Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
DIPARTIMENTO DI STUDI LINGUISTICI E CULTURALI

Corso di Laurea Magistrale in
Antropologia e Storia del Mondo Contemporaneo

Il tatuaggio a Tahiti: una riscoperta identitaria tra lotta anticoloniale e globalizzazione

Prova finale di:
Andrea Scaglietti

Relatore:
Prof. Stefano Boni

Correlatrice:
Prof.ssa Deborah Paci

Anno Accademico 2024-2025

Indice

Introduzione 1

Aspetti metodologici 7

Quadro teorico di riferimento 7

Contesto della ricerca 11

Capitolo 1
Stupore e meraviglia nello sguardo dei navigatori europei 16

1.1 Il marchio dell'infamia 17

1.2 "Alterità" incarnata 19

1.3 Significati e ritualità nel pacifico 22

1.4 I viaggi della *Nadezhda* e della *Neva* 36

1.5 Tahiti: dal "*tātau*" al "*tattoo"* 45

1.6 Corpi avvolti 48

Capitolo 2
***Tātau*: il tatuaggio tra moralismo missionario, retorica coloniale e rivendicazioni identitarie** 54

2.1 Evangelizzare i corpi: missionari a Tahiti 54

2.2 Pratiche pagane 57

2.3 Tra protezione e oppressione: la Francia nel Pacifico 61

2.4 Pratiche incivili 63

2.5 La Polinesia ai polinesiani 67

Capitolo 3
Identità in transito: la riappropriazione culturale *mā'ohi* tra memoria e rinascita 70

3.1 Cultura, identità, identità culturale 70

3.2 Identità liminari 74

3.3 *Ariipaea vahine* – La regina Ariipaea 78

3.4 *Ta'ata Tahiti, ta'ata mā'ohi* – Uomo di Tahiti, uomo *mā'ohi* 79

3.5 *Te ho'e fa'a tupuna* – Un'antica tradizione 81

3.6 Tavana Salmon, Raymond Graffe 82

Capitolo 4
Voci da Tahiti 92
4.1 Un unico gesto, molteplici significati 92
4.2 Identità condivisa, percorsi individuali: il tatuaggio oggi a Tahiti 94
4.3 L'eredità dei missionari 100
4.4 Oltre la superficie: il *tātau* tra estetica e consapevolezza 109
4.5 Tutelare una tradizione, nella continuità o nel cambiamento? 115

Capitolo 5
Il corpo come campo di battaglia 133
5.1 Resistenza e potere: evangelizzazione e colonizzazione 133
5.2 Resistenza e potere: dal locale al globale 139

Conclusioni 149

Bibliografia 153

Appendice 1. Riferimenti iconografici 163

Appendice 2. Glossario 168

Appendice 3. Codice Pomare 1819 171

Appendice 4. Codice Huanine 1822 196

Appendice 5. Codice Tamatoa 218

Appendice 6. Miti e leggende 232
The trance of Arii-paea-vahine 232
Versione alternativa della leggenda della creazione del mondo 235

Appendice 7. Trascrizioni delle interviste 240

Abstract

Negli ultimi decenni il tatuaggio ha acquisito crescente visibilità in molte società contemporanee, affermandosi come pratica espressiva legata alla costruzione dell'identità, all'appartenenza a gruppi specifici e alla volontà di conferire valore simbolico a esperienze personali significative. Questa rapida diffusione, favorita anche da dinamiche globali, ha spesso ridefinito il tatuaggio come elemento estetico condiviso, separato dai contesti culturali che ne hanno originariamente determinato il significato.
La domanda centrale di questa ricerca è se, a Tahiti, una pratica riconosciuta come centrale per l'identità culturale abbia conservato la propria valenza simbolica originaria o se, invece, si sia piegata alle logiche uniformanti osservate altrove.
Il percorso di analisi inizia con un quadro comparativo delle pratiche di tatuaggio e marcatura corporea nel Pacifico e delle prime percezioni europee, ricostruite attraverso diari di bordo, relazioni scientifiche e documentazione d'epoca in epoca precoloniale, evidenziando come tali osservazioni fossero mediate da una prospettiva eurocentrica. Da questo punto di partenza, lo sguardo si sposta sulla storia di Tahiti, soffermandosi su come evangelizzazione e colonialismo abbiano progressivamente marginalizzato le pratiche di tatuaggio tradizionali e inciso sulla costruzione dell'identità culturale dell'isola. Un processo di acculturazione proseguito almeno sino al secondo dopoguerra, quando, in coincidenza con la decolonizzazione in corso, emersero processi di riappropriazione culturale e presero forma nuove strategie attraverso cui diversi interpreti delle istanze identitarie cercarono di conciliare tradizione, religione cristiana e modernità globale. Su questo sfondo si innesta una valutazione sincronica del tatuaggio nel contesto contemporaneo, basata su prospettive diverse, raccolte anche tramite interviste: quelle di chi vive direttamente la pratica, di chi la studia e di chi la osserva dall'esterno. L'analisi si conclude riflettendo sul tatuaggio come pratica simbolica di resistenza, capace di mantenere e trasmettere valori e significati originari anche di fronte ai processi di acculturazione e omologazione.
Nel complesso, la tesi vuole dimostrare come il tatuaggio *mā'ohi* continui a essere uno strumento potente per l'articolazione di identità, memoria e appartenenza, pur confrontandosi con le trasformazioni imposte dalle dinamiche interne alla società tahitiana, dai contatti interculturali e dalla globalizzazione.

In recent decades, tattooing has gained increasing visibility in many contemporary societies, establishing itself as an expressive practice linked to identity construction, group belonging, and the attribution of symbolic value to significant personal experiences. This rapid diffusion, also driven by global dynamics, as often redefined tattooing as a shared aesthetic element, detached from the cultural contexts that originally shaped its meanings.
The central question of this research is whether, in Tahiti, a practice recognized as central to cultural identity has preserved its original symbolic significance or whether it has instead conformed to the homogenizing logics observed elsewhere.
The analysis begins with a comparative overview of tattooing and body-marking practices in the Pacific and of early European perceptions, reconstructed through ship logs, scientific reports, and historical documentation from the precolonial period, highlighting how these observations were mediated by a Eurocentric perspective. From this starting point, the focus shifts to the history of

Tahiti, examining how evangelization and colonialism progressively marginalized traditional tattooing practices and affected the construction of the island's cultural identity. This process of acculturation continued at least until the post–Second World War period, when, alongside ongoing decolonization, processes of cultural reappropriation emerged and new strategies took shape through which different interpreters of identity-related claims sought to reconcile tradition, Christianity, and global modernity.

Against this backdrop, the study introduces a synchronic assessment of tattooing in the contemporary context, based on diverse perspectives gathered also through interviews: those of practitioners, scholars, and external observers. The analysis concludes by reflecting on tattooing as a symbolic practice of resistance, capable of preserving and transmitting original values and meanings even in the face of acculturation and homogenization processes.

Overall, the thesis aims to demonstrate that mā'ohi tattooing continues to represent a powerful tool for articulating identity, memory, and belonging, while simultaneously confronting transformations imposed by internal dynamics within Tahitian society, intercultural encounters, and globalization.

Introduzione

Situata nel cuore del cosiddetto *triangolo polinesiano* (fig. 1) l'ampia area del Pacifico delimitata da Hawai'i, Aotearoa (Nuova Zelanda) e Rapa Nui (Isola di Pasqua), Tahiti (fig. 2) rappresenta il centro geografico e simbolico della Polinesia Francese. Con una superficie di 1.042 km² è l'isola principale di un insieme di 118 isole e atolli, suddivisi in cinque arcipelaghi che comprendono le Isole della Società, le Australi, le Marchesi, le Tuamotu e le Gambier. Dalla metà del XIX secolo, l'arcipelago è politicamente dipendente dalla Francia, di cui oggi costituisce un territorio d'oltremare.

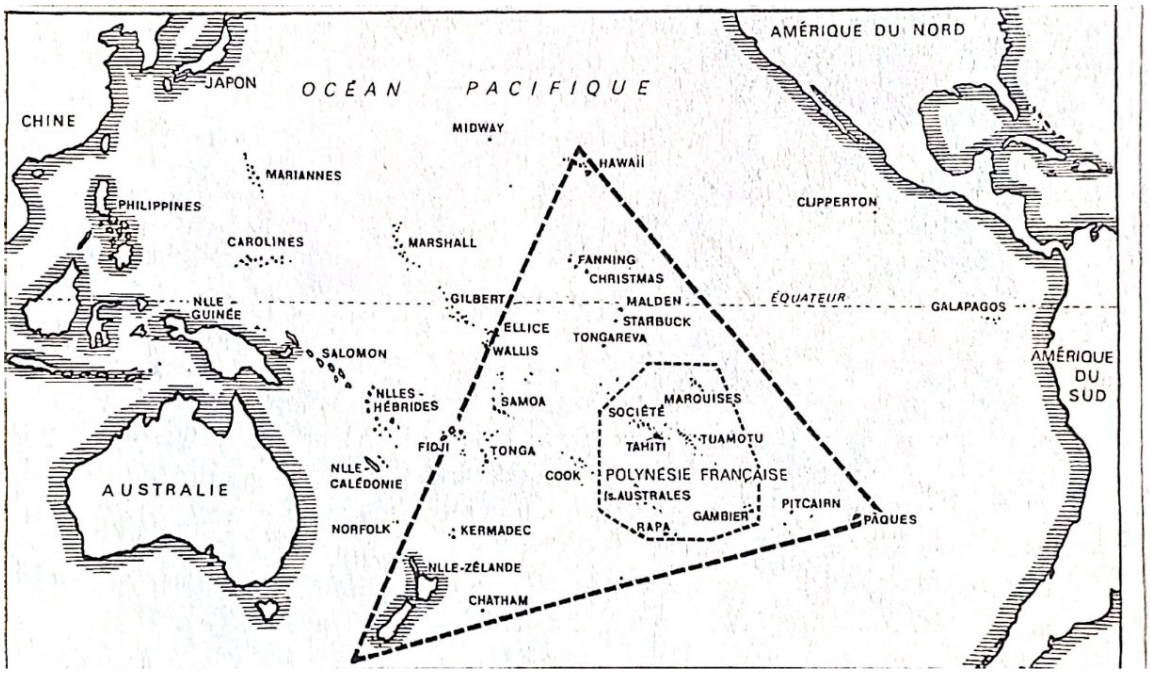


Figura 1. *Triangolo polinesiano. (Aria 2007: 13; fonte originale non indicata).*

L'origine degli attuali polinesiani viene generalmente ricondotta a popolazioni del Sud-Est asiatico dotate di avanzate capacità di navigazione, che a partire dal 1550 a.C., si dispersero nel Pacifico fino a raggiungere Tahiti intorno al 300 a.C. Questa teoria è stata recentemente confermata dall'analisi di campioni di *DNA*, nonostante il romantico tentativo dell'esploratore norvegese Thor Heyerdahl[1] che, nel 1947, cercò di dimostrare come la colonizzazione della Polinesia fosse avvenuta in epoca precolombiana da popolazioni originarie del Sud-America (Heyardahl, 2013).

