer esplora come sia stato sempre più integrato nella vita quotidiana, assumendo nuovi significati ed essendo applicato a nuove realtà. L'antropologo evidenzia il contrasto nell'uso del termine *mana* a Tahiti e a Mangareva, due isole distinte della Polinesia Francese. A Tahiti, *mana* sembra avere applicazioni più quotidiane, con la sua integrazione nella cultura popolare e nei prodotti di consumo. Vi sono riferimenti a partiti politici, marchi di abbigliamento, centri commerciali e altre iniziative commerciali che incorporano il termine nei loro nomi e prodotti (“*there is now a popular commercial efflorescence of the term in Tahiti*” – Tengan e Tomlinson 2016: 25). Ciò suggerisce che il concetto di *mana* sia diventato più secolare e diffuso nella società tahitiana. D'altra parte, Mawyer osserva che a Mangareva, un'altra isola della Polinesia Francese, separata da Tahiti da migliaia di oceano, è possibile osservare un diverso modello di utilizzo della parola *mana*. A Mangareva, i riferimenti a *mana* sono scarsi e spesso legati a contesti storici o mitici. Il concetto conserva un ruolo più tradizionale e meno secolarizzato nella società mangarevana. *Mana* qui sembra essere riservato per occasioni speciali e contesti specifici, suggerendo una connessione più profonda con il suo significato originale di potere soprannaturale o straordinario.

La ricerca dell'antropologo introduce i concetti di “quotidianizzazione” e “anti-quotidianizzazione” riguardo la parola *mana* (Mawyer 2016: 204). Egli suggerisce che a Tahiti ci sia stato un processo di quotidianizzazione, nel quale *mana* è stato utilizzato più frequentemente e democratizzato, riflettendo il desiderio di democratizzazione della sovranità e della società. Al contrario, a Mangareva *mana* è stato utilizzato meno frequentemente e solo in circostanze specifiche legate all'autorità dello stato.

Il concetto di *mana* nel contesto della Polinesia, in particolare l'uso e l'interpretazione del termine che se ne fa a Mangareva, è il cuore del lavoro di Mawyer. Egli esplora i vari significati e usi della parola, spesso associati a concetti di potere soprannaturale e autorità. Il termine però non viene utilizzato universalmente per suggerire qualità soprannaturali. Nella Polinesia, *mana* può anche riferirsi agli aspetti pratici e amministrativi dell'autorità e del potere, compresa l'autorità dello stato, come avviene nel contesto più secolarizzato tahitiano. Questa ambivalenza ha generato sull'isola anche una certa tensione, delle lotte culturali tra i sostenitori del *mana* in quanto concetto puramente pratico legato all'autorità e i loro avversari, più tradizionalisti, che riservano al concetto il significato di potere ineffabile e spirituale.

Dal punto di vista della comprensione tradizionale del termine, il *mana* a Mangareva possiede altre caratteristiche, oltre a quelle legate al potere, che lo avvicinano alla comprensione che se ne ha nelle Hawaii. Il *mana* anche qui risulta essere una fonte di potere che può essere acquisita, trasportata e legittimata da altri. È inoltre associato alla fecondità e all'atto di rendere fertile la terra attraverso l'applicazione di una forza spirituale, elemento comune al *mana* della divinità *Kū*. Mawyer evidenzia anche come il *mana* sia associato all'autorità e al potere di chi governa, in particolare, nella società tradizionale, quando individui o entità dotati di *mana* avevano la capacità di rendere fertile la terra o garantirne la futura fertilità.

Il lavoro di Mawyer dimostra come il concetto di *mana* non sia statico ma dinamico, adattandosi a diversi contesti culturali e storici, e suggerisce la necessità di considerare come il significato del concetto possa cambiare nel tempo senza perdere necessariamente la sua importanza culturale, come sia imperativo interrogarsi sulla natura dei concetti culturali e su come essi si evolvano in risposta alla vita contemporanea e alle influenze esterne:

“Certainly it is easy to wonder how mana’ trajectories of use are changing elsewhere in the region – what roles mana might be playing in conceiving and experiencing and responding to contemporary states and other regimes of power such as transnational commerce and potent local currents of social and political renewal” (Mawyer 2016: 233).

Mana, Identità hawaiana e Musica

Uno degli spazi culturali più significativi nell'indagare l'identità hawaiana può essere considerato la musica hawaiana. Nel parlare di identità hawaiana, però, bisogna prestare particolare attenzione: ci sono dei requisiti specifici perché una persona venga considerata *kānaka maoli*, nativa o “veramente” hawaiana. Tuttavia, nel considerare tale identità in relazione alla musica, il panorama si amplia, includendo non solo gli hawaiani di sangue, ma tutti coloro che culturalmente si identificano come tali. Infatti, dalla ricerca sul campo e dalle interviste con alcuni membri di comunità hawaiane, è emerso che l'essere hawaiani ha una relazione più stretta con la cultura, in questo caso con la musica, che con la nascita. Un ulteriore aspetto destabilizzante in questo discorso sull'identità hawaiana risiede nel ruolo della Chiesa: il coro i cui membri hanno costituito la comunità di studio è un gruppo di cantori che presta stabilmente servizio nella più antica chiesa dell'isola di O'ahu. Nella percezione maggioritaria tra i *kānaka maoli*, il ruolo della Chiesa è visto in maniera negativa, complice il suo ruolo nel declino e nella caduta del Regno delle Hawai'i e della cultura hawaiana per mezzo dei missionari. Nonostante questo, esistono controstorie raccontate proprio dai membri di questa comunità, i quali vedono se stessi come appartenenti alla comunità cristiana in quanto hawaiani, e essi hanno riformulato la loro identità, il *mana* e *Ke Akua* in termini cristiani. Il *mana* non è stato sempre presente nelle interviste ai membri della comunità: solamente coloro che avevano una consapevolezza maggiore della storia della cultura hawaiana si sono riferiti ad esso direttamente, coloro che avevano compiuto studi approfonditi sulle proprie radici. Tuttavia, nelle storie di molti altri è stato possibile rintracciare il *mana* attraverso tutte quelle sfaccettature che compongono il significato del termine: il ruolo della terra, della memoria, della responsabilità.

Un aspetto particolarmente interessante riguarda la chiesa in questione, *Kawaiaha'o Church*. Si tratta della più antica chiesa dell'isola, e la seconda in tutto l'arcipelago. Il luogo fu scelto dai missionari ben prima che divenisse la sede del potere della chiesa durante il Regno (Damon 2017). Chiamata anche la “Westminster delle Hawai'i”, ma anche la “Chiesa di Pietra” o la “Chiesa del Re”, *Kawaiaha'o* è stata storicamente la chiesa principale nella città di Honolulu, comparabile per importanza soltanto con la Cattedrale di St. Andrews, una chiesa anglicana poco distante connessa con il regno di Kamehameha IV e sua moglie Emma. Nonostante entrambe queste chiese utilizzano la lingua hawaiana durante le celebrazioni, esistono delle differenze derivanti dal rito

congregazionalista di *Kawaiaha'o*, incentrato sulla comunità, fatto che rende la chiesa un luogo amato dagli hawaiani e uno spazio di ritrovo. Nel passato la chiesa svolgeva al meglio questa sua funzione, fornendo spazio e strutture per classi di *hula*, cultura hawaiana, intreccio di *lei*. Durante la ricostruzione di alcuni di questi spazi è stata scoperta una necropoli con vari resti e ossa appartenenti ad antichi hawaiani e *ali'i*: questo può sottolineare la sacralità del luogo anche durante l'epoca precristiana, un luogo dunque pieno di *mana*, un *mana* che anche grazie al rinvenimento di questa necropoli è stato riappropriato.

Nonostante il ruolo della Chiesa nella soppressione della cultura hawaiana tradizionale, e quindi nella perdita di *mana* che ne conseguì, molti membri della comunità ne valutano positivamente la presenza al giorno d'oggi: molti credono che questa chiesa in particolare si sia redenta grazie le sue azioni verso il popolo hawaiano, comprendenti anche un'apologia formale qualche anno fa. *Kawaiaha'o* non è solo un luogo ricco di *mana* in quanto luogo sacro prima dell'arrivo dei missionari: questa chiesa occupa un posto speciale nei cuori delle persone grazie alla considerazione in cui era tenuta dalla casa regnante hawaiana e dalla nobiltà nell'epoca della monarchia. Gli hawaiani contemporanei sentono di avere uno stretto contatto con le grandi personalità della monarchia, sentono di essere depositari del loro *mana*, di avere su di sé delle aspettative per migliorare la condizione delle isole, e per questo hanno nei loro confronti un grande rispetto. Un gran numero dei rampolli della casa regnante fu istruito dai missionari della chiesa e partecipò alle attività liturgiche, e il Re Lunalilo, l'unico tra la sua famiglia, decise di farsi seppellire nel cimitero della chiesa e non sul sacro suolo tradizionale. La presenza della famiglia reale è ricordata oggi attraverso i ritratti che adornano la balconata superiore della chiesa e attraverso le *Ali'i Sundays*, le domeniche degli *ali'i*, celebrazioni particolari che, unendo elementi rituali tipici della cultura tradizionale con la messa cristiana, nelle date della loro nascita ricordano il loro servizio per il popolo hawaiano ed esprimono la gratitudine che questo ha per loro. Queste celebrazioni vennero istituite dal reverendo William Hi'Iakaikapoliopole Kaina (1984-97), il quale, tra le altre cose, tentò con successo di preservare e rivitalizzare gli inni e la musica hawaiana durante la messa. Un altro elemento interessante riguarda le attività a cui gli *ali'i* e i principi prendevano parte: molti di loro erano cantori nel coro e dunque contribuivano con la musica hawaiana al servizio religioso. Uno degli ambiti più prolifici fu, oltre la pratica musicale vera e propria, la traduzione degli inni, la loro trascrizione e la composizione di nuovi, come dimostrato dalla Regina Lili'uokalani, compositrice, organista e direttrice del coro di *Kawaiaha'o*, la quale istituì anche le "Figlie di *Kawaiaha'o*", un'associazione dedita a preservare la memoria e il *mana* tramite il ruolo delle sue associate in quanto archiviste musicali e storiche.

Un elemento riguardante l'identità hawaiana non ancora menzionato è la sua estrema diversità: la composizione etnica della popolazione delle isole è assai varia, tanto che gli hawaiani di “sangue puro” sono rarissimi. La maggior parte della popolazione ha origini diverse, con antenati che provengono dagli Stati Uniti continentali, dal Sud America, dall'Europa, in particolare il Portogallo e le Azzorre, dall'Asia Orientale, specialmente dal Giappone e da Okinawa. Considerando questa varietà, per molte persone l'identità hawaiana non risiede tanto in una percentuale di sangue indigeno quanto in una forma di auto identificazione. Anche tra il gruppo di coristi presi in considerazione, il sentirsi hawaiani derivava non tanto da dati numerici riguardo la loro discendenza, ma dalla loro vita: i luoghi dove hanno vissuto, le persone con cui hanno interagito, e le loro esperienze, hanno plasmato la loro consapevolezza riguardo la loro identità, portandoli ad identificarsi maggiormente con una parte di essa. Ciò non significa il voler cancellare altre parti del loro passato, della loro eredità, (in particolare nel caso delle persone di discendenza giapponese), ma al contrario il desiderio di unirle in un aspetto che è ritenuto saliente. Questo risulta un elemento di fondamentale importanza nella comprensione di concetti tradizionali come quello del *mana*, perché illustra come essi vengono continuamente riformati e ridefiniti anche grazie ad esperienze e idee originate ben al di fuori del Pacifico.

Questo aspetto saliente in cui unificare le varie parti della propria identità è stato, presso la comunità presa in considerazione, sempre quello hawaiano. Certamente non si tratta di una legge valida per tutti gli abitanti delle isole, complice anche il contesto culturale del coro, impregnato di cultura hawaiana, ma getta luce su cosa significhi essere hawaiani. Il *mana*, in questa identificazione, gioca un ruolo molto importante: molti degli elementi menzionati in precedenza, che compongono lo spettro di questo concetto, sono emersi dalle parole degli intervistati. Un aspetto fondamentale, infatti, è risultato essere il legame con la terra, con l'ambiente, in particolare con quello dell'infanzia o dell'adolescenza: la connessione con la terra, *‘āina*, la visceralità della sua presenza nei racconti delle persone, ha senza dubbio le caratteristiche del *mana* descritte in precedenza.

Per esempio, una signora facente parte del coro ha raccontato come si fosse dovuta allontanare dall'isola per lavoro, dopo essersi arruolata nell'aviazione statunitense, e si fosse trasferita sul continente: la nostalgia per la sua infanzia e per le isole si è materializzata nel suo desiderio di ritornare dopo il pensionamento, in quel posto dove per lei era naturale essere. Un altro membro dei cantori ha raccontato la sua connessione alla terra in un'altra forma: ha parlato di come riesca a trarre energia dalla terra, di come si senta inondato dal suo *mana*. Per questo, si è dedicato al recupero e alla cura di un *lo'i* selvaggio, un campo acquatico coltivato secondo i modelli di agricoltura

tradizionali: dopo averlo reso efficiente, dopo aver portato equilibrio tra la natura e i suoi prodotti, ha fatto in modo che esso potesse essere utilizzato per scopi educativi riguardo le forme agricole tradizionali, in modo che non fosse il solo a poter essere rinfrancato dal *mana* presente nel luogo. Ancora, un'altra signora, originaria di una zona rurale delle isole, ha parlato del suo legame con 'āina in termini diversi, di come essa continui ad offrire le materie prime non solo per il sostentamento, ma anche per l'artigianato tradizionale, e quindi di come ogni cosa venga prodotta sulle isole sia un dono della terra. In questo ultimo caso, il *mana* sembra muoversi veramente in quel circolo che si è menzionato in precedenza, tra la natura, gli oggetti e l'uomo.

L'esperienza sul campo con il coro a *Kawaiaha'o* ha evidenziato anche alcune caratteristiche della musica stessa che era eseguita. L'elemento hawaiano nel repertorio scelto è stato chiaramente percepibile, ed era un fattore a cui era attribuita estrema importanza. Per questo, essendo la musica uno degli elementi con cui poter rendere locale, far divenire hawaiana la celebrazione, ad essa era attribuito un ruolo di primo piano. A ciò si aggiungeva la presenza del pastore, hawaiano anch'egli, il quale, prima di prendere i voti, praticava come professione la musica hawaiana tradizionale: per questo, non sono mancati momenti musicali all'interno dei suoi sermoni, in modo da renderli più avvicini ai fedeli locali.

Molti membri del coro, nonostante l'importanza che attribuiscono alla musica nel loro essere hawaiani, non sono esperti o professionisti della musica, ma vi dedicano molte delle loro energie. La musica che viene eseguita, infatti, è per molti l'elemento centrale che permette di unificare la loro identità culturale con la loro fede. Una buona parte di essi si è affiliata alla comunità di *Kawaiaha'o* proprio per la storia musicale della chiesa: dall'esempio della Regina Lili'uokalani al compositore "Uncle" David Kalama, per poi arrivare all'abilità del pastore d'oggi, *Kawaiaha'o* è certamente un luogo speciale dove la tradizione hawaiana e la fede, la spiritualità, possono unirsi in musica. La musica, portatrice di *mana* come tutte le arti, sia in quanto conoscenza sia per il suo ruolo rituale e spirituale, in questo caso ha una caratteristica ulteriore: la lingua hawaiana. Infatti, la maggior parte del repertorio consiste di canti in lingua hawaiana, elemento molto importante sia per la comunità che per i coristi stessi. Cantare nella lingua delle loro isole, per loro, non ha lo stesso valore del cantare in inglese o in latino: ciò non riguarda tanto la lingua in sé, ma ciò che essa rappresenta, il *mana* di cui si fa portatrice. Nelle interviste, i cantori hanno parlato di come gli inni in hawaiano servano concretamente, nella performance, ad unire l'orgoglio di essere hawaiani con la loro fede, una fede rivolta sia verso *Ke Akua*, Dio, ma anche verso il *mana*, ed espressa nel canto. Da un punto di vista esterno, sembra che l'impegno dei cantori, la passione che mettono nel cantare, non è riscontrabile ai

massimi livelli se non quando cantano in lingua, quando sono pervasi ed esprimono il *mana*: per molti di loro il cantare è divenuto un modo per performare la loro eredità hawaiana, per connettersi alle loro radici, a quella parte della loro cultura negata in molti altri ambiti pubblici, in particolare durante la loro giovinezza.

Mana e ‘Ōlelo

La lingua hawaiana, ‘*Ōlelo Hawai’i*, è un’altra componente fondamentale nell’identità culturale di moltissimi hawaiani (Silva 2004), compresi i membri del coro. Molti di loro, e nel caso specifico delle interviste condotte, tutti eccetto una persona, hanno espresso la loro frustrazione per non essere stati in grado di imparare la lingua hawaiana durante i loro anni scolastici: considerato la loro età, come quella della maggior parte dei cori, piuttosto avanzata, la loro giovinezza fu prima o in contemporanea con il Rinascimento Hawaiano, prima del quale la lingua hawaiana non era ancora una materia di istruzione scolastica. Hanno anche raccontato di come i loro genitori, nonni e parenti più anziani si rifiutassero di parlare con loro, quando erano bambini, nella loro lingua nativa e invece preferissero l’inglese o altre lingue (come il giapponese): questa percezione era molto comune tra le generazioni nate nella prima parte del XX secolo, costrette a vergognarsi della loro eredità hawaiana. Molti membri del coro hanno poi imparato la loro lingua nativa, o almeno posseggono un vocabolario basilare di frasi e parole, durante la loro vita adulta, e, durante questo apprendimento, il cantare in hawaiano presso *Kawaiaha’o* è stato un utile supporto. Al giorno d’oggi molti di loro si sentono dei protettori della loro lingua, che è un elemento della loro identità di cui non vergognarsi, ma di cui essere fieri.

Dal punto di vista del *mana*, la lingua hawaiana è intrecciata strettamente ad esso: le parole, i concetti e anche i proverbi della tradizione sono elementi centrali dell’identità hawaiana proprio perché sono ricchi di *mana*, della storia non soltanto del popolo hawaiano, ma delle isole.

“[...] sul nesso tra *mana* hawaiano ed efficacia della parola: [...] “il *mana* è una sorta di vita o potere vivificante contenuto nella parola” (Valeri 1985: 99). Le implicazioni sono vaste. La parola ha il potere di creare relazioni sociali e situazioni significative” (Sahlins 2023 [2022]: 51).

Se il *mana* era così strettamente legato alla parola nella società arcaica in quanto forza creatrice, questo è un significato che gli hawaiani stanno cercando di recuperare, essendo il *mana* una forza creatrice della loro identità.

Il concetto di *mana*, proprio come la lingua, si è modificato storicamente, assumendo nuove sfumature e perdendone altre, ma ciò che è importante per gli hawaiani contemporanei risiede negli sforzi effettuati nel recupero dell' *'Ōlelo* e in quelli per la sua promozione e protezione. Come molti altri aspetti che vennero soppressi durante la prima metà del secolo scorso, il ripristino della lingua hawaiana nelle scuole e il suo utilizzo nella vita quotidiana (questo seppur ancor modesto) è stato un passo fondamentale e necessario del Rinascimento Hawaiano, perché ha significato un recupero di una parte di sé che era dimenticata, un ritorno dell'equilibrio nel *mana* del popolo hawaiano (*E Ola Ka 'Ōlelo Hawai'i* 1996).

Naturalmente il rapporto con la lingua inglese è un rapporto complesso, anche dal punto di vista del *mana*. Infatti, l' *'Ōlelo* iniziò ad essere scritto solamente con l'arrivo dei missionari negli anni '20 dell'Ottocento: nel 1821 venne creato il *pi'a'pa*, l'alfabeto hawaiano. Da quella data in avanti, considerata la presenza sempre più numerosa di missionari, mercanti e abitanti di lingua inglese, dal 1846 le leggi iniziarono ad essere pubblicate sia in hawaiano che in inglese e dal 1851 furono create le prime scuole con la lingua inglese come mezzo d'istruzione. Secondo alcune statistiche, negli anni '50 del XIX secolo le Hawai'i erano la nazione più alfabetizzata del mondo. Vi furono vari scontri culturali e ideologici tra i sostenitori della lingua hawaiana e quelli della lingua inglese, ma differenza in risorse si fece sentire negli ultimi decenni del Regno delle Hawai'i. Il popolo hawaiano stava perdendo una lingua ricca di *mana* a favore di una lingua utilizzata nel commercio, nella diplomazia e nel governo, una lingua però che non apparteneva all'identità degli hawaiani.

Dopo il 1896, con la caduta del regno e l'instaurarsi del governo più o meno palese degli Stati Uniti, l'inglese divenne il solo mezzo d'istruzione (la politica del "solo inglese"), le scuole in hawaiano furono eliminate, il parlare l'hawaiano venne punito e osteggiato. La chiara politica scolastica del nuovo governo comportò una massiccia migrazione delle scuole hawaiane verso quelle inglesi (sponsorizzata da alcuni illustri missionari come il capo missione il Reverendo Armstrong, ma osteggiata da altri come Andrews e Lyons): per molti hawaiani ciò significò la perdita del proprio lavoro, e al contempo si ridussero anche drasticamente i luoghi di cultura nativa. Tutto questo processo si concretizzò divenendo legge nel 1900 con l'*Organic Act*, in cui l'inglese venne reso la lingua ufficiale: alcuni tentativi di osteggiare questa deriva, come la proposta di affiancare l'hawaiano all'inglese nel 1903, furono respinti. Fortunatamente la lingua non morì, ma sopravvisse nelle zone più remote e rurali e nelle piantagioni: qui si mescolò alle lingue dei migranti che vi lavoravano, dando vita ad una lingua pidgin, con grammatica ed intonazione hawaiana ma con vocabolario misto,

che prendeva parole dall'hawaiano e dall'inglese, ma anche dal portoghese, dal giapponese... Ufficialmente però la lingua era morta.

Anche nei servizi liturgici la situazione fu simile: benché Armstrong e alti prelati appoggiassero il governo, molti pastori locali si sentivano vicini alle loro comunità, continuando le celebrazioni in lingua hawaiana. Tuttavia, al più tardi verso gli anni '60, quest'uso venne meno, con la scomparsa degli ultimi pastori fluenti nella lingua delle isole.

Con il Rinascimento Hawaiano, dagli anni '70 in avanti, la situazione iniziò a cambiare: gli hawaiani recuperarono molte delle loro conoscenze e arti tradizionali, e con esse il loro *mana*, e l' 'Ōlelo tra questi. Dagli inizi del decennio furono create le prime scuole dell'infanzia in hawaiano, le *Punana Leo Preschools* (Cheng 2012), e di seguito anche programmi immersivi in lingua, basati su modelli già risultati efficaci in Nuova Zelanda. Le battaglie legali, condotte in parallelo a quelle culturali, trovarono successo: nel 1978, con l'emendamento alla costituzione hawaiana, l' 'Ōlelo divenne la lingua coufficiale del cinquantunesimo stato, e nel 1986 e 1987 fu dato il via libera, con la revisione dello statuto 298/2, all'utilizzo dell'hawaiano come mezzo d'istruzione e, tramite il *Board of Education*, all'ufficialità dei programmi di immersione per la scuola dell'infanzia, nel 1988 per le elementari, e nel 1992 fino al XII grado di istruzione (Lenker 2007).

Questa lotta per riappropriarsi della lingua può essere letta come una battaglia per la cultura e l'identità hawaiane, e quindi come una battaglia per il *mana*, per portare l'equilibrio tra il popolo hawaiano (Graham 2003). Infatti gli obiettivi dei programmi di immersione affermavano chiaramente come la rivitalizzazione della lingua fosse un passo necessario per lo sviluppo della cultura hawaiana, come la presenza di famiglie e comunità fluenti nell' 'Ōlelo fosse importante per il futuro delle nuove generazioni: lo sguardo rivolto al futuro di questi programmi indica come il *mana* e la lingua siano elementi centrali per la sopravvivenza dell'identità hawaiana, che certamente si adatterà e assumerà nuove declinazioni, ma avrà sempre uno sguardo rivolto all'eredità passata (Reyhner 2005).

Mana e hula

L'essere hawaiani non riguarda solamente la terra e la lingua, sebbene queste siano decisamente culturali, ma anche altre manifestazioni che rientrano più generalmente nel registro delle attività culturali. Molti membri del coro, già presenti a Kawaiaha'o fin dalla loro giovinezza, si sono adoperati costantemente per inserire nelle celebrazioni sempre più elementi tradizionali hawaiani: per esempio, l'altare è adornato con i piumaggi che in passato erano utilizzati per la famiglia reale e per le divinità. In particolare, il ministro delle arti ha condotto negli ultimi quarant'anni un'opera di inserimento di varie forme di arti performative tradizionali. La creazione di un gruppo di danzatrici di *hula*, composto da *wāhine* di età diverse, che contribuiscono con le loro danze all'arricchimento delle celebrazioni, è il più grande successo di questo lungo lavoro. Certamente risulta un po' strano che lo *hula*, la danza hawaiana demonizzata per così tanto tempo dai missionari e messa al bando dalla Regina Ka'ahumanu nel 1832, la regina che ricoprì un ruolo cardine nella conversione al cristianesimo, risulta strano che abbia conquistato uno spazio sacro e che la Chiesa sia d'accordo in questo. Certamente rimangono dei dubbi se possa considerarsi *hula* vero e proprio, e alcuni degli intervistati, danzatori di *hula* tradizionale, hanno espresso i loro dubbi a proposito, ma ciò che è interessante risiede nei mutamenti di una forma d'arte tradizionale e in uno spazio che è diventato e sta diventando sempre più hawaiano, sempre più localizzato (Kamahele 1992).

Lo *hula*, ben al di fuori di questo ambito, ha un'importanza significativa tra tutte le arti performative hawaiane: benché sia spesso associato solamente alla danza, in realtà lo *hula* è una performance più complessa e completa. Nel passato questo tipo di performance era caratterizzato come un tentativo di afferrare, di fare proprio, l'ancestralità della terra, di esprimere l'ambiente per poter raggiungere uno stato che si potrebbe definire di trascendenza. Questo stato, simile per alcuni aspetti ad una trance, era raggiungibile tramite la danza e l' *'oli*, una sorta di alchimia vocale o armonica. Lo *hula* aveva quindi ampie valenze sociali e religiose, inserendosi in tutta quella serie di pratiche che miravano alla connessione con la terra, *'āina*. Le prime testimonianze pittografiche di questa danza, risalenti agli inizi del XIX secolo, ritraggono principalmente uomini, e non dunque donne, come si è abituati al giorno d'oggi. Certo è che anche nell'era arcaica lo *hula* era una pratica aperta ad ambo i sessi, spesso però danzato in situazioni differenti, in modo da non contaminare ed intaccare l'equilibrio tra *mana* maschile e *mana* femminile.

Lo *hula* svolgeva una funzione sociale pratica per la comunità: questo tipo di performance, che permetteva di connettersi con la storia, le leggende, le persone e i luoghi che erano cantati, era in qualche modo una pratica anche storiografica, un'operazione che fungeva da memoria collettiva, così come le genealogie trattate in precedenza, ponendo il proprio significato ben oltre quello di semplice arte o danza come sono generalmente intese.

“We have inherited a rich tradition of hula (dances) and mele oli (chants), full of stories of gods and goddesses, ceremonies, prayers, protocol, imagery, wisdom, and intelligence. This tradition teaches how to respect family, appreciate natural phenomena, memorize lengthy chants, love the land, understand hierarchy, recognize life and death cycles, and acknowledge and honor the presence of life” (Kanahele 2001: 5).

Come già accennato, lo *hula* era legato alla venerazione per la terra, e trovava in essa la sua ispirazione, il suo fondamento e il suo fine, ponendosi come un mezzo per poter connettersi con il *mana* della natura. Il *mana* di cui era possibile far parte non derivava però solamente dalla presenza di questo legame trascendente con *‘āina*, ma derivava anche dalle parole delle storie e dei canti che erano parte della performance: in questo senso lo *hula* è strettamente legato al *mana* presente nella lingua, *‘ōlelo*. Infatti, si ritiene che il cuore dello *hula* non fosse tanto la danza, quanto la parola, ben più carica di *mana* e quindi di importanza (Kanahele 2001).

Nella società arcaica, dunque, in quanto pratica altamente spirituale, lo *hula* era collegato a particolari divinità: in primo luogo *Laka*, dio o dea protettrice appunto della danza, ma anche a *Hi‘iakaikapoliopole*, sorella minore dell'importante dea *Pele*, dea vulcanica per eccellenza, che era un simbolo della creazione della vita in opposizione alla distruzione causata dalla sorella. Secondo i miti, che ovviamente narrano diverse storie, anche contrastanti tra loro, *Hi‘iakaikapoliopole* fu la prima danzatrice di *hula*, mentre in altri racconti viene identificata come la sorgente dello *hula*, in altri ancora come la sua creatrice. Lo *hula* prevedeva anche una gerarchia ben definita tra i partecipanti alla performance, dal *kūmu*, il maestro, ai suoi assistenti, fino ai semplici danzatori, sia per proteggere la tradizione e le storie orali, sia per preservare il *mana* presente in una struttura così equilibrata.

Lo *hula*, come è stato accennato, non fu ben visto dai missionari e dagli stranieri, che lo interpretarono come qualcosa di selvaggio. Per un periodo la danza sopravvisse underground, a seguito del bando del 1832, venendo proibita se non ad Honolulu, e con speciali permessi. I re Kamehameha IV e V riconobbero l'importanza di questa danza per il loro popolo e la loro cultura, ma si fecero suoi

promotori solo in cerimonie private. Fu invece con il re Kalākaua, il re allegro (*the merrie monarch*), che lo *hula* fu rivitalizzato, legalizzato e proclamato danza ufficiale del Regno, aperto a maschi e femmine di tutte le età e di tutte le etnie, in modo che il *mana* di questa danza fosse disponibile per tutti. Ciò ovviamente incontrò le resistenze dei missionari e l'incomprensione degli stranieri: per questo lo *hula*, in particolare dopo la fine del Regno, subì varie modifiche e distorsioni, focalizzandosi non tanto sulla parola ma sulla coreografia e la bellezza dei corpi in movimento.

Questa risignificazione dello *hula*, ben visibile ancora oggi, soprattutto negli ambienti più turistici e televisivi, è stata anche una perdita dei suoi significati più spirituali, delle valenze che lo rendevano una pratica ricca di *mana*. In primo luogo, con il dominio americano e le basi militari che furono costruite sulle isole, lo *hula* fu reso un divertimento per i militari qui stazionati: la sessualizzazione e la femminilizzazione dei danzatori furono usate per la gratificazione dei soldati, soltanto danzatrici femminili iniziarono a calcare le scene, mentre gli uomini furono ridotti a strumentisti, e anche tra le donne, solamente le giovani e belle. Nel dopoguerra questo processo si intensificò, e vi si aggiunse anche la commercializzazione e l'arrivo del turismo di massa. L'*hula* divenne ed è ancora un mero spettacolo, un intrattenimento, scollegato dai suoi valori spirituali, dai testi che venivano cantati, in cui ciò che appare sono solamente giovani corpi femminili. Con il Rinascimento Hawaiano, le comunità native si sono scagliate contro questa rappresentazione dello *hula*: la danza, in quanto manifestazione più visibile della cultura hawaiana nel mondo, se così interpretata gettava del ridicolo su tutta la cultura tradizionale hawaiana. Al contrario, un movimento di ri-sensibilizzazione culturale ha iniziato ad emergere, puntando all'autenticità, al ripristino della performance così come era nel passato: la riscoperta dello *hula* tradizionale è diventata anche un simbolo per la riscoperta dell'identità hawaiana, per il recupero del *mana*, un simbolo di resistenza contro le significazioni imposte dall'esterno, una performance in grado di aumentare il *mana*, il potere, delle comunità native (Simon 2012).

Una delle più importanti e grandiose manifestazioni tenute alle Hawai'i ogni anno riguarda proprio lo *hula*, e si tratta del *Merrie Monarch Festival*. Questo evento, della durata di una settimana, tenuto ogni primavera a Hilo, sull'isola di Hawai'i, consta di varie performance, lezioni, conferenze e presentazioni riguardanti la cultura hawaiana. La Camera di Commercio Hawaiana iniziò il festival nel 1963, proponendosi di ripeterlo ogni cinque anni, ma la comunità organizzatrice decise in seguito di renderlo un evento annuale. Gli obiettivi del Festival, così come sono riportati nel suo statuto, sono in linea con gli obiettivi del Rinascimento Hawaiano e con tutte quelle pratiche che hanno mirato al recupero del *mana* e della cultura tradizionale:

- 1) *“Perpetuating the traditional culture of the Hawai’ian people;*
- 2) *Developing and augmenting a living knowledge of Hawai’ian arts and crafts through workshops, demonstrations, exhibitions and performances of the highest quality and authenticity;*
- 3) *Reaching individuals who might not otherwise have the opportunity to participate in the festival through live broadcasts and social media; and,*
- 4) *Enriching the future lives of all of Hawai’i’s children” (www.merriemonarch.com).*

Come si può dedurre dalle parole riportate, il festival proietta lo *hula* e la cultura hawaiana nel futuro, allacciandosi allo stesso tempo alla tradizione, tentando di presentarla nella maniera più autentica possibile, in modo che sia da stimolo per i figli delle isole.

Il Festival, come si può intuire dal nome, è dedicato alla memoria del re David Kalākaua (1836-91), detto appunto il re gioioso per i suoi modi di porsi e il suo atteggiamento. Eletto a capo del regno nel 1874, regnò fino alla sua morte avvenuta nel 1891: fu un patrono delle arti, in particolare la musica e la danza. Questo si rivelò estremamente importante per la cultura tradizionale, la quale, dopo decenni di soppressioni, era ai suoi minimi. Kalākaua e la sua regina Kapi’olani avocarono invece per un rinnovato senso di orgoglio per tutto ciò che fosse hawaiano, in particolare le arti e le conoscenze tradizionali. Come è già stato detto, l’hawaiano antico non era una lingua scritta, ma le comunità si affidavano ai canti e ai racconti orali, spesso acclamati durante lo *hula*, per ricordare le loro genealogie, la mitologia, la storia e la religione. Lo *hula*, dunque, era un mezzo attraverso cui esprimere la cultura hawaiana e preservarne la memoria. Re Kalākaua non solo si affidò a queste forme di trasmissione del sapere tradizionali, ma, grazie anche all’alto livello di alfabetizzazione delle isole, si incontrò con *kūpuna*, anziani e maestri per trascrivere le loro storie in un unico volume *Legends and Myths of Hawai’i*, un volume ricco del *mana* delle generazioni passate, che il re ebbe premura di salvare per le generazioni future. Il festival riprende dunque nei suoi obiettivi questo desiderio del re Kalākaua, perpetuando e proteggendo il *mana* contenuto nello *hula*: ancor di più, ogni anno la parate e alcuni canti mimano le grandiose celebrazioni del 1886, in occasione del giubileo d’argento per i cinquant’anni del re, ravvivando lo spirito di orgoglio nell’essere hawaiani che ha caratterizzato il regno di questo amato sovrano.

Sam Ka'ai e la *leadership*

Una storia di vita molto interessante è stata raccontata da una signora del coro: l'elemento interessante di questo resoconto, al di là della competenza e della consapevolezza di questa cantante, essendo lei laureata in *Pacific Islands Studies* (quando al tempo non esistevano ancora i curricula dedicati specificatamente all'hawaiano), riguarda la figura del padre. Inizialmente l'importanza di questa persona, Sam Ka'ai, non era emersa dall'intervista, ma a seguito di uno studio approfondito è venuto alla luce come egli sia stato uno dei promotori del Rinascimento Hawaiano e una fonte di ispirazione per molte attività culturali (Tengan 2008: 173-78). Sam Ka'ai è un incisore del legno hawaiano, nativo di un'area rurale sull'isola di Maui: è stata proprio questo relativo isolamento, il crescere in questo ambiente, che ha fatto sì che esperisse con mano alcune pratiche tipiche della cultura tradizionale, che erano già scomparse da decenni, se non un secolo, nelle aree più urbane. Egli ereditò parte del suo mestiere dal padre e dal nonno, costruttori di canoe, e dallo zio Lehau Ka'aihui, anch'egli un intagliatore: anche se lui si dedicò ad un aspetto più artistico del lavoro del legno, ereditò gli strumenti tradizionali con cui lavorarlo, risalenti all'epoca del Regno delle Hawai'i. Dopo gli studi sull'isola di O'ahu, ad Honolulu, ritornò a Maui, in contatto con la terra e gli spiriti delle isole.

Egli fu una delle figure centrali nella preparazione del viaggio dell'*Hokūle'a* (Tengan 2008: 63): infatti, secondo la tradizione, un viaggio doveva essere in qualche modo "benedetto", doveva essere preparato da certi rituali. Sam Ka'ai, dunque, si occupò di questo: essendo uno dei pochi a ricordarsi qualcosa degli antichi rituali, congiuntamente allo studio degli stessi, fu colui che celebrò questi riti per un viaggio sicuro. Oltre ad essere una figura di riferimento per tutto l'equipaggio, di cui reclutò lui stesso alcuni membri, essendo un intagliatore, realizzò delle statuette lignee, *ki'i*, che furono poi poste sulle due canoe dell'*Hokūle'a*. Considerata la sua abilità artistica, le sue conoscenze e il suo carisma, tratti che fanno di lui un *kahuna* contemporaneo, con la quantità di *mana* connessa, non stupisce che sia stato anche parte dell'organizzazione del duecentesimo anniversario del *Pu'ukoholā Heiau*, il tempo costruito dal re Kamehameha I per rendere sacra la terra, dopo gli innumerevoli spargimenti di sangue per l'unificazione del regno. Egli ha anche insegnato le tecniche di guerra e di costruzione delle armi tradizionali, in particolare per rinvigorire gli uomini hawaiani. Ha anche reintrodotta alcune pratiche rituali, come già menzionato, in particolare la pratica formale detta *'awa*, utilizzata per onorare gli ospiti: egli compì questa pratica, in varie occasioni, in particolare

all'assemblea 'Onipa'a del 1993, per commemorare il centenario del rovesciamento del Regno hawaiano.

Tornando a parlare dei *ki'i* dell'*Hokūle'a*, essendo intagliati nel legno da un esperto intagliatore, essi rappresentano ancora una volta la circolarità del *mana*, il suo fluire ed essere presente nella materia prima e naturale, il legno, nell'abilità e nella conoscenza dell'artista, e nell'oggetto artistico ultimato. Queste statuette sono una coppia antropomorfica: una raffigurante una donna, *ki'i wahine*, fissata posteriormente sullo scafo di babordo, e l'altra maschile, *ki'i kāne*, fissata sempre posteriormente ma sullo scafo di dritta, in modo da corrispondere alla tradizionale divisione, nelle canoe a doppio scafo, tra canoa femminile a sinistra e maschile a destra. I *ki'i* originali sono ancor oggi in possesso di Sam Ka'ai, mentre quelli presenti sull'*Hokūle'a*, chiamati *ki'i* viaggiatori, sono dei duplicati. Queste statuette hanno un alto valore simbolico, perché incarnano gli spiriti delle Hawai'i che sorvegliano e proteggono le canoe durante i viaggi: quella femminile rappresenta la previsione, quella maschile la conoscenza, ed insieme sono necessarie per guidare l'imbarcazione. Descrivendo questa sua opera, in cui una delle statuette ha le braccia al cielo in segno di preghiera, Ka'ai ha osservato:

"This is an effigy of how we are after so many years of oppression. Blind to our past, we reach up to grasp heaven one more time. The same stars are rising at the same time as they did for our fathers for many, many generations. So if you lose your way - if you cannot find your way - remember that you once sailed on your mother's lap and you were never lost. The stars turned minute by minute, hour by hour, dawn and dusk and you always came home or your kind wouldn't be here. So you were never lost. This is an effigy of the Hokule'a experience - the ohana wa'a, the family of the canoe. He is reaching above himself, beyond himself, to the story that has not changed, the forever and ever story, the olelo, olelo, olelo - down the corridor of time - the lei of bones. He is showing that we are taking hold of the old story once again." (www.archive.hokulea.com)

La reputazione di Sam Ka'ai è immensa, non solo alle Hawai'i, ma in tutto il Pacifico, grazie alle sue opere artistiche (alcune esposte anche al British Museum a Londra), come la ricreazione delle immagini che una volta adornavano la *Hale o Keawe* presso Pu'uhonua o Honaunau, sulla *Big Island* (l'isola di Hawai'i, la più grande dell'arcipelago), le sculture di *Maui Na Huki La* e *Lono Kahili Mana* presso l'*Haleakala National Park*. Con la creazione dei *ki'i* per l'*Hokūle'a*, egli iniziò una lunga collaborazione con la *Polynesian Voyaging Society*, divenendo anche membro di più spedizioni tra il 1978 e il 1985 (Tengan 2008: 63).

Da tutti questi esempi delle sue attività culturali, Sam Ka'ai risulta essere stato una forza centrale nel Rinascimento Hawaiano, un artista e una guida per la cultura tradizionale hawaiana, un leader e un

mentore per le nuove generazioni, tentando di guidare i suoi connazionali alla scoperta, sia introspettiva che pratica, di cosa significhi essere hawaiani. Egli è stato definito in varie modalità, ma, in particolare, dall'artista Herb Kāne come “tesoro vivente” delle isole Hawai'i, e, da altri, “grande *mo'o*”, la lucertola che secondo la mitologia morde chiunque, come i suoi insegnamenti hanno azzannato l'identità dormiente degli hawaiani affinché si risvegliasse.

La rilevanza della storia di Sam Ka'ai risiede non tanto nell'essere una storia di vita, seppur di un illustre hawaiano, ma nel mostrare l'impatto della cultura tradizionale e di una persona in possesso di un grande *mana* sulla generazione presente e su chi si identifica come hawaiano. Egli mostra come il recupero del *mana*, ossia delle conoscenze della tradizione, sotto forma di arte, riti e oggetti sia necessario per il futuro delle isole. Le opere da lui realizzate, oggetti densi di *mana*, hanno dato anche il via ad un nuovo artigianato artistico hawaiano, che, nella sua giovinezza, lui percepiva come mancante sulle isole: l'alienazione del popolo hawaiano dalla sua cultura materiale era un grave problema. La presenza di oggetti hawaiani solo esteriormente è stata da lui combattuta con le sue opere, oggetti realmente hawaiani, tanto nei materiali, quanto nello spirito e nelle tecniche di realizzazione, nel *mana*.

La storia di Sam Ka'ai mostra chiaramente cosa significhi la *leadership* dal punto di vista del *mana*, in una prospettiva hawaiana. I possessori di abilità artigianali o artistiche, come anche gli esperti di conoscenze tradizionali, sono in possesso di una grande quantità di *mana*: infatti queste abilità e conoscenze derivano dal passato, da un periodo quando gli hawaiani erano in comunione con il *mana* delle isole, degli dèi e dei loro capi. Avere una grande quantità di *mana* significa dunque essere in possesso delle qualità necessarie per essere un leader: *mana* come potere, autorità e influenza, e quindi *mana* come fonte di legittimità e di efficacia. Se il *mana* deriva in ultima istanza dagli dèi e dalle isole, avere *mana* on quanto figura di riferimento per la comunità significa essere investiti in un ruolo da qualcosa di più alto, superiore. Se ciò era senz'altro vero in passato, mantiene una straordinaria validità ancor'oggi: come nel caso dell'*hale mua*, di Sam Ka'ai o degli artisti della mostra '*Ai Pōhaku*, il *mana* si dimostra giocare un ruolo decisivo nell'amplificare l'abilità del leader nel guidare la comunità, motivando e ispirando i suoi membri. Per questo, l'efficacia di un capo comunità, nell'ambito della cultura hawaiana, non si basa solamente sulle sue conoscenze o abilità, ma ancor di più sulla percezione che gli altri hanno della forza del suo *mana*. Ricordando che il *mana* è una forza dinamica, che può essere acquisita così come perduta, se ne deduce la grande responsabilità che i leader hanno verso le loro comunità: se il tradimento dei valori esemplificati dal *mana* ne comporterebbe la perdita, il *kuleana* dei capi risiede nel proteggerlo, amplificarlo e utilizzarlo per il

bene della comunità, delle isole e del futuro delle Hawai'i. Anche nel caso del coro di *Kawaiaha'o*, molti dei cantori hanno riferito riguardo il *mana* della direttrice del coro, Nola Nahulu, della sua abilità nell'insegnamento della musica tradizionale, della sua efficacia nell'ispirarli e nell'amplificare il loro *mana* nel canto, nella sua conoscenza della tradizione musicale hawaiana. Questo ruolo di *leadership* della direttrice, come nei casi citati in precedenza, assumeva per i coristi la forma di una forza quasi magnetica, trascinatrice, che esplodeva poi nel canto e in tutte le attività culturali con lei coinvolgeva la comunità. Infatti, oltre che ad essere un membro attivo nell'organizzazione di svariate attività culturali, principalmente musicali ma non solo, come per esempio la fabbricazione di *lei*, Nola Nahulu è anche proprietaria di un'azienda di vestiti tradizionali hawaiani. Questi capi, traendo ispirazione dalla tradizione, sono sia classici che aperti a nuove influenze, proprio come il *mana*, che nella sua natura dinamica cambia continuamente.

Gli esempi di Sam Ka'ai e Nola Nahulu, veri e propri leader in ambito culturale, mostrano cosa significhi la *leadership* nelle Hawai'i contemporanee: l'abilità di guidare le comunità deriva dalla conoscenza del passato delle isole, dalla maestria nelle arti e nell'artigianato tradizionali, dal dedicarsi non soltanto agli elementi più culturali e spirituali del proprio retaggio, ma anche alla cultura materiale ereditata dal passato. Tutti questi elementi indicano il possesso di una grande quantità di *mana*, forza spirituale che non è solamente derivata dai fattori elencati in precedenza, ma è realmente percepita dalle comunità, e quindi espresse tramite espressioni più o meno chiare, tramite perifrasi o similitudini, ma in ogni modo presente.

Mauna Kea

Parlando del *mana* contemporaneo, non è possibile escludere il discorso che riguarda il suo rapporto con la natura, secondo l'antico principio del *mālama 'āina*, la responsabilità verso di essa. Come ricorda Noa Emmett Aluli: “*At its roots Aloha 'āina is the belief that the land is the religion and the culture*” (Aluli e McGregor 2007). Gli hawaiani, per questo, percepiscono con apprensione i cambiamenti che stanno avvenendo non solo sulle isole, ma a livello globale, riguardo per esempio il cambiamento climatico. Questi sconvolgimenti potrebbero avere un impatto notevole sulle isole in quanto isole: gli hawaiani, in questo senso, si stanno adoperando per una giustizia climatica che riguardi tutti i popoli del Pacifico, tutta la Polinesia, essendo questa una delle aree più esposte all'innalzamento del livello degli oceani, al loro surriscaldamento, alla morte dei coralli e più soggetta a fenomeni meteorologici estremi (Yu 2018).

La responsabilità verso la natura, però, oltre che nella battaglia contro il cambiamento climatico, si esprime anche ad un livello più astratto, ovvero nel recupero di concezioni ecologiche tradizionali che vedono l'uomo e la natura sullo stesso livello, livello in cui la vita dell'uno influenza l'altro e viceversa. Questo circolo del *mana* tra uomo e natura si è espresso in una serie di proteste contro la contaminazione del suolo hawaiano ad opera degli Stati Uniti, in primo luogo per la presenza dell'esercito e delle sue infrastrutture, ma anche nella protezione e salvaguardia di luoghi naturali sacri, importanti per la cultura tradizionale e per la storia del popolo hawaiano.

L'esempio più significativo riguarda le proteste contro la costruzione dell'ennesimo telescopio sulla cima del *Mauna Kea*, una montagna vulcanica, la più alta in tutto l'arcipelago, sull'isola di Hawai'i (Salazar 2017).

“That places and objects in a Native Hawaiian worldview were imbued with mana remains pertinent today. [...] The decades-long controversy surrounding improper care of Mauna Kea and the proposed construction of the Thirty Meter Telescope culminate in worldwide

protests in 2015, and were often framed in the context of the mana of Mauna Kea as a wahi pana¹³” (Kamana’opono e altri 2017: 54).

Questa montagna, la più alta del pianeta se misurata dalla sua base sul fondale oceanico, rivestiva un ruolo centrale nella cultura tradizionale hawaiana: considerata la sua mole, in molte leggende era ciò che veniva avvistato per primo seguendo l’antica rotta proveniente da Tahiti. Inoltre, ricopriva un importante ruolo nella religione tradizionale: secondo la visione olistica delle credenze antiche, in cui si potrebbe dire che *‘āina* fosse un vero e proprio dogma religioso, *Mauna a Wakea* rappresentava il punto più sacro di tutto l’arcipelago, se non di tutta la Polinesia. *Mauna Kea*, che non è altro che la versione abbreviata di *Mauna a Wakea*, indicava il sacro *piko* di *Wakea*, la divinità celeste più importante, signore del cielo e delle acque. Un *piko* era un luogo che indicava connessione e passaggio: anche nel corpo umano esistevano dei *piko*, dei luoghi sacri, che collegavano la persona con i suoi antenati (la fontanella sul capo), alla sua famiglia (l’ombelico), e ai suoi discendenti (i genitali). Considerato questo parallelo tra l’uomo e il dio, non stupisce che *Mauna Kea* fosse stato per lunghi secoli un luogo di culto in cui riti di passaggio e altre cerimonie venivano compiuti. *Mauna Kea* era anche, considerato la sua peculiarità d’essere un luogo di passaggio e connessione, un sito dove partorire e dove seppellire i propri cari. Lungo tutte le pendici del vulcano, infatti, sono stati trovati piccoli altari e resti degli antenati.

Oltre a questi elementi, *Mauna Kea* aveva ed ha un’importantissima funzione idrologica. Uno dei suoi nomi era infatti *‘ohe*: questo termine, traducibile con ricettacolo, indicava in realtà la pianta del bambù. Questo perché la montagna, essendo sempre ricca di acqua, raccoglieva l’acqua delle piogge e delle neviccate, e svolgeva, come il bambù, la funzione di raccogliarla, immagazzinarla. In alcuni *mo’olelo* (leggende), infatti, *Mauna Kea* è collegato chiaramente con l’elemento acquatico, uno dei *kino lau* di *Wakea*. Un recente studio idrologico dell’Università delle Hawai’i (2013) ha dato conferma a queste conoscenze tradizionali, rintracciando la presenza di bacini d’acqua all’interno della montagna, in presenza dei camini e delle camere vulcaniche ormai spente (*Mauna Kea: Temple under siege* 2005).

Le proteste riguardo la costruzione di un nuovo enorme telescopio sulla cima di *Mauna Kea* possono essere ritenute le figlie del Rinascimento Hawaiano: in questa prospettiva si tratterebbe di proteggere il *mana* della montagna in modo da proteggere la propria tradizione e la propria cultura legate alla montagna, affermando e recuperando allo stesso tempo l’identità hawaiana. Infatti, le proteste non

¹³ Luoghi famosi, degni di nota, per le loro caratteristiche storiche, culturali o naturali, e quindi densi di *mana*.

sono state una semplice opposizione al telescopio, non erano mirate a contrastare l'astronomia o il progresso scientifico. La preoccupazione per *Mauna Kea* deriva da decenni di insoddisfazioni riguardo l'amministrazione della montagna, che era stata data dal governo federale hawaiano all'Università delle Hawaii. Come nel caso della mostra *'Ai Pōhaku*, l'istituzione accademica hawaiana, nonostante si proclami "*a learning place for native people*", sembra limitare questo suo proclama esclusivamente all'ambiente universitario, non considerando o persino ostacolando le preoccupazioni degli hawaiani che esulano questo ambito. Nonostante il diretto coinvolgimento dell'ateneo, le proteste avevano come avversario anche il governo e l'amministrazione, percepiti in qualche modo come ancora coloniali, poiché, violando varie leggi sulla protezione dei siti storici e naturali, sembravano usurpare la connessione dei *kanaka maoli* con *Mauna Kea*. La difesa del *mana* di *Mauna Kea*, dunque, è diventato il simbolo per la difesa del *mana* presente nell'identità hawaiana e nelle conoscenze tradizionali, contro quel sistema imperialistico e capitalistico che continua a violare i diritti degli hawaiani (Salazar 2017).

Conclusione

'Ike no i ka lā o ka 'ike; mana no i ka lā o ka mana¹⁴.

Conoscere nel giorno del conoscere; *mana* nel giorno del *mana*.

Questa presentazione sul *mana* nelle isole Hawai'i non sarebbe completa se non si spiegasse il sottotitolo dato al lavoro, "l'arcobaleno e le Hawai'i". Il riferimento all'arcobaleno potrebbe sembrare giusto dato per colorire un titolo altrimenti tradizionale, ma l'immagine associata a questo termine porta con sé tutta una serie di significati, in particolare nella cultura hawaiana. Anche dal punto di vista della cultura popolare contemporanea, ci si riferisce spesso alle Hawai'i con il soprannome "*The Rainbow State*", lo stato arcobaleno, e sulle targhe automobilistiche dello stato federale delle Hawai'i si trova appunto un arcobaleno. Inoltre, diverse squadre sportive dell'Università delle Hawai'i a Mānoa utilizzano il termine arcobaleno nei loro nomi, come i "*Rainbow Warriors*", la squadra di football, oppure "*Rainbow Wāhine*" per le squadre femminili.

L'utilizzo del termine in ambito universitario, tuttavia, non è casuale, ma rimanda al significato dell'immagine dell'arcobaleno nella cultura tradizionale. "*The rainbow (anuenue) sister of Kane and Kanaloa acts as their messenger or hovers over the child of godlike rank*" (Beckwith 1940: 464). *Ānuenue*, divinità femminile, dea dell'arcobaleno, ha il compito di essere il messaggero degli dèi, di manifestare la loro volontà posandosi sui figli degli *ali'i* di rango elevato. Il suo *kino lau* essenziale, appunto l'arcobaleno, diventa dunque manifestazione del *mana* divino, ed indica ogni passaggio tra il piano umano e quello divino.

Il ruolo dell'arcobaleno in quanto ponte tra l'ambito umano e divino e in quanto manifestazione del benessere degli dèi è presente in numerosi racconti e leggende. Il più popolare è forse "La fanciulla arcobaleno" (*The Rainbow Maiden*, o in hawaiano *Kahalaopuna* – Beckwith 1940: 138), dove si comprende come *Ānuenue* sia legata all'università, essendo chiamata la Principessa di Mānoa (ma anche *The Beauty of Mānoa*). Esistono numerose versioni della tragica leggenda (oltre alla già citata

¹⁴ Proverbio hawaiano (Pukui 1983).

Beckwith, si veda anche Westervelt 1915 e E. M. Nakuina 1907), in cui la giovane fanciulla, figlia della pioggia e del vento della valle di Mānoa, viene invidiata per la sua straordinaria bellezza, che è così straordinaria che un arcobaleno la segue ovunque ella va. Il compagno della giovane, dopo aver ascoltato alcune false maldicenze sul suo conto, la uccide brutalmente. La leggenda racconta come lo spirito della giovane, dopo una serie di vicissitudini, trovi ancora dimora nella valle di Mānoa, di tanto in tanto, quando ritorna ai luoghi della sua infanzia. Un altro racconto spiega invece come, alla notizia della morte della figlia, i suoi genitori, il vento e la pioggia, si siano dati la morte per poter congiungersi alla figlia: per questo, ogni volta che il vento spira tra le gocce di pioggia nella valle, *Kahalaopuna* appare con i suoi genitori (Businger 2021).

Nel collegare l'immagine e le leggende sull'arcobaleno con la trattazione precedente sul *mana*, si comprende come nella cultura tradizionale l'arcobaleno fosse una chiara manifestazione del *mana* divino. Anche al giorno d'oggi, le Hawai'i sono conosciute come uno dei luoghi sul pianeta dove gli arcobaleni appaiono più frequentemente (Businger 2021). Oltre a questo, l'arcobaleno mantiene, in quanto immagine, una potente carica spirituale, tanto che è una delle metafore con cui ci si riferisce al *mana*, come ricordato nel paragrafo sulla relazione tra *mana* e *'ōlelo* quotidiano. *Ānuenuē*, l'arcobaleno, compare anche in molte canzoni, nel nome di oggetti e imbarcazioni, tutti elementi legati al *mana*.

Si è scelto di chiudere questo lavoro con il riferimento all'immagine e alla storia di *Ānuenuē* non solamente per i suoi rimandi alla cultura hawaiana tradizionale e contemporanea che sono stati menzionati, né solamente per il suo riscontro negli incontri etnografici, nelle interviste. Infatti, l'arcobaleno sembra essere un parallelo adeguato alla trattazione sul *mana* condotta fino ad ora, legandosi sia al mondo divino che a quello umano e naturale, ma, soprattutto, essendo costituito da uno spettro di colori, rimanda alla multiformità del *mana*, sia passata che presente, in altre parole, l'argomento che si è tentato di dimostrare.

Me ka Mahalo Nui – Grazie.

Bibliografia

- Aluli N. M. e McGregor D. P. 2007. *'Aina: Ke Ola O Na Kanaka 'Oiwi* in *Land & Health*.
- Andrews L. 1836. *A Vocabulary of Words in the Hawaiian Language*. Lahaina, Lahainaluna: Press of the High School.
- Barrère D. B. e Pukui M. K. 1980. *Hula: Historical perspectives*. Honolulu, Bishop Museum Press.
- Beckwith M. W. 1940. *Hawaiian Mythology*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Beckwith M. W. 1951. *The Kumulipo: A Hawaiian Creation Chant*. Chicago, University of Chicago Press.
- Businger S. 2021. *The Secrets of the Best Rainbows on Earth* in *American Meteorological Society*. February 2021
- Center for Oral history 2011. *How to do Oral History*. University of Hawai'i at Mānoa.
- Cheng M. 2012. *Na Puka Kula: Hawaiian Immersion Graduates* in *Honolulu Magazine*. Marzo 2012.
- Clark H. P. 2011. *Ka Muhe'e, He I'a Hololua: Kanaka Maoli art and the challenge of the global market* in *Globalization and Contemporary Art*.
- Clifford J. 1999 [1997]. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford J. e Marcus G. E. 1998 [1986]. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*. Roma, Meltemi.
- Codrington R. H. 1957 [1891]. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*. New Haven, Human Relations Area Files Press.
- Damon E. M. 2017. *The stone Church at Kawaiaha'o 1820-1944*. Honolulu, Trustees of Kawaiaha'o Church.
- Douglas M. 2002 [1966]. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Milton Park, Routledge.
- Durkheim É. 1965 [1915]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, Free Press.
- Finney B. 1994. *Voyage of Rediscovery: A Cultural Odyssey through Polynesia*. Berkeley, University of California Press.

- Finney 2003. *Sailing in the Wake of the Ancestors: Reviving Polynesian Voyaging*. Honolulu, Bishop Museum Press.
- Firth R. 1940. *The analysis of mana: An empirical approach* in *Journal of the Polynesian Society* 49. Auckland.
- Golub A. 2014. *The history of mana: How an austronesian concept became a video game mechanic* in *The Appendix 2* (2): 27-37.
- Goodell L. 1989. *Polynesian Voyaging Society: Introduction* in *A Guide to the Archives of the Polynesian Voyaging Society and Voyages of the Hōkūle‘a*. Honolulu, The Kamehameha Schools.
- Graham G. 2003. *Tribe starts immersion school* in *Tulsa World*.
- Hubert 1902-03. *Esquisse d'une théorie générale de la magie* in *L'Année Sociologique* 7: 1–146.
- Kamakau S. M. 1961. *Ruling Chiefs of Hawaii*. Honolulu, Kamehameha School Press.
- Kamahele M. 1992. *Hula as resistance* in *Forward Motion*. Vol. II:3, 40-46. Honolulu.
- Kamana'opono M. C. e altri 2017. *Mana Lāhui Kānaka: Mai nā kūpuna kahiko mai a hiki i kēia wā*. Honolulu, Office of Hawaiian Affairs.
- Kame'eleihiva L. 1992. *Native Land and Foreign Desires: Pehea La E Pono Ai?*. Honolulu, Bishop Museum Press.
- Kame'eleihiva L. 1995. *A Synopsis of traditional Hawaiian Culture, the events leading to the 1887 Bayonet Constitution and the Overthrow of the Hawaiian Government*.
- Kame'eleihiwa L. 1999. *Nā Wahine Kapu: Divine Hawaiian Women*. Honolulu, 'Ai Pōhaku Press.
- Kanahele P. K. 2001. *The History of Hula* in *Holo Mai Pele*.
- Kauraka K. 1991. *Thinking about Cook Islands Native Religion* in *Pacific Arts* No. 4, Luglio 1991.
- Keesing R. 1984. *Rethinking 'mana'* in *Journal of Anthropological Research* 40(1): 137–56.
- Kirch P. V. (con Sahlins M.) 1994. *Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii, Volume 1: Historical Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kirsch S. 2018. *Engaged Anthropology. Politics Beyond the Text*. Oakland, University of California Press.
- Lenker A. e Rhodes N. 2007. *Foreign Language Immersion Programs* in *CALdigest* Febbraio 2007. Washington.
- Long M. F. 1954. *The Secret Science Behind Miracles*. Santa Monica, DeVorss.
- Marshall W. E. 2011. *Potent Mana: Lessons in Healing and Power*. Albany, State University of New York Press.
- Mawyer A. 2016. *The State of Mana, the Mana of the State* in Tengan e Tomlinson 2016.
- McBride L. R. 1983. *The kahuna: versatile mystics of old Hawaii*. Hilo, Petroglyph Press.

- Nakuina E. M. 1907 [1883]. *Kahalaopuna, Princess of Mānoa* in Thrum T. G. *Hawaiian Folk Tales*. Chicago, A. C. McClurg & Co.
- Obeyesekere G. 1992. *The Apotheosis Of Captain Cook: European Mythmaking In The Pacific*. Princeton, Princeton University Press.
- Pao C. F. K. 2014. *Ākua* in Gunn M. *Atua: Sacred Gods from Polynesia*. Canberra, National Gallery of Australia.
- Pukui M. K. 1983. *‘Ōlelo No‘eau: Hawaiian Proverbs & Poetical Sayings*. Honolulu, Bishop Museum Press.
- Reyhner J. 2005. *Cultural Rights, Language Revival, and Individual Healing in Language Learner*, Novembre/Dicembre 2005.
- Rumsey A. 2016. *Mana, Power and ‘Pawa’ in the Pacific and Beyond* in Tengan e Tomlinson 2016.
- Sahlins M. 2016 [1985]. *Isole di Storia. Società e mito nei mari del Sud*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Sahlins M. 1995. *How “Natives” Think. About Captain Cook, for example*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Sahlins M. 2023 [2022]. *La nuova scienza dell’universo incantato. Un’antropologia dell’umanità (quasi tutta)*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Salazar I. C. 2017. *A Fictive Kinship: Making “Modernity,” “Ancient Hawaiians,” and the Telescopes on Mauna Kea* in *Native American and Indigenous Studies* Vol. 4, No. 2 (2017), pp. 1-30. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Shore B. 1989. *Mana and tapu. Developments in Polynesian Ethnology*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Silva N. K. 1998. *The 1897 Petitions Protesting Annexation*
- Silva N. K. 2004. *Aloha Betrayed: Native Hawaiian Resistance to American Colonialism*. Durham, Duke University Press.
- Silva N. K. 2016. *Mana Hawai‘i: An Examination of Political Uses of the Word Mana in Hawaiian* in Tengan e Tomlinson 2016.
- Simon L. 2012. *Becoming Word* in *Hana Hou: The Magazine of Hawaiian Airlines* vol. 15, no. 1.
- Smith L. T. 2021. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*. London, Zed Books.
- Strathern M. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- Tengan T. K. P. 2008. *Native Men Remade: Gender and Nation in Contemporary Hawai‘i*. Durham, Duke University Press.

- Tengan T. K. P. e altri 2010. *Genealogies: Articulating Indigenous Anthropology in/of Oceania in Pacific Studies: A Multidisciplinary Journal* Vol. 33 Nos 2/3.
- Tengan T. K. P. 2016. *The Mana of Kū: Indigenous Nationhood, Masculinity and Authority in Hawai'i* in Tengan e Tomlinson 2016.
- Tengan T. K. P. e Tomlinson M. 2016. *New Mana. Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*. Canberra, ANU Press.
- Thompson N. 2006 [1996]. *Reflections on Mau Piailug: Master Navigator, Master Teacher in Ku Holo Mau: 2007 Voyage to Micronesia for Mau Piailug*. Polynesian Voyaging Society.
- Tomlinson M. 2006. *Reteorizing Mana: Bible Translations and Discourse of Loss in Fiji in Oceania* 76, 2006.
- Trask H.-K. 1999. *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawai'i*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Valeri V. 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in ancient Hawai'i*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Westervelt W. D. 1915. *Legends of gods and ghosts (Hawaiian mythology)*. Boston, Press of Geo. H. Ellis co.
- Yu L. A. 2018. *The cost of Climate Change in Hawaii* in *HawaiiBusiness*, 2018-09.

Sitografia

anthropology.manoa.hawaii.edu
 archive.hokulea.org
 merriemonarch.com
 nupepa.org

Materiali audiovisivi

- Nā Maka o ka 'Āina (diretto da) e 'Aha Punana Leo (prodotto da) 1996. *E Ola Ka 'Ōlelo Hawai'i*.
- Lander J., Puhipau e Nā Maka o ka 'Āina (prodotto e diretto da) 2005. *Mauna Kea: Temple under siege*.
- Estus B. e Low S. (diretto da) 1983. *The Navigators: Pathfinders of the Pacific*.
- Wairere Iti T. 2015. *Mana: the power in knowing who you are*. Auckland.