

RECENSIONI



C. Carbone, *Voci indigene e saperi sovversivi. Le donne Māori innovano le conoscenze*, Milano, Mimesis Edizioni, 2021, 146 pp., ISBN 9788857578613.

Voci indigene e saperi sovversivi (Milano: Mimesis 2021) è la monografia di Chiara Carbone ambientata in Aotearoa/Nuova Zelanda, grande isola dell'Oceano Pacifico Meridionale che coincide con la punta Sud Ovest del "triangolo polinesiano". Quest'area geografico-culturale, delimitata a Nord dalle isole Hawai'i e a Sud Est da Rapa Nui (l'Isola di Pasqua), è attraversata da un diffuso immaginario d'identità condivise che avvicina le isole e accomuna le pratiche dei suoi abitanti (Aria 2007: 181; Buck 1938).

Il libro è il risultato del cammino cominciato da Carbone nel 2005, quando raggiunse per la prima volta la Nuova Zelanda nell'ambito di una ricerca di sociologia focalizzata sul movimento di rivitalizzazione dell'arte della tessitura portato avanti da alcune donne māori. A seguito di tale esperienza, a partire dal 2015 il suo interesse si è spostato sulle azioni intellettuali delle donne māori per approfondire le modalità da loro adottate per legittimarsi nella sfera pubblica, generando processi di mutamento nei contesti locali.

Sin dal primo capitolo l'autrice sottolinea l'importanza di «prendere sul serio» (MacClancy 2019) le teorie e le metodologie indigene nelle scienze sociali, ancora oggi troppo spesso escluse dalle istituzioni accademiche occidentali perché giudicate a-scientifiche o parziali. Carbone sottolinea in primo luogo lo squilibrio di potere che separa il Nord e il Sud del mondo nel processo di produzione della conoscenza e posiziona il suo lavoro all'interno della *Southern Theory* esposta per prima dalla sociologa australiana Raewyn Connell (2007), e rielaborata successivamente da altre studiose/i (Comaroff & Comaroff 2012; Mignolo 2011; Corradi 2014)¹.

L'argomento centrale del testo emerge nel secondo capitolo e prende il nome di "mana wahine", un'espressione in *reo māori* traducibile letteralmente con «prestigio sociale delle donne». Il "mana wahine" è un movimento che

¹ L'espressione *Southern Theory* viene spesso impiegata per identificare i discorsi che mettono in discussione l'universalismo nel campo delle teorie sociali. Criticando in primo luogo il predominio delle categorie occidentali, la *Southern Theory* fa affidamento ai pensatori non occidentali provenienti dal Sud del mondo. Tra gli altri, si fa qui riferimento ai lavori di Raewyn Connell (2007) in Australia; ai contributi di Jean e John Comaroff in Sud Africa (2012), discussi anche dai membri del Johannesburg Workshop on Theory and Criticism basati allo Wits Institute for Social and Economic Research (WISER); infine ai pensatori 'americanisti' come Boaventura de Sousa Santos (2014).

può essere descritto come “femminismo indigeno”, anche se tale definizione riassume soltanto in parte le sue articolazioni di significato, come dimostrano le ostilità locali a questo genere di etichetta-ombrello, ritenuta non appropriata perché culturalmente e storicamente determinata in Occidente. Analizzando le formule impiegate dalle donne del “mana wahine”, Carbone esamina il percorso di quella che – prendendo a prestito il lessico di Michel de Certeau – potrebbe essere interpretata come la loro “presa della parola” (1994). Tra le molte proposte di definizione, quella di Naomi Simmonds (2011) chiarifica la nozione in modo preciso. La geografa māori sostiene che il “mana wahine” sia un approccio teoretico e metodologico volto a rappresentare e a valorizzare l’intersezione tra essere māori ed essere donne. In questo senso, lo spazio del “mana wahine” si costruisce sempre in relazione agli uomini e alle tribù māori, così come agli uomini e alle donne *pākeā* (occidentali, non-māori). Esso è dunque un concetto multirelazionale che include altre forme di «prestigio» (“mana”): il “mana” che esprime il legame con gli dèi māori, quello che simboleggia il legame con gli antenati e che rappresenta la relazione genealogica, e infine quello che incarna il legame della tribù con la società. Tutte queste tipologie di “mana” convergono e confluiscono nel “mana wahine” rendendolo al contempo un movimento e una teoria che mette al centro il “mana” delle donne māori (passate, presenti, future).

Nel terzo capitolo il focus si sposta sulla nascita e sullo sviluppo della “Kaupapa māori” e sul bisogno espresso dalla popolazione māori di organizzare un sistema di pensiero diverso da quello strutturato dalle categorie occidentali; un sistema che ha come obiettivo l’autodeterminazione delle tribù māori, e che pertanto deve essere elaborato «dai māori, per i māori, con i māori». Questa epistemologia indigena racchiude una serie di elementi quali il principio di riconoscimento d’identità culturale, il principio di autodeterminazione, l’incorporazione della pedagogia indigena nel sistema educativo istituzionale e l’integrazione di una visione collettiva del Noi, piuttosto che dell’Io.

L’Autrice ha costruito la sua ricerca come un processo relazionale in cui confrontarsi e scontrarsi con le interlocutrici, in gran parte esponenti dell’élite intellettuale indigena, e dove è costantemente necessario negoziare il proprio status di donna e di ricercatrice *pākeā*. Per questo motivo, nel quarto (e ultimo) capitolo Carbone adotta e nello stesso tempo invita i suoi lettori a eseguire «esercizi di decolonialità» (Carbone 2021: 103); un compito in primo luogo politico che consiste nel mantenere sempre

alto il grado di autoriflessività riguardo ai privilegi storicizzati del ricercatore. Così facendo, l'autrice restituisce una ricca fotografia del gioco di sguardi che costantemente attraversa e connota le relazioni "sul campo", in modo significativo nei contesti post-coloniali. Consapevole del fatto che decolonizzare l'antropologia significa in primo luogo ripensare le epistemologie, *Voci indigene e saperi sovversivi* rappresenta un esempio rilevante d'indagine e di valorizzazione di un "altro" modo di conoscere ed esperire il mondo. In effetti, le questioni che Carbone (si) pone nel libro, mi è sembrato riecheggiassero le domande rivolte trent'anni fa da Faye Harrison ai suoi lettori. All'epoca, l'antropologa statunitense si chiedeva se «an authentic anthropology» potesse emergere dalla tradizione critica intellettuale e dalle lotte contro-egemoniche delle popolazioni del Terzo Mondo e se un «genuino studio dell'essere umano» potesse realizzarsi dai dialoghi, dai dibattiti e dalla riconciliazione tra gli intellettuali «non occidentali e occidentali» (Harrison 1991: 1). Come si evince dalla variegata serie *Decolonizing Anthropology* edita da Carole McGranah e Uzma Z. Rizvi sul blog *Savage Minds. Notes and Queries in Anthropology* (2016), negli ultimi trent'anni le risposte alle domande sollevate da Harrison hanno animato la cosiddetta "decolonial turn" dell'antropologia; tali repliche sono state diversificate, ma tutte condividono l'idea di un progetto per ripensare radicalmente le epistemologie, le metodologie, le comunità e i "political commitments" della ricerca antropologica. Il lavoro di Carbone s'iscrive nel solco di questo ripensamento; non è un caso infatti che una delle opere fondative di tale "svolta decoloniale" sia il libro di metodologia māori *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* di Linda Tuhiwai Smith (1999), docente di "Indigenous Education" alla University of Waikato di Hamilton. Quest'opera indica da più di vent'anni la strada da percorrere nel processo di negoziazione che caratterizza le relazioni tra intellettuali indigeni e ricercatori stranieri in Nuova Zelanda. Leggere *Voci indigene e saperi sovversivi* consente di ripercorrere le tappe più significative del contributo di Smith e di scorgere alcuni collegamenti alla luce della letteratura antropologica oceanista.

La sociologa italiana analizza le tre principali possibilità di collaborazione e d'interazione tra ricercatori māori e pākeā, presentate in *Decolonizing methodologies* come pratiche intellettuali culturalmente e storicamente determinate. Nella prima Smith suggerisce di evitare che gli studiosi occidentali si occupino di "māori studies". A tal riguardo, l'indicazione della studiosa māori ricorda le posizioni dell'antropologo cingalese Ganathan

Obeyesekere, che aveva duramente contestato la legittimità delle ricerche del collega statunitense Marshall Sahlins sull'episodio dell'omicidio di James Cook. Come ha sottolineato Pier Paolo Viazzo, la controversia sulla morte del Capitano Cook testimonia l'esistenza del problema dell'autorità delle ricerche etnografiche e «si inserisce in un vasto processo di 'riappropriazione' del passato da parte dei popoli che così a lungo sono stati considerati senza storia» (Viazzo 2009: 173-174). Rimproverando a Sahlins di ergersi indebitamente a «interprete e portavoce» della cultura hawaiana, Obeyesekere enfatizza «l'autorità che spetta all'indigeno come portatore di una particolare cultura e come erede e continuatore di una particolare storia» (*Ibidem*).

La seconda possibilità formulata da Smith ammette l'eventualità di un percorso di "personal development" nel quale il ricercatore pākeā familiarizza con la lingua māori e partecipa alle cerimonie indigene locali. In questo caso il modello di Smith prevede l'ipotesi di una collaborazione scientifica, che resta però comunque soggetta alla terza possibilità di interazione tra intellettuali indigeni e stranieri, secondo la quale il ricercatore pākeā che intende occuparsi di "māori studies" deve obbligatoriamente trovare un *supervisor* māori che vigili sul suo operato.

Da queste premesse emergono a parer mio le «frizioni» (Tsing 2004) alle quali si espone l'etnografia e la ricerca antropologica in Nuova Zelanda, in modo differente da altri paesi ancora in via di decolonizzazione situati nell'Oceano Pacifico (o – come sostiene l'Autrice – nel "Sud" del mondo). Tali frizioni sono affrontate anche nel libro di Carbone, che tratta il processo di cristallizzazione e radicalizzazione del modello teorizzato da Smith e le sue conseguenti chiusure identitarie, come ostacoli per una ricerca sociologica ed etnografica determinata a mettere in luce le complessità e andare oltre le rappresentazioni essenzializzate. D'altro canto, è necessario tenere in considerazione che a partire dagli anni Novanta l'antropologia dell'Oceania ha saputo riconoscere anche le trasformazioni creative delle culture native, i fenomeni di domesticazione e di risignificazione del passato (precoloniale e coloniale) (Sahlins 1985) come altri processi di modernizzazione che hanno interessato le popolazioni che abitano le isole dell'Oceano Pacifico (Thomas 1991; Dening 1980; Hau'ofa 1994; Tjibaou 1996). Grazie a questi autori è stato infatti possibile «individuare uno spazio alternativo alla rigida dicotomia tra assoggettamento e resistenza» (Favole, Aria & Paini 2016, p. 13) per mettere in evidenza i continui scambi, i perpetui antagonismi e le articolazioni tra il potere

egemonico occidentale e i subalterni indigeni (per “oceanizzare” Antonio Gramsci), «nonché le capacità delle culture locali di pensare e piegare gli elementi provenienti dall'esterno a partire da istituzioni tradizionali dinamiche» (*Ibidem*). Alla luce di tali contributi, la comparazione del contesto descritto da Carbone con le isole “francofone” dell'Oceano Pacifico (Kanak Nuova-Caledonia, Polinesia francese), pone interessanti interrogativi sui due principali sistemi coloniali attuati nella regione – quello britannico della *indirect rule* e quello francese dell'assimilazione –, svelando le specificità delle loro eredità nel più ampio contesto oceaniano. Da simile confronto emergono le differenze tra le “politiche dell'identità” espresse da un'epistemologia come la Kaupapa, elaborata «dai māori, per i māori, con i māori», e le “politiche della condivisione” portate avanti da alcuni protagonisti kanak del Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou in Nuova Caledonia, attraverso la visione degli «oggetti ambasciatori»² (Paini & Aria 2014). Proseguendo con il lessico di Tjibaou (1996), per familiarizzare con le articolate “politiche delle relazioni” promosse dagli indigeni del Pacifico nel rapportarsi con il sapere occidentale è necessario fare affidamento all'analisi delle dinamiche storiche di lunga durata. Esse influenzano e determinano le scelte compiute nel tempo presente anche per quel che riguarda i processi indigeni di costruzione della conoscenza, orientando la loro negoziazione con le categorie del sapere occidentale.

In conclusione, il libro di Carbone può essere incluso nel solco dei lavori di sociologia della scienza “alla Bourdieu” (Bourdieu 2003) perché le donne da lei frequentate abitano e agiscono principalmente nelle istituzioni, soprattutto nelle facoltà accademiche. Le stesse donne che negli anni Ottanta erano state protagoniste della trasformazione del sistema educativo in Nuova Zelanda sono progressivamente diventate le insegnanti delle università più importanti del paese, come la Auckland University e la Victoria University of Wellington. Negli ultimi trent'anni dunque, le portavoce protagoniste del “mana wahine” si sono trovate a confrontarsi con le loro colleghe pākeā e a partire dagli anni Novanta hanno sviluppato la “Kaupapa māori”, una vera e propria epistemologia māori, un modo di

² La visione degli «oggetti ambasciatori» kanak, dalla quale prende le mosse il volume di Paini e Aria (2014), è una prospettiva museale che immagina gli oggetti del passato custoditi nei musei occidentali non soltanto come i segni inequivocabili di un'appartenenza identitaria da valorizzare o da rivendicare attraverso le politiche della *repatriation*, ma anche come messaggeri di altre narrazioni. Essi possono infatti raccontare frammenti dell'articolato incontro/scontro tra europei e popolazioni locali.

costruire e strutturare il sapere indigeno che deriva dal confronto-scontro con la tradizione di ricerca occidentale e che gradualmente è diventato «uno strumento di rivendicazione e una pratica intellettuale con la quale sovvertire i ruoli di genere, intrisi ancora di colonialità e patriarcato» (Carbone 2021: 16; Mikaere 2003).

Le voci raccolte da Carbone assumono così la forma di «saperi sovversivi» proprio perché dimostrano il lavoro di «innovazione della conoscenza» condotto dalla studiosa insieme con le donne māori, dove la preposizione “con” indica un’azione che si compie insieme, una pratica di natura relazionale, come le pratiche intellettuali analizzate nel testo.

Bibliografia

- Aria, M. 2007. *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*. Pisa: Pacini.
- Bourdieu, P. 2003. *Il mestiere dello scienziato. Corso al College de France 2000-2001*. Milano: Feltrinelli.
- Buck, P. 1938. *The Vikings of the Sunrise*. New York – Sidney: Frederick A. Stokes Co.
- Carbone, C. 2021. *Voci indigene e saperi sovversivi*. Mimesis: Milano.
- Connell, R. 2007. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Sydney: A&U Academic.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 2012. *Theory from the South. Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. London: Routledge.
- Corradi, L. 2014. *Il silenzio della terra. Sociologia Postcoloniale, realtà aborigene e l'importanza del luogo*. Milano: Mimesis.
- de Certeau, M. 1994. *La prise de parole, et autres écrits politiques*. Paris: Seuil.
- de Sousa Santos, B. 2014. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. London: Routledge.
- Denning, G. 1980. *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land Marquesas 1774-1880*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Favole, A., Aria, M. & A. Painsi, 2016. Introduzione. L'oceano italiana: un'antropologia in movimento. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 2: 7-25.
- Harrison, F.V. 1991. *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Arlington: American Anthropological Association.
- Hau'ofa, E. 1994. Our Sea of Islands. *The Contemporary Pacific*, 6, 1: 147-161.
- Koensler A., Rossi A. & S. Boni 2020. *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi*. Milano: Meltemi.
- MacClancy, J. 2019. Taking People Seriously. An introduction to 'Exotic No More: Anthropology on the Front-Lines', in *Exotic No More: Anthropology on the Front-Lines*, ed. by J. MacClancy, pp.1-14. Chicago: University of Chicago Press.

- McGranah C. & Z. Uzma, Decolonizing Anthropology, *Savage Minds*, <https://savage-minds.org/2016/04/19/decolonizing-anthropology/?fbclid=IwAR0QJImYOxo-IenYH4IEkgeCceliB0x-3C77Fx5Y6DmgIVHmFi46RpoJed64> [19/04/2016].
- Mignolo, W.D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mikaere, A. 2003. *The Balance Destroyed: Consequences for Māori women of the Colonisation of Tikanga Māori*. Auckland: The International Research Institute for Māori and Indigenous Education.
- Paini A. & M. Aria (a cura di) 2014. *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*. Pisa: Pacini.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Simmonds, N. 2011. Mana Wahine: Decolonizing Politics. *Women's Studies Journal*, 25, 2: 11-25.
- Smith, L.T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous peoples*. Dunedin: University of Otago Press.
- Thomas, N. 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tsing, A.L. 2004. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tjibaou, J.M. 1996, *La présence kanak*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Viazzo, P.P. 2009. *Introduzione all'antropologia storica*. Bari: Laterza.

FRANCESCO LATTANZI
"Sapienza" – Università di Roma