[1] Nel 1947 Thor Heyerdahl organizzò una spedizione il cui scopo era dimostrare una diversa origine dei popoli polinesiani. Utilizzando materiali come legno di balsa, bambù, canapa e tecniche costruttive elementari venne approntata una zattera ribattezzata *Kon-tiki*. Salpati da Callao in Perù il 28 aprile, Heyerdahl e gli altri cinque membri dell'equipaggio, dopo 101 giorni di navigazione approdarono, contro ogni aspettativa, sull'atollo disabitato di Raroia in Polinesia Francese.

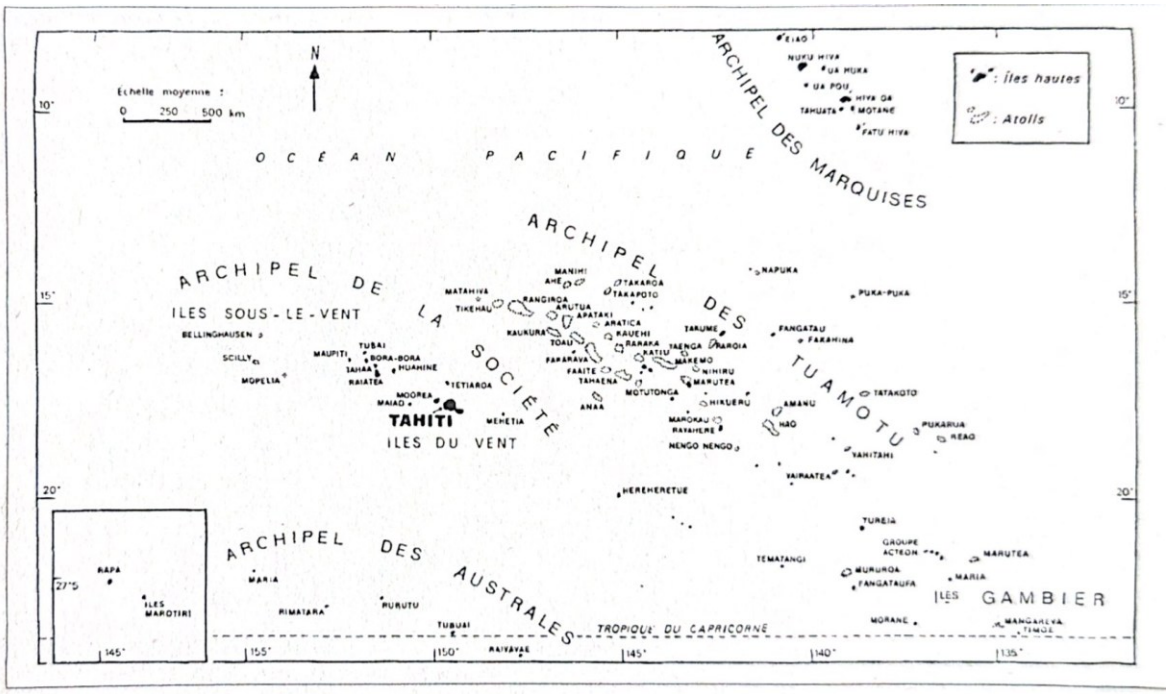


Figura 2. *Tahiti e le Isole della Società. (Aria 2007: 15; fonte originale non indicata).*

I primi, sporadici, contatti con gli europei avvennero nel XVII secolo dopo che il navigatore portoghese Ferdinando Magellano nel 1520 aveva trovato ed attraversato il passaggio che oggi reca il suo nome aprendo la rotta che conduce all'Oceano Pacifico. Le successive spedizioni spagnole[2], molte delle quali mal organizzate, si rivelarono fallimentari e si limitarono solamente a lambire Tahiti. Fu, però, nel Settecento, quando ai navigatori portoghesi e spagnoli si sostituirono quelli inglesi e francesi, che iniziò una sistematica esplorazione del Pacifico. Le nuove potenze europee avevano compreso l'importanza strategica di un'approfondita conoscenza scientifica del globo terrestre (Castellani, 2014), tanto che furono organizzate numerose spedizioni volte a circumnavigare la Terra e a mapparne le regioni ancora ignote, con l'intento di aprire nuove rotte commerciali.
Il primo equipaggio ad avvistare e a sbarcare a Tahiti, nel giugno del 1767, fu quello della fregata inglese *HMS Dolphin* al comando di Samuel Wallis, che, superata con la forza la resistenza iniziale degli abitanti, riuscì successivamente a instaurare relazioni più pacifiche prima di lasciare l'isola.
Le informazioni raccolte durante i viaggi della *Dolphin* si riveleranno molto preziose per la successiva spedizione di James Cook che, a bordo della *Endeavour* approderà a Tahiti nel 1769 nel primo di tre viaggi di enorme portata scientifica che il navigatore inglese compirà nel Pacifico (Douglas, 2005: 33-52).
Chi, però, contribuì maggiormente a mitizzare Tahiti e a diffonderne il fascino esotico in Europa fu il nobile e navigatore francese Luis-Antoine de Bougainville. Quest'ultimo, approdato sull'isola nell'aprile del 1768 soltanto qualche mese prima di Cook, si convinse ben presto di aver raggiunto l'Eden, un paradiso in terra paragonabile a Citera, l'isola greca sacra a Afrodite dove, narra il mito, la dea era emersa dalle acque (Aria, 2007: 24-25) . D'altronde le parole usate dallo stesso Bougainville per annotare il primo incontro con i tahitiani non ne nascondevano l'entusiasmo:

[2] A differenza della colonizzazione delle Filippine l'espansione dell'impero coloniale spagnolo nel resto del pacifico fu infruttuosa. Le spedizioni del 1595 di Álvaro de Mendaña e del 1605 di Pedro Fernandes de Queirós non portarono a nessuna scoperta di particolare rilievo e, nonostante i primi contatti cordiali, i tentativi di convertire al Cristianesimo le popolazioni locali le inimicò velocemente.

> "A mano a mano che ci eravamo avvicinati a terra, gli isolani avevano circondato le navi…Le piroghe erano strapiene di donne, che per l'attrattiva del viso non sono da meno della maggior parte delle Europee e che per la bellezza del corpo potrebbero gareggiare con tutte con successo" (Bougainville, 2024: 81)

Sicuramente il ricordo dei precedenti scontri con l'equipaggio di Wallis era ancora ben presente nelle menti degli indigeni e li aveva ben predisposti ad accogliere i nuovi visitatori.
Quello che veniva descritto dall'esploratore francese era un mondo vergine, intatto, dove l'amore era libero e lo si poteva vivere senza limitazioni morali, paragonabile solamente al giardino dell'Eden, un luogo dove l'uomo poteva ancora vivere secondo la sua natura più autentica senza padroni o restrizioni. Era forse quello il luogo dove poteva prendere forma quello "stato di natura" [3] dell'uomo teorizzato negli stessi anni da Rousseau (1755)? Ovvero quella condizione di felicità, innocenza e uguaglianza originaria del genere umano, una condizione dalla quale, secondo il filosofo ginevrino, la società europea dell'epoca si era oramai irrimediabilmente allontanata (Castellani, 2014).
Dal momento in cui i resoconti e i diari di viaggio dei primi esploratori furono pubblicati in Europa, le descrizioni delle remote spiagge di Tahiti sprigionarono un fascino irresistibile, accendendo le fantasie di quanti sognavano le meravigliose e disinibite donne che abitavano in un luogo che veniva dipinto come una sorta di paradiso terrestre.
La storia di quelle isole è, però, ammantata da un velo di profonda tristezza, in quanto tanta bellezza scatenò sia le brame delle potenze coloniali dell'epoca, sia la furia iconoclastica dei missionari, che sbarcati ben presto in quelle terre, cercarono con ogni mezzo di bandire e cancellare le tracce di tutto ciò che poteva risultare immorale e recare offesa al Dio che li accompagnava. Nel volgere di pochi anni l'intera cultura di quelle isole che, perlopiù, si tramandava oralmente fu messa fuorilegge e le pratiche tradizionali vennero gradualmente abbandonate, anche per evitare di incorrere nelle severe punizioni dei "civilizzatori".
Sebbene quella cultura non fosse del tutto scomparsa, sopravvivendo sottotraccia nascosta all'interno dei contesti familiari e lontana dallo sguardo indagatore dei missionari prima e dei colonizzatori francesi in seguito, a chi osservava quelle isole dall'esterno, esse apparivano come svuotate della loro identità. Apparentemente private delle loro radici quelle popolazioni divennero così i "senza memoria" (Segalen, 2000), malinconicamente descritte dai primi artisti e viaggiatori europei che raggiunsero quei luoghi alla fine del XIX secolo.
Tutto ciò, però, non impedì che, all'inizio degli anni Sessanta del Novecento, nascesse un movimento di riscoperta delle antiche tradizioni, che, partendo dalle poche tracce rimaste, si intrecciò con le istanze autonomiste e indipendentiste di Tahiti, diffondendosi progressivamente a tutte le isole della Polinesia (Aria, 2007).
Seguire il percorso che ha permesso il recupero di una cultura che si pensava perduta per sempre equivale a interrogarsi su come quest'ultima abbia potuto resistere alle pressioni della cristianizzazione prima, e del periodo coloniale poi, adattandosi per sopravvivere e riemergere quasi due secoli più tardi. Un processo di ridefinizione costante rispetto alle trasformazioni politiche e

[3] Lo stato di natura corrisponde allo stato in cui l'uomo viveva prima dell'istituzione di un potere comune, prima della stessa fondazione degli istituti politici ed è un concetto utilizzato con accezioni differenti dai filosofi Hobbes, Locke e Rousseau. Secondo il pensatore ginevrino l'uomo naturale, incorrotto e solitario, è buono per natura in quanto non conosce le passioni artificiali e viziose dell'uomo sociale. È autosufficiente e vive in equilibrio con la natura. Non è soggetto ad alcun giudizio morale in quanto quest'ultima nasce con la società ed è mosso unicamente dall'istinto di conservazione e dalla pietà spontanea nei confronti dei propri simili. Abbandonando lo stato di natura l'uomo si corrompe, inizia a litigare per il possesso ed il superfluo: nasce la proprietà privata che è all'origine della disuguaglianza sociale.
I diari di viaggio di Bougainville e gli scritti di Rousseau, pubblicati negli stessi anni, trasformeranno i tahitiani, loro malgrado, nel modello ideale del "buon selvaggio", quell'uomo innocente, incapace di mentire, che ancora viveva in armonia con la natura.

sociali dell'isola, in cui le tradizioni hanno continuato a rinegoziare il proprio posto all'interno della società.
Scegliendo il tatuaggio "tradizionale"[4] come punto di vista privilegiato, l'obiettivo di questa ricerca è approfondire l'impatto dell'evangelizzazione e del colonialismo sulle tradizioni culturali osservando l'attuale società tahitiana, ovvero una società pienamente inserita nella complessa rete di relazioni globali che influenza costantemente identità e pratiche culturali.
Kuwahara (2005: 16-17) propone una successione di tre distinti periodi che definiscono la storia tahitiana dalla fine del XIX secolo. In ciascuno di questi momenti l'ideologia dominante impone proprie norme, valori e comportamenti attesi che incidono profondamente sul rapporto con il proprio corpo e di conseguenza con il tatuaggio. Il primo periodo è quello che immediatamente precede e include il contatto con gli esploratori europei quando il tatuaggio era uno dei modi per relazionarsi con persone di genere, età e classe differenti in una società fortemente gerarchizzata come quella tahitiana dell'epoca. Il secondo periodo è quello della proibizione del tatuaggio in osservanza delle leggi introdotte dai missionari in accordo con l'aristocrazia tahitiana. La diffusione del Cristianesimo tra la popolazione, che vietava qualsiasi modifica del corpo considerato dono di Dio, e l'imposizione di un corpo "civilizzato" da parte della nuova classe dirigente coloniale ne decretarono il progressivo abbandono. L'ultima fase è quella della ricomparsa del tatuaggio a Tahiti che avviene inizialmente con l'introduzione di motivi euro-americani negli anni Settanta. In quegli anni il tatuaggio, deprivato del suo valore culturale originario, veniva associato dalla maggioranza degli stessi tahitiani a criminali e prostitute. Sarà solo negli anni Ottanta il tatuaggio tornerà ad occupare il suo posto nella cultura e nelle tradizioni dell'isola riaffermandosi pienamente come un elemento di identità e appartenenza.
Il recupero del tatuaggio, così come di tutte quelle pratiche culturali in parte abbandonate e dimenticate, si deve al movimento di rinascita culturale *māʼohi*[5], il cui percorso verrà approfondito nel tentativo di comprendere proprio come sia stato possibile riappropriarsi di una memoria che si pensava fosse andata in gran parte perduta e le conseguenze che tutto ciò ha comportato per la società tahitiana e le critiche alle quali questa iniziativa è andata incontro.
Gli attori principali del movimento, che Aria (2007: 41) definisce non a caso *passeurs culturels*, traghettatori di culture, si sono assunti il compito di reinterpretare e rielaborare le antiche tradizioni, con la conseguenza che il concetto stesso di identità *māʼohi* si è ridefinito attraverso questo processo di adattamento e rielaborazione culturale. Un processo, inevitabilmente soggettivo che è, però, andato incontro alle critiche di chi, soprattutto tra gli studiosi occidentali, ne ha denunciato la mancanza di un approccio oggettivo, una mancanza di "purezza" che, a parere di alcuni, ne inficerebbe ogni pretesa ermeneutica.
Una polemica particolarmente significativa, poiché il recupero di un'identità *māʼohi* autentica, alternativa a quella francese, era il principio fondante dei vari partiti politici autonomisti ed

[4] L'uso del termine *tradizionale* in questo lavoro si riferisce alle pratiche e alle espressioni culturali anteriori all'arrivo degli europei sull'isola. Questa definizione si applica al *tatau*, intendendo quel tipo specifico di tatuaggio osservabile dagli europei al momento del primo contatto, con l'obiettivo di offrire un riferimento cronologico preciso per l'analisi, senza implicare la sua immutabilità nel tempo. Consapevole della problematicità del concetto in antropologia, spesso impiegato in modo reificante e statico, qui è adottato in senso descrittivo e cronologico, non valutativo.
[5] Il termine *māʼohi* fa riferimento agli autoctoni, ai discendenti dei primi abitanti dell'isola, ma a tutt'oggi è oggetto di aspre polemiche (Saura, 2004). Ciò dipende, da un lato, dall'assenza di una definizione univoca dei tratti che identificano un *māʼohi* e, dall'altro, dal fatto che oggi il termine assume una connotazione fortemente escludente nei confronti di chi non può rivendicare una discendenza diretta da quelle stesse popolazioni autoctone precoloniali. Riscoperto dai primi protagonisti del recupero della cultura originaria dell'isola fu rapidamente adottato dal movimento indipendentista tahitiano a partire dagli anni Settanta. Con francese o metropolitano si identifica chi è nato nella Francia continentale, mentre con il termine *popaʼā*, traducibile "bruciati dal sole" si fa riferimento agli stranieri di carnagione bianca più in generale.

indipendentisti che animavano la scena politica della Polinesia Francese di quegli stessi anni. Negare l'autenticità dei tratti culturali su cui si fondava l'identità *mā'ohi* comportava, quindi, depotenziare il messaggio politico di questi partiti, riducendone la portata e la carica simbolica.
È necessario sottolineare come, negli anni Settanta e Ottanta, i partiti politici, in fase di strutturazione, si appoggiassero attivamente al movimento culturale *mā'ohi*, promuovendo la riscoperta delle tradizioni, tra cui ovviamente il tatuaggio tradizionale, come parte integrante della lotta per l'indipendenza e l'autonomia politica dell'isola. Con il tempo, tuttavia, essi svilupparono gradualmente una propria autonomia, concentrandosi sempre più su temi come la giustizia sociale, adottando un approccio pragmatico volto a bilanciare le relazioni con la Francia e promuovere lo sviluppo economico, senza fare del recupero delle tradizioni l'obiettivo principale, che, paradossalmente, è stato progressivamente fatto proprio dalle istituzioni francesi[6].
L'azione in favore del recupero e della tutela della cultura dell'isola e la concessione di un'autonomia via via crescente da parte della Francia, avviate a partire degli anni Settanta, si spiegano, infatti, con la volontà di contenere e limitare l'influenza delle fazioni più radicali dei partiti politici locali, proponendo una versione di un'identità *mā'ohi* relegata in un passato mitico non più recuperabile o, al più, folklorizzata ad uso turistico.
Il tatuaggio è quindi un elemento culturale poliedrico, osservabile secondo diverse prospettive e metodologie. Lo sguardo sul tatuaggio cambia in base al caleidoscopio di identità che lo attivano; quella *mā'ohi*, che si è ridefinita nel corso del tempo secondo differenti orientamenti politici e culturali, quelle delle istituzioni coloniali francesi ed ecclesiastiche, ciascuna secondo le proprie declinazioni, quelle contemporanee dei francesi metropolitani residenti nell'arcipelago per periodi più o meno lunghi e dei turisti o di chi entra brevemente in contatto con la cultura dell'isola magari proprio perché attratto proprio dalla pratica del tatuaggio. Il metodo con cui si può esaminare il tatuaggio spazia da quello storico a quello politico, dagli studi sul patrimonio all'etnografia. La tesi che segue si muove su queste coordinate.
Il primo capitolo affronterà la pratica del tatuaggio e della marcatura corporea nelle diverse aree del Pacifico, così come essa fu percepita dai primi esploratori europei. Dalla fine del XVI secolo, i viaggi degli spagnoli, seguiti da quelli di francesi, inglesi e russi nel periodo delle grandi esplorazioni scientifiche avvenute tra il 1760 e il 1800, hanno lasciato testimonianze dirette delle pratiche corporee indigene. Attraverso l'analisi di diari di bordo, relazioni scientifiche e altri documenti d'epoca, è possibile ricostruire le prime impressioni degli europei, mettere in luce come queste fossero mediate da una prospettiva fortemente eurocentrica, che spesso filtrava e reinterpretava i significati culturali delle pratiche corporee secondo categorie estranee alla realtà indigena.
Successivamente, il discorso si concentrerà specificamente su Tahiti, prendendo in considerazione le poche fonti primarie disponibili. In questo contesto, verrà analizzato il significato culturale e simbolico del tatuaggio tradizionale, così come era compreso e documentato dai primi europei, evidenziando le modalità attraverso le quali questa pratica rifletteva l'organizzazione sociale, l'identità individuale e il significato simbolico e sacro ad esso attribuito nei rituali e nelle credenze cosmogoniche della società tahitiana.
Il capitolo si propone, in sintesi, di offrire una lettura critica e contestualizzata della pratica del tatuaggio, collocandone il significato originario all'interno del più ampio quadro storico e culturale

[6] Secondo Stevenson (1992), la politicizzazione della cultura *mā'ohi* a Tahiti è presente, ma resta limitata e indiretta. L'identità *mā'ohi* nasce principalmente come strumento di riappropriazione culturale, valorizzazione delle tradizioni, rafforzamento dell'orgoglio collettivo e collegamento tra passato e futuro. Solo in alcuni casi, come l'uso fatto da figure indipendentiste quali Oscar Temanu, questa identità assume una valenza politica, diventando simbolo di distinzione dal colonialismo francese e strumento di legittimazione per il proprio partito. In generale si può affermare che a Tahiti la politica è un effetto secondario della costruzione culturale, a differenza di quanto avviene in Hawaii o Nuova Zelanda, dove la cultura è strettamente intrecciata con le lotte politiche.

del Pacifico, valorizzando la documentazione disponibile per mostrare come tali pratiche furono percepite e registrate dai primi europei.
Nel secondo capitolo verrà ricostruita la storia dell'isola di Tahiti, ponendo l'attenzione sulla successione di eventi che hanno progressivamente condotto alla marginalizzazione di un'intera cultura. L'attenzione sarà rivolta in particolare al processo di evangelizzazione successivo all'arrivo dei missionari cristiani e all'imposizione del dominio coloniale francese. Interventi che si sono tradotti in una delegittimazione delle pratiche e dei valori tradizionali finalizzata a sostituirli con nuovi modelli culturali, in parte imposti forzatamente, con conseguenze profonde sull'identità e sulla memoria collettiva della società dell'isola.
Solo dopo aver compreso queste dinamiche diventa possibile riconoscere quanto l'intervento esterno abbia inciso sulla cultura locale e le successive difficoltà incontrate da chi ha cercato di ricostruirla.
Come sia stato possibile recuperare una cultura che si pensava irrimediabilmente perduta è il tema centrale del terzo capitolo. Gli interpreti principali di quel movimento di riappropriazione identitaria, nato in scia alla critica coloniale nel secondo dopoguerra, si sono confrontati con una situazione eterogenea e complessa. Di conseguenza, hanno elaborato strategie anche molto differenti tra loro per negoziare l'identità culturale *mā'ohi* con la religione cristiana e i valori della società francese dell'epoca fortemente segnata dal retaggio coloniale. Tutto ciò in un mondo sempre più attraversato dalle dinamiche della globalizzazione, da scambi e contaminazioni culturali che hanno reso, e continuano a rendere tuttora, il confronto tra modernità e tradizione estremamente delicato.
Se l'approccio diacronico adottato nel secondo e terzo capitolo permette di prendere in esame l'evoluzione storica e temporale del tatuaggio nella cultura *mā'ohi*, nel quarto capitolo è un'analisi sincronica che consente di valutarne la rilevanza nel panorama odierno.
La riflessione sull'evoluzione della portata politica del tatuaggio e come attualmente venga percepito nel contesto culturale dell'isola è accompagnata da alcune interviste, condotte principalmente a Tahiti tra gennaio e marzo del 2025 ma integrate con alcune svolte successivamente in Italia, sviluppate in un contesto interdisciplinare che abbraccia quanti gravitano attorno alla comunità dei tatuatori, figure accademiche ed istituzionali. Una pluralità di prospettive necessaria per ottenere una visione più ampia ed articolata della pratica del tatuaggio nelle sue dimensioni pratiche, culturali e normative.
L'ultimo capitolo, il quinto, esplora il tatuaggio come pratica simbolica di resistenza all'acculturazione imposta prima dai missionari, quindi dai colonizzatori francesi e, in tempi più recenti, dalle dinamiche omologanti della globalizzazione. Per approfondire questo aspetto verranno presi in esame i lavori di diversi studiosi e ricercatori che, nel corso del tempo, hanno dimostrato come di fronte ai discorsi egemonici e ai poteri dominanti, le popolazioni subalterne oppongano quotidiane forme di resistenza, discrete ma cariche di significato. Forme di resistenza più o meno visibili anche nel corso della storia recente di Tahiti analoghe a quelle incarnate dal tatuaggio tradizionale, che fungerà da filo conduttore tra le varie prospettive.
In conclusione il tatuaggio tradizionale è emblematicamente esemplificativo della cultura *mā'ohi* dall'isola (Aria, 2007), ma al tempo stesso essendo uno degli elementi più appariscenti recuperati tra quelli delle antiche tradizioni, è anche il simbolo del recupero di una cultura che si pensava perduta per sempre.
A differenze di altre isole della Polinesia, a Tahiti chi si è fatto carico del recupero del tatuaggio tradizionale non aveva a disposizione che pochi frammenti di memoria, qualche immagine, qualche annotazione scritta nei diari di bordo dei primissimi esploratori nulla di più. Si è reso, quindi, necessario procedere ad un significativo lavoro di re-interpretazione, che non poteva ignorare l'evoluzione storica del significato sociale che ha avuto il tatuaggio anche in Occidente. Per questo motivo il tatuaggio è un elemento della cultura di Tahiti che oggi maggiormente risente delle

dinamiche legate globalizzazione, ovvero di quelle contaminazioni esterne e di quell'alterità responsabili sì della sua perdita, ma, al tempo stesso, della sua salvezza.
Se è corretto affermare che il tatuaggio tahitiano si sia continuamente ricontestualizzato adattandosi ai cambiamenti della struttura sociale dell'isola (Kuwahara, 2005), la domanda che ci si pone oggi, che è diffuso globalmente e forse un po' banalizzato, è se conservi ancora il valore simbolico che aveva negli anni della sua riscoperta, vale a dire se quello che oramai è un fatto transculturale possa, al tempo stesso, essere rimasto uno dei tratti distintivi dell'identità *mā'ohi* oppure se l'incontro con nuove narrazioni ne abbia risemantizzato il significato per l'ennesima volta.

Aspetti metodologici

Quadro teorico di riferimento

A partire dalla fine degli anni '50, l'elaborazione teorica condotta presso l'*Australian National University* di Canberra, ha favorito un cambio di prospettiva nella ricerca storico-antropologica dell'area del Pacifico. Un cambio di paradigma, successivamente approfondito dalla ricerca di Isabelle Merle e Michel Naepels (2003) *Les Rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*, che si opponeva a quella che fino a quel momento era l'unica narrazione della storia recente delle popolazioni del Pacifico, quella *Colonial History* scritta unicamente da studiosi occidentali servendosi di fonti scritte sempre da altri occidentali.
Debitrice in parte del progetto dell'*École des Annales* che, già all'inizio del XX secolo, si proponeva di scrivere la storia moltiplicandone gli oggetti della ricerca e i punti di vista, la nuova prospettiva definita *Island-oriented History* prediligeva il punto di vista delle popolazioni locali, rifiutando al tempo stesso di ridurre il ruolo dei nativi a semplici spettatori o vittime della colonizzazione, privati di ogni forma di iniziativa e capacità di azione.
Tra i primi contributi che si svilupparono in quest'ottica si distinguono quelli di Sahlins (1962), con il suo studio del funzionamento della società figiana, interpretato secondo la logica culturale indigena e chiaramente ispirato dallo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss; di Oliver (1974), che propose una ricostruzione della società precoloniale tahitiana basata non solo su fonti storiche europee, ma anche su fonti orali, genealogie e conoscenze tradizionali locali e di Ottino (1965), che fece ricorso al concetto di "etnostoria" con l'intento di valorizzare una lettura storica a partire dal punto di vista delle popolazioni indigene.
Nel corso degli anni Settanta e Ottanta la riflessione epistemologica avviata dalla "Scuola di Canberra" ha conosciuto ulteriori sviluppi, grazie ai contributi emersi presso istituzioni come l'Università di Melbourne, ma anche da altri provenienti dalla Nuova Zelanda, dalle Hawaii e dalle Figi. In questi contesti si sono sviluppati interessanti approcci interdisciplinari che hanno favorito un dialogo sempre più stretto tra storia e antropologia, ovvero tra una disciplina, la Storia, che privilegia lo studio dei momenti di rottura e cambiamento ed una, l'Antropologia, che occupandosi dello studio dei sistemi sociali, ha, spesso, incorporato un modello di stabilità che l'ha resa oggetto di critiche per una presunta inclinazione all'analisi sincronica.
La natura dinamica di questo ambito di ricerca è dimostrata dalla successione, nel tempo, di approcci teorici distinti, ma interconnessi tra loro. La teoria della *Island o Islander-oriented History*, ha rappresentato solo una tappa nel più ampio processo di ridefinizione di questi studi, proseguito poi nella *Indigenous Post-colonial History* i cui sostenitori si proponevano di riformulare, in chiave decoloniale, la produzione di conoscenza storica, arrivando a contestare la presunta neutralità degli archivi coloniali, considerati, invece, come strumenti di legittimazione del dominio "bianco".

Se la "Scuola di Canberra" ha avuto il merito di avviare la fase di rinnovamento della ricerca nel Pacifico e sul Pacifico (Saura, 2009: 56), in seguito il dibattito è stato esteso e messo in discussione da una nuova generazione di studiosi alcuni dei quali originari della regione.
Questi ultimi, pienamente in linea con quanto teorizzato dai *Postcolonial Studies*[7] e *Subalternal Studies*[8], si sono impegnati nello sviluppo di una narrazione storica che riflettesse la visione delle popolazioni locali, rivendicando la legittimità delle loro epistemologie e rifiutando, al contempo, le letture eurocentriche ed occidentali che, nella quasi totalità dei casi, ne avevano marginalizzato l'esperienza.
A partire dagli anni Settanta, Claude Robineau (1984), con un approccio multidisciplinare che combinava etnostoria e sociologia, ha indagato i processi di trasformazione economica e sociale nelle isole della Società, con particolare attenzione alla tensione tra tradizione e modernità.
Un focus mantenuto anche da Alain Babadzan (1982), che approfondendo la dimensione religiosa ed identitaria, si è soffermato sull'invenzione delle tradizioni nelle isole Australi, ovvero su come le popolazioni locali abbiano reinterpretato e modificato le proprie pratiche culturali in risposta all'arrivo dei missionari cristiani, dando origine a forme di sincretismo religioso.
Tuttavia questa contrapposizione netta tra visioni oceaniche e prospettive occidentali, rappresenta uno dei limiti già da tempo evidenziati nell'approccio della *Indigenous Postcolonial History.* Una delle critiche principali rivolte a questa teoria è il rischio di scivolare verso una narrazione essenzialista, che tende a presentare la cultura indigena come intrinsecamente superiore a quella occidentale, ignorando le trasformazioni, i contatti e le contaminazioni avvenuti nel tempo.
Le teorie antropologiche più recenti, che in campo storico si sono declinate nella *World History*[9] e nella *Global History*[10], cercano, invece, di superare questa rigida dicotomia tra indigeno e occidentale, promuovendo una prospettiva propriamente decoloniale, attenta alle connessioni, alle relazioni e ai processi storici condivisi che si sono sviluppati tra i due mondi.
In questa ottica si colloca la ricerca di Borofsky (2000b), che, attraverso il lavoro etnografico condotto tra il 1977 e il 1981 sull'atollo di Pakapuka, si proponeva di mettere in dialogo le memorie locali con la prospettiva antropologica accademica. Il suo obiettivo era quello di far emergere le discrepanze tra le diverse narrazioni, valorizzando la pluralità dei punti di vista e promuovendo un approccio collaborativo alla costruzione del sapere antropologico.

[7] I *Postcolonial Studies* costituiscono un campo interdisciplinare di ricerca che esplora gli effetti culturali, politici, sociali ed economici del colonialismo e del dominio coloniale. Nati ufficialmente come campo accademico negli anni Settanta ed Ottanta, in realtà le prime riflessioni teoriche risalgono agli anni Cinquanta parallelamente ai primi processi di decolonizzazione in Asia, Africa ed America Latina.
[8] I *Subalternal Studies* nascono in India negli anni Ottanta, possono essere considerati come una corrente interna e parallela ai *Postcolonial Studies*, con una focalizzazione specifica sulla storia e sulla politica dei gruppi subalterni e marginalizzati. Nato con l'obiettivo di ridare voce e centralità alle storie e alle esperienze di quei gruppi resi invisibili dalla storiografia tradizionale questo approccio teorico si distingue anche per una ferma opposizione a quella storia scritta "dall'alto", privilegiando le prospettive delle classi subalterne per una comprensione più completa del passato.
[9] La *World History* è un approccio storiografico interdisciplinare che privilegia l'osservazione e la comparazione di processi di ampio respiro e temi trasversali, all'interno di quadri di riferimento trans-regionali, continentali, oceanici e talvolta propriamente globali. Sviluppata a partire dagli anni Sessanta del Novecento in un contesto di critiche iniziali all'eurocentrismo della narrazione storiografica tradizionale, la *World History* si consolida come campo di ricerca autonomo negli anni Ottanta e Novanta parallelamente alla fondazione della rivista *Journal of World History*. L'obiettivo è quello di superare la frammentazione nazionale della narrazione storica, abbandonando il punto di vista eurocentrico e relativizzando l'esperienza occidentale, integrandola con quella del resto del mondo.
[10]La *Global History* si focalizza sulle connessioni, sulle interazioni e sui contatti avvenuti tra le diverse società umane nel corso del tempo. Come approccio storiografico strutturato nasce alla fine degli anni Ottanta in scia all'intensificazione dei processi legati alla globalizzazione; sebbene alcuni storici non condividano l'idea di una netta differenza tra *World History* e *Global History* ritenendo la differenza tra le due definizioni poco più di una sfumatura di significato, altri riconoscono alla *Global History* la particolare attenzione riservata alla progressiva interdipendenza dei processi storici, divenuti ormai sempre più "globali" (Di Fiore & Meriggi, 2011).

Jean-Louis Baré (1985), adottando una prospettiva storica ispirata alla *longue durée* (Braudel, 2010; Gruzinsky 2004), esamina le trasformazioni della società tahitiana, concentrandosi in particolare sui processi di colonizzazione e costruzione dell'identità. Evidenzia le dinamiche di interazione e ibridazione culturale avvenute tra colonizzatori e popolazioni locali, criticando il concetto di "contatto fatale"[11], e sottolineando come questi processi siano stati ignorati nelle narrazioni elaborate da chi deteneva il potere coloniale, evidenziando l'asimmetria nella produzione di memoria storica, come fatto in altri termini da Sahlins (2016). In linea con le osservazioni di Baré, nel suo famoso studio sulla morte di Cook[12], Sahlins rilegge l'evento non come il semplice esito tragico di un fraintendimento, ma come un momento culturalmente significativo, in cui gli indigeni "leggono" e agiscono secondo le proprie cosmologie e paradigmi simbolici, restituendo loro una posizione di protagonismo interpretativo piuttosto che relegarli al ruolo di soggetti passivi. Questa stessa attenzione alla capacità d'azione degli attori culturali trova uno sviluppo più ampio anche nella sua più recente riflessione storiografica (2023), in cui Sahlins criticando la tradizione tucididea, che riduce la storia ai soli eventi politici e militari, propone invece un approccio che reintegra le dimensioni simboliche e culturali come componenti effettive dei processi storici, restituendo, cioè, alle culture la loro capacità di significare e di produrre storia, riconoscendo che anche miti, cosmologie e forze invisibili non sono sovrastrutture marginali ma elementi costitutivi dei processi storici stessi.

Questa visione eurocentrica della storia, già criticata da Baré e Sahlins per la sua marginalizzazione dei significati culturali degli indigeni, funge da sfondo per l'analisi del caso tahitiano, dove è possibile osservare in concreto come le popolazioni locali abbiano preservato e rielaborato le proprie memorie e pratiche culturali. In particolare, il caso di Tahiti rappresenta un esempio concreto di come un intenso dibattito sul tema dell'invenzione delle tradizioni abbia accompagnato il tentativo della popolazione locale di riappropriarsi della propria storia e della propria cultura.

Tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta, l'antropologia del Pacifico registrò un vivace confronto sulle "tradizioni inventate", soprattutto sulle pagine della rivista *Contemporary Pacific* (Aria, 2007: 40). Il paradigma dell'invenzione, che aveva generato scetticismo riguardo alla legittimità delle rivendicazioni identitarie e all'autenticità storica delle pratiche culturali, fu contestato dai movimenti sociali e dagli intellettuali indigeni, che, al contrario, ne evidenziarono la rilevanza come strumento di resistenza e sovranità.

I diversi approcci di Trask (1993), Moulin (1996) e Keesing (1989) riflettono la tensione tra prospettive accademiche differenti. Trask, nei suoi lavori, denunciava la delegittimazione implicita nella definizione di "invenzione", sottolineando come le pratiche culturali hawaiane quali genealogie e rituali siano fondamentali per l'identità e la sovranità delle popolazioni locali. Criticava al contempo la posizione di Moulin, che, invece, poneva l'accento sulla fluidità e l'adattabilità delle tradizioni, sottolineando come esse si trasformino e si reinterpretino nei diversi contesti culturali.

Moulin, in particolare, analizzava il fenomeno del prestito culturale nel Pacifico, mostrando come le tradizioni vengano adottate, modificate e rivendicate in nuovi contesti, evidenziandone la dinamicità e l'evoluzione continua, influenzata dalle interazioni culturali e dai cambiamenti sociali. Keesing,

[11] Il concetto di "contatto fatale" è un tema ricorrente nell'ambito delle scienze sociali per descrivere gli effetti traumatici e distruttivi dell'incontro tra colonizzatori europei e popolazioni indigene. Descrive un processo asimmetrico, dove lo squilibrio di potere comporta conseguenze spesso devastanti per le popolazioni native quali lo sfruttamento economico, la diffusione di malattie mortali come il vaiolo o la dispersione del patrimonio culturale. In tempi più recenti le nuove prospettive antropologiche hanno condotto ad una revisione critica del concetto di "contatto fatale", riconoscendo alle popolazioni colonizzate la capacità di resistere, adattarsi e rielaborare l'incontro con l'altro.

[12] Cook fu inizialmente accolto con rituali legati al dio Lono, ma il suo ritorno a causa di danni alla nave e le sue azioni durante questo secondo approdo furono percepiti dagli hawaiani come violazioni delle loro norme culturali. La sua morte, quindi, non fu un semplice incidente, ma un atto coerente con le logiche politiche e religiose locali. (Sahlins, 2016).

proponendo una mediazione tra queste due posizioni, pur riconoscendo la costruzione sociale delle tradizioni, ne riconosceva la funzione politica e simbolica, suggerendo che l'"invenzione" non equivale a falsità.
In sintesi, mentre Keesing e Moulin offrivano prospettive che riconoscevano la trasformazione e l'adattamento delle tradizioni alle situazioni politiche e sociali contingenti, Trask enfatizzava l'importanza di rispettare e valorizzare le tradizioni indigene, considerandole relativamente statiche e fisse, e sottolineandone il carattere fondamentale e non negoziabile come elementi vitali per l'identità e la sovranità dei popoli del Pacifico.
Questo confronto ha stimolato un ripensamento dell'antropologia del Pacifico, come evidenziato da studi successivi di Jolly (1992), Subramani (2001), Borofsky (2000a) e dai volumi curati da Waddell, Naidu e Hau'ofa (1993), che spostano l'attenzione dall'invenzione della tradizione alla tradizione dell'invenzione, sottolineandone la natura dinamica, trasformativa e simbolica (Aria, 2007: 40).
Jolly, nel suo saggio, esplora la politica della tradizione nel Pacifico, evidenziando come le tradizioni siano costruite in contesti postcoloniali, e propone una visione dinamica in cui esse rispondono a esigenze politiche e sociali contemporanee. Subramani, affrontando l'immaginario oceanico, mostra come le rappresentazioni letterarie e culturali del Pacifico siano modellate da narrazioni coloniali e postcoloniali, sottolineando come le tradizioni riflettano le lotte identitarie e le aspirazioni dei popoli del Pacifico. Borofsky, dal canto suo, raccoglie una serie di saggi che invitano a riconsiderare le storie del Pacifico, promuovendo un approccio inclusivo che dia spazio alle voci indigene e riconosca la capacità delle tradizioni di trasformarsi e reinterpretarsi. Come osserva Clifford (2001), la tradizione non consiste principalmente nella preservazione di un passato immutabile, ma nella pratica culturale che seleziona, rielabora e simbolizza elementi continui, articolandoli in modi che rispondono alle esigenze sociali, politiche e identitarie delle comunità del Pacifico.
Sulla scia di queste riflessioni, Hau'ofa (1993) propone un ripensamento profondo della geografia simbolica del Pacifico, trasformando l'immagine coloniale di uno spazio periferico in quella di un "mare di isole" unito da legami storici, culturali e sociali. Nel pensiero di Hau'ofa, le società del Pacifico non sono realtà isolate, ma nodi di un vasto sistema di relazioni storiche e culturali che attraversano l'oceano, testimonianza di una lunga tradizione di interconnessione e scambio. Integrando questa prospettiva, le tradizioni emergono non più come entità isolate o statiche, ma come pratiche culturali dinamiche, capaci di intrecciare comunità, sostenere identità collettive e rispondere in modo creativo alle sfide sociali e politiche.
In sintesi, questo dibattito ha rivelato una tensione produttiva tra prospettive accademiche e rivendicazioni locali, delineando un'antropologia del Pacifico capace di riconoscere la storicità delle tradizioni, la loro continua trasformazione e il ruolo fondamentale che esse svolgono nei processi di affermazione culturale e politica delle comunità del Pacifico.
Il movimento di riappropriazione identitaria *mā'ohi* deve, pertanto, essere inquadrato all'interno del più ampio contesto di lotta contro i sistemi di legittimazione coloniale dell'autorità culturale, che ha dato luogo a dispute simboliche e politiche sul controllo delle rappresentazioni del passato e sull'attribuzione di senso della tradizione.
Forse anche per questo motivo, nell'ambito degli studi francesi continuano a mancare analisi antropologiche che riflettano in modo critico sui movimenti di rinascita culturale in quelle società del Pacifico, fatta eccezione per i lavori di Saura (1993, 1997, 1998, 2009, 2015, 2021) che rappresenta una delle poche voci ad aver affrontato il tema con attenzione e profondità (Aria, 2007).
In questo panorama si inserisce il contributo di Kuwahara (2005), che, pur non concentrandosi direttamente sui movimenti di rinascita culturale, esplora il mondo del tatuaggio a Tahiti, soffermandosi sul ruolo dei tatuatori e sul significato del tatuaggio in contesti spesso trascurati come quello carcerario. La sua ricerca mette in luce come le pratiche corporee siano parte integrante dei

processi di costruzione identitaria anche in condizioni di marginalità. Il carcere si configura come uno spazio emblematico di esclusione, ma, al tempo stesso, come un luogo in cui si articolano, spesso in modo silenzioso, narrazioni alternative e pratiche di resistenza. A partire da questa prospettiva si sviluppa il lavoro di Marie Salaün e Jacques Vernaudon (2023), in quello che è il primo studio antropologico dedicato al sistema carcerario in Polinesia Francese. Attraverso le esperienze dei detenuti, familiari e operatori penitenziari vengono restituite le dinamiche di marginalizzazione profonda che tuttora attraversano la società polinesiana. In questo senso, il lavoro di Salaün, pienamente in linea con quanto teorizzato dai *Subalternal Studies*, può essere letto come un tentativo pratico di restituire parola e soggettività a chi ne è strutturalmente privato, riconoscendo a quella minoranza tra le minoranze (Saura, 2015), la capacità di costruire narrazioni alternative a quelle istituzionali.
Una prospettiva complementare è offerta dal lavoro di Matteo Aria (2007), che analizza le dinamiche di riappropriazione culturale condotte dai cosiddetti *passeur culturels*, mediatori tra memoria ancestrale e contemporaneità. Attori che spesso operano al di fuori del contesto istituzionale, e per questo possono risultare marginalizzati, ma che giocano un ruolo cruciale nel reinterpretare il passato in funzione delle esigenze sociali, culturali e politiche del presente. Aria valorizza il contributo dei *passeur* e delle comunità locali, sottolineando come tali pratiche enfatizzino modalità attuali e significative di costruzione identitaria.
I percorsi teorici degli autori che hanno accompagnato questa ricerca riflettono il progressivo decentramento dello "sguardo" antropologico, volto a superare la semplice rappresentazione dell'altro, per promuovere una coproduzione del sapere. L'altro non è più inteso soltanto come oggetto passivo di analisi, ma come soggetto attivo che partecipa a pieno titolo alla costruzione della conoscenza, contribuendo a ridefinire gli orientamenti epistemologici della disciplina.
Muovendo da questa premessa, proprio la Polinesia Francese, dove è possibile osservare un complesso processo di rinegoziazione culturale, in cui le comunità locali si confrontano costantemente con la tradizione, la modernità, le dimensioni religiose e le eredità postcoloniale, si configura come uno spazio privilegiato per interrogare criticamente le nuove prospettive dell'antropologia.

Contesto della ricerca

Nella sua opera postuma *Méthode de l'etnographie* (1957), Griaule definisce l'etnografia come una scienza di sintesi, totale e multidisciplinare volta a cogliere gli aspetti di una cultura attraverso un'indagine metodica e rigorosa e servendosi di informatori locali. Una raccolta sistematica di dati da analizzare ed interpretare per ricostruire l'intera cultura di un gruppo sociale.
Del resto l'etimologia stessa della parola etnografia, dal greco *èthnos* (popolo, nazione) e *gràphos* (scrivo) rimanda all'idea di scrivere sui popoli.
La dimensione etnografica conferisce all'antropologia un sapere che si fonda sull'esperienza diretta di contesti culturali specifici. La peculiarità del metodo antropologico, che lo distingue dalle altre scienze "umane", è quella di trascorrere un periodo relativamente prolungato a stretto contatto con i soggetti della sua ricerca, condividendone lo stile di vita, comunicando nella loro lingua, immergendosi nella loro realtà quotidiana. In questo periodo il ricercatore annota norme e comportamenti, raccoglie storie, miti e aneddoti, servendosi di informatori locali oppure attraverso l'osservazione diretta e l'ascolto (Fabietti, 2023). *Argonauti del Pacifico Occidentale* (Malinowski, 2024) è l'opera che forse più di tutte ha contribuito a costruire e diffondere l'immagine dell'antropologo come quella di un personaggio dotato di particolari, quanto misteriose qualità, che

lo metterebbero in grado di penetrare, e quindi di cogliere "dall'interno", la vita delle popolazioni studiate (Fabietti, 2020).
È in quest'opera che ha preso forma il concetto di "osservazione partecipante", vale a dire quel metodo scientifico che consentiva all'antropologo di calarsi pienamente nelle realtà osservate al fine di coglierne le caratteristiche peculiari, comprendere il punto di vista dei nativi, il loro rapporto con la vita quotidiana e la visione che avevano del proprio mondo.
L'osservazione partecipante, pur occupando una posizione centrale nel progetto etnografico, rappresenta, tuttavia, solo uno degli strumenti metodologici a disposizione del ricercatore per la raccolta dei dati. Nel corso del tempo, a partire dai contributi di Boas, Malinowski e Griaule, la pratica etnografica si è profondamente trasformata, riconoscendo i limiti dei vecchi approcci e accogliendo prospettive teoriche che attribuiscono al ricercatore un ruolo inevitabilmente soggettivo (Geertz, 1998). Oggi si condivide ampiamente l'idea che il posizionamento dell'osservatore sul campo non possa mai considerarsi neutro, poiché i dati vengono sempre filtrati dalle categorie interpretative di chi osserva (Geertz, 1990). Queste categorie comprendono credenze, aspettative ed esperienze personali che influenzano il modo in cui leggiamo e comprendiamo la realtà. Essere consapevoli di questi filtri, o *bias*, diventa quindi indispensabile per condurre una ricerca autenticamente riflessiva e capace di un continuo esercizio di autocritica.
Negli ultimi decenni si è assistito a un profondo rinnovamento concettuale dell'etnografia, un processo che ha accompagnato l'evoluzione tecnologica e i mutamenti teorici della disciplina. Le innovazioni introdotte nel campo della registrazione, dell'osservazione e dell'analisi dei dati hanno ampliato le possibilità del lavoro sul campo, permettendo al ricercatore di disporre di strumenti sempre più sofisticati a supporto della propria indagine. Questa pluralità di mezzi, sia concettuali sia tecnici, costituisce quella che Augé (1999) definisce la "cassetta degli attrezzi" dell'antropologo, un repertorio di pratiche e dispositivi da cui attingere in base alle specifiche esigenze della ricerca e alle condizioni del campo.
L'osservazione partecipante, pur essendo una delle tecniche più emblematiche del lavoro etnografico, è stata oggetto di numerose riflessioni critiche. Si tratta di un metodo complesso, caratterizzato da limiti intrinseci legati alla soggettività di chi lo pratica, ma che conserva una straordinaria efficacia nello studio e nella comprensione delle dinamiche sociali dei contesti osservati. Accettare questa dimensione soggettiva non significa rinunciare alla validità della ricerca, bensì adottare strategie riflessive che permettano di gestire in modo consapevole le interazioni tra l'antropologo e i suoi interlocutori, garantendo così una maggiore affidabilità ai dati raccolti. Ciò che viene richiesto al ricercatore è un costante esercizio di onestà intellettuale, la capacità di confrontarsi con i propri pregiudizi, le proprie convinzioni e rigidità, mettendo continuamente in discussione "l'io testimoniante" e le sue interpretazioni.
Il ruolo del ricercatore sul campo, e la consapevolezza che la sua stessa presenza possa influenzare, anche involontariamente, i risultati dell'indagine, è una delle considerazioni che hanno accompagnato la mia esperienza di ricerca durante il soggiorno a Tahiti.
L'etnografia alla base di questa ricerca si è svolta nel mese di febbraio 2025 principalmente a Tahiti. Durante questo periodo ho raccolto materiali e fonti locali, tra cui libri e testi difficilmente reperibili altrove, contribuendo ad arricchire la documentazione della ricerca. Questa fase mi ha permesso di definire con maggiore precisione l'oggetto di indagine e di individuare alcuni aspetti significativi da approfondire attraverso le interviste sul campo. A completamento di questo percorso, mi sono recato a Genova per confrontarmi con un tatuatore italiano, riconosciuto come uno dei maggiori conoscitori del tatuaggio dell'area del Pacifico e attivo in numerose fiere e *convention* in Italia e all'estero. Il dialogo con lui ha offerto un punto di vista "altro" sulla pratica, utile ad ampliare e problematizzare ulteriormente l'analisi etnografica.

Il campo di osservazione è stato progressivamente ristretto e le domande selezionate in base alla loro rilevanza, concentrandosi su temi centrali: il rapporto tra tatuaggio e religione, il forte valore identitario attribuito a questa pratica e altri significati culturali ad essa associati. Ho osservato che il tatuaggio tradizionale assume significati molto diversi tra le persone coinvolte nella ricerca. Le esperienze e le interpretazioni variano tra i tahitiani, in relazione al loro contesto religioso o culturale, tra i francesi metropolitani residenti sull'isola per periodi più o meno lunghi e persino tra i turisti, evidenziando come la pratica del tatuaggio sia attraversata da molteplici prospettive e costruzioni di senso. Questa pluralità di sguardi si è rivelata decisiva per restituire, in seguito, la complessità del fenomeno osservato e per orientare il mio approccio alle interviste.

Già durante il viaggio, sull'aereo, riflettevo su come presentarmi, introdurre il tema della ricerca, quali domande porre e a chi rivolgerle. L'entusiasmo iniziale si accompagnava a una certa apprensione, il desiderio di comprendere e ascoltare conviveva con il timore di non essere all'altezza del contesto o di non riuscire a trovare il giusto equilibrio tra vicinanza e distanza, una tensione costante per chi osserva e, al tempo stesso, partecipa.

Prima ancora di arrivare a Tahiti, il momento delle interviste era già per me oggetto di molte riflessioni. Già durante il viaggio, in aereo, mi interrogavo su come presentarmi e come introdurre il tema della ricerca. In un certo senso, si può dire che la ricerca sia cominciata proprio allora, quando queste domande hanno iniziato a prendere forma dentro di me, delineando non solo un piano di lavoro, ma anche una disposizione interiore all'incontro e all'ascolto. Ma, quasi a conferma di come l'approccio al campo sia spesso meno convenzionale di quanto ci si aspetterebbe, durante lo scalo tecnico a Los Angeles una semplice conversazione con il mio vicino di posto, un giovane dell'isola di Réunion diretto a Tahiti per motivi di lavoro, mi ha fornito un aiuto inatteso. Suggerendomi una palestra poco costosa dove poter continuare i miei allenamenti, situata nel comune di Punaauia, vicino a Papeete, frequentata soprattutto dai residenti locali e dai francesi metropolitani, mi veniva involontariamente indicata un'opportunità preziosa, un'occasione per entrare in contatto con il contesto locale e avviare una prima introduzione sul campo.

Altri luoghi significativi per l'osservazione includevano le numerose spiagge dell'isola, come quella di Ahonu, situata nella zona nord dell'isola e frequentata sia dai surfisti locali sia dai turisti, e la cattedrale di Papeete con i suoi dintorni, luogo di incontro e punto di riferimento per la comunità cattolica dell'isola, soprattutto prima delle funzioni, quando si intensificano le dinamiche di socialità e appartenenza. Questi spazi hanno permesso di osservare come le identità corporee, culturali e religiose vengano continuamente negoziate e vissute all'interno di una società complessa come quella tahitiana, caratterizzata dalla coesistenza di popolazioni autoctone, residenti di lungo corso provenienti dall'esterno e presenze temporanee come turisti o rappresentanti delle istituzioni francesi.

Le osservazioni condotte nei diversi contesti hanno orientato la scelta degli interlocutori e la strutturazione delle interviste, svolte in forma libera e flessibile per permettere agli intervistati di raccontarsi nella maniera più autentica possibile. Un approccio che, a mio avviso, ha offerto agli interlocutori uno spazio di espressione personale, nel quale condividere esperienze, opinioni e significati legati al tatuaggio, alla religione e all'identità. Senza contare che una modalità più strutturata o rigidamente guidata avrebbe richiesto un livello di esperienza e una capacità di gestione dell'interazione che, in questa fase del mio percorso, non sentivo ancora di possedere.

Alcuni parlavano con entusiasmo dei propri tatuaggi, illustrandone i significati, mentre altri si prendevano pause più lunghe, riflettendo prima di rispondere. Non sempre era facile cogliere ogni sfumatura linguistica o culturale, ma proprio questi momenti di incertezza hanno favorito un dialogo reciproco e un apprendimento condiviso.

In più di un caso, le conversazioni si trasformavano in racconti personali, toccando temi come la fede, la famiglia o il senso di appartenenza a Tahiti. Altri momenti assumevano un tono più intimo e confidenziale, rivelando quanto il tatuaggio fosse intrecciato alle esperienze di vita e alle emozioni individuali. Questo contatto diretto, vissuto nel tempo e nello spazio quotidiano delle persone, ha reso le interviste non solo uno strumento di raccolta dati, ma un'esperienza di ascolto e di relazione.
Lo scopo pratico più evidente di una ricerca sul campo è raccogliere un materiale empirico il più ricco e articolato possibile, mettendo il ricercatore nella condizione di disporre, nella fase finale del lavoro, di elementi sufficienti a trasferire le esperienze vissute in un testo scritto. Dare forma scritta a un'esperienza osservativa non significa limitarsi a riportare fatti o contenuti emersi come farebbe un *reportage* giornalistico. L'antropologia richiede di restituire la densità di tali esperienze senza trascurare la dimensione emotiva che ne costituisce parte integrante e che è essenziale riconoscere, tematizzare e discutere. Ignorarla significherebbe perdere una componente fondamentale della realtà osservata. Ciò vale in ogni contesto, ma è ancora più vero a Tahiti, dove parlare di identità implica confrontarsi con vissuti emotivi intensi e spesso dolorosi.
Proprio per questo motivo ho scelto consapevolmente di adottare un approccio di osservazione trasparente, rendendo esplicita la mia presenza e le finalità della ricerca. Una scelta che risponde ai codici deontologici dell'antropologia e assicura la tutela delle persone coinvolte. All'inizio ero piuttosto timoroso nel dichiarare apertamente il mio ruolo, temendo che ciò potesse generare rigidità o diffidenza da parte degli intervistati. In realtà si è verificato l'opposto, poiché presentarmi come ricercatore, come studente impegnato nello studio del tatuaggio e del suo ruolo nella costruzione dell'identità tahitiana, ha contribuito a creare un clima di fiducia. Gli interlocutori si sono mostrati più disponibili a condividere esperienze e riflessioni, sentendosi riconosciuti in un contesto di ascolto attento e di interesse autentico. Rendermi così riconoscibile mi ha permesso di utilizzare liberamente, durante le interviste, lo *smartphone* per scattare fotografie, mostrarle o facilitare la traduzione di alcuni termini. Ho inoltre fatto uso di un registratore che, nel mio caso, ha sostituito taccuino e penna, rivelandosi uno strumento fondamentale per raccogliere una vasta quantità di dati, inclusi quelli che sul momento potevano sembrare marginali o secondari, ma che in fase di analisi hanno contribuito a delineare un quadro più articolato e significativo della realtà osservata.
Questo approccio si collega direttamente alla "bulimia osservativa" descritta da Lofland e Lofland (1995), che impone all'osservatore, trasformato in una sorta di "aspirapolvere", di raccogliere ogni dettaglio emerso sul campo senza operare selezioni immediate, consapevole di non poter prevedere quali elementi si riveleranno rilevanti ai fini della ricerca e se ci sarà un'altra occasione per osservare quella persona o quella situazione. In questa prospettiva, il registratore mi ha consentito di cogliere sfumature della voce, variazioni del tono, esitazioni e altri dettagli che possono sfuggire durante la trascrizione, ma che risultano indispensabili per comprendere emozioni che le parole da sole non riescono a trasmettere.
L'esercizio di osservazione e ascolto sul campo mi ha spinto, quasi inevitabilmente, a rivolgere lo sguardo verso me stesso e a domandarmi perché avessi scelto proprio il tatuaggio come oggetto della mia indagine. Una scelta non derivante da un'adesione personale alla pratica, né da un interesse estetico specifico. L'educazione ricevuta e alcuni tratti della mia sensibilità mi avevano inizialmente portato a considerarlo più come un fenomeno estetico o una moda importata, piuttosto che come un elemento distintivo di una cultura. Da queste premesse emerge un pregiudizio iniziale nei confronti del tatuaggio, che tendevo a percepire prevalentemente come mezzo di appartenenza a un gruppo sociale o a una sottocultura, più che come forma di espressione identitaria o simbolica all'interno di una società più ampia.
Questa distanza iniziale ha reso la scelta del tatuaggio come oggetto di tesi particolarmente stimolante, costituendo un campo d'indagine in cui ho potuto mettere alla prova la mia visione

originaria, confrontandola con i significati e i valori che la pratica ha assunto in contesti culturali differenti. Il tatuaggio tahitiano, in particolare, possiede una forte valenza simbolica e identitaria, attestata fin dalla fine del Settecento e riaffermata, in epoca recente, attraverso il movimento di riscoperta culturale e politica *Māʻohi* negli anni Settanta del Novecento.
Prima della partenza per Tahiti, ho riflettuto sui significati che il tatuaggio può assumere nella società contemporanea occidentale e sul ruolo che esso può avere per chi, come me, non è tatuato. Questa riflessione mi ha condotto a interrogarmi anche su come la pratica sia vissuta oggi a Tahiti, riconosciuta come uno dei luoghi di origine e di diffusione del tatuaggio: mi sono chiesto se essa conservi ancora i suoi significati simbolici tradizionali, o se sia stata ridefinita secondo logiche commerciali e trasformata in un prodotto da esportazione.

> "Cosa spinge ciascuno di noi, nei campi che più ci interessano, a passare ore interminabili a osservare piante in una foresta pluviale nel Centro America, manoscritti medievali in una biblioteca statunitense, rovine etrusche in una necropoli dell'alto Lazio o adolescenti in un centro commerciale di Milano? La curiosità è una delle prime e più oneste risposte che si possano dare" (Semi, Bolzoni, 2022: 19).

Riprendo questa citazione perché riflette bene anche la mia motivazione: la curiosità verso una pratica così diffusa, anche nel mio contesto di vita quotidiana, unita al fascino di un'alterità culturalmente radicata nel mondo tahitiano, ha rappresentato uno dei principali stimoli che mi hanno spinto a intraprendere questa ricerca.
Il rischio, in questa fase iniziale, era quello di partire con una risposta preconfezionata, condizionato dalle mie categorie interpretative e dal contesto culturale di provenienza. Per evitare questo limite, ho cercato di mantenere un atteggiamento di apertura e di sospendere il giudizio, provando, per quanto possibile a confrontarmi con le pratiche e i significati locali senza sovrapporre letture già acquisite, tenendo ben a mente Malinowski quando affermava che se "un ricercatore parte per una spedizione deciso a verificare determinate ipotesi e non è disposto a modificare costantemente le proprie opinioni alla luce di nuove evidenze, il suo lavoro rischia di perdere valore" (Malinowski, 2011: 18).
Concludo questa presentazione del mio percorso di ricerca richiamando una definizione proposta da Semi (2022), che ben sintetizza la dimensione esperienziale e progressiva dell'osservazione partecipante:

> "La seconda volta che si userà l'osservazione partecipante lo si farà meglio della prima, peggio della terza e così via."

Questa frase restituisce efficacemente l'idea di un sapere incrementale, che si costruisce anche attraverso i propri errori. La consapevolezza che il primo lavoro etnografico non possa essere il migliore della propria vita mi ha accompagnato lungo tutto il percorso di ricerca, aiutandomi ad accettare l'imperfezione come parte integrante e necessaria del processo di apprendimento antropologico.

Capitolo 1

Stupore e meraviglia negli occhi dei primi navigatori europei

Non vi farete incisioni sulla carne per un morto,
né vi stamperete segni addosso.
Io sono l'Eterno.

Levitico 19,28

Segno non del tutto sconosciuto in Occidente, fino almeno al XIX secolo, il tatuaggio era considerato una delle caratteristiche distintive dei selvaggi e dei criminali.
In questo capitolo, dopo aver brevemente delineato la percezione e la posizione culturale del tatuaggio in Europa tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX secolo, lo sguardo si allargherà al Pacifico, con particolare attenzione alla significazione simbolica e sociale che tale pratica assumeva per le popolazioni di quell'area prima della dominazione coloniale e delle dinamiche di acculturazione ad essa legate. Si trattava, nella maggior parte dei casi, di società prive di una tradizione scritta, basate su sistemi di trasmissione orale della conoscenza, il che rende necessario, se non obbligatorio, per chi voglia approfondire i sistemi sociali delle popolazioni indigene del Pacifico, far riferimento alle uniche testimonianze che abbiamo disponibili, ovvero quelle che ci sono state lasciate dagli esploratori europei che per primi entrarono in contatto con quelle culture.
Nel contesto specifico dell'isola di Tahiti, oltre ai giornali di bordo degli esploratori che sbarcarono sull'isola a più riprese e ai dipinti realizzati dai naturalisti e dagli artisti che li accompagnavano, possiamo contare anche su quanto scritto dai missionari, che spinti dalla volontà di convertire e "salvare" le anime di quelle popolazioni "pagane", raggiunsero le isole della Polinesia negli ultimi anni del XVIII secolo, anticipando l'avvio di quella dominazione coloniale, che si sarebbe realizzata intorno alla metà del XIX secolo.
Pur segnati dal forte pregiudizio etnocentrico che accompagnava la loro opera di evangelizzazione, i missionari registrarono dettagliatamente usi, costumi, e pratiche locali, lasciandoci, forse involontariamente, alcune delle cronache più ricche e dettagliate di quelle società in una forma sorprendentemente vicina a quella di una osservazione antropologica.
Questo capitolo esamina in modo selettivo le tecniche e i motivi del tatuaggio polinesiano, così come furono osservati e vissuti dai primi visitatori europei. Essi ne registrarono le impressioni con parole e immagini, specularono sul significato della marcatura corporea e, talvolta, si sottoposero essi stessi al tatuaggio. Considerando i segni di agenzia locale negli scambi interculturali, emergono diverse strategie indigene di gestione della presenza europea: l'amicalità tahitiana, sviluppata anche in risposta ai violenti scontri iniziali, la belligeranza *maori*, la complicità dei capi hawaiani, interpretabile come forma di manipolazione difensiva.
Fondare un'etnografia o un'etnostoria unicamente sugli scritti e sui disegni di visitatori stranieri resta problematico, anche quando si tratta di naturalisti e artisti che si dichiaravano impegnati in un'osservazione empirica e "naturalistica", come nel caso della spedizione russa a Nuku Hiva (1804). Accecati dall'etnocentrismo, ostacolati dall'ignoranza linguistica e culturale, attraversati da emozioni contrastanti, i viaggiatori europei finirono spesso per deformare a distanza i popoli incontrati, anche se tuttavia, in una certa misura, la caricatura è parte integrante di ogni etnografia. Nonostante i loro limiti, quei resoconti e quelle immagini fissano le prime, seppur fugaci, tracce di pratiche culturali dinamiche ed effimere come il tatuaggio polinesiano.

1.1 Il marchio dell'infamia

Secondo la Genesi il primo tatuato, "segnato", della storia è Caino (Castellani, 2014: 13) che per aver ucciso il fratello Abele verrà punito con il "marchio dell'infamia" e la cui discendenza sarà maledetta. Un'altra citazione tratta dall'Antico Testamento, precisamente dal Levitico, è quella che apre questo capitolo che ribadisce la proibizione, nella tradizione giudaico-cristiana, di qualsiasi alterazione di un corpo che ci è stato donato da Dio e fatto a sua immagine e somiglianza.
Anche nella cultura greco-romana, qualsiasi modificazione del corpo, era una pratica biasimabile in quanto andava contro il canone ideale di bellezza che, invece, era da ricercare nella semplicità e nella naturalezza di un corpo scevro da qualsiasi mascheramento (Castellani, 2014).
Queste poche righe sono sufficienti a sottolineare come originariamente il tatuaggio fosse associato a comportamenti devianti. La proibizione del tatuaggio era anche un modo per marcare la distanza culturale da quei popoli percepiti come "altri" o "diversi", come ad esempio gli Egizi, considerati dai Greci e dai Romani tanto affascinanti, quanto estranei. Nell'antico Egitto, a differenza del mondo greco-romano, truccare, decorare e modificare il corpo per abbellirlo o evidenziare il proprio *status* sociale era una pratica comune, le incisioni scoperte dagli archeologi sui corpi mummificati indicano che anche il tatuaggio, diffuso principalmente tra le donne, era ben tollerato, almeno sino al periodo tolemaico.
Per la civiltà classica il tatuaggio era il marchio degli schiavi, degli estranei e dei nemici. Era associato ad un'alterità sconosciuta, irriducibile e potenzialmente pericolosa. Erodoto, Giulio Cesare, Tacito, solo per citarne alcuni, nelle loro cronache ci hanno lasciato testimonianza di come la pratica di tatuarsi e incidere le carni in uso tra i Traci, i Pitti e i Germani risultasse disorientante per i Greci e i Romani. Considerata un'usanza barbara, associata a popoli selvaggi, non civilizzati, mossi solamente da una cieca brutalità, suscitava disprezzo ma, allo stesso tempo la vista di quei corpi tatuati che emergevano dall'oscurità delle profonde foreste settentrionali incuteva timore anche nel più esperto dei legionari romani (Castellani, 2014).
Le descrizioni di corpi nudi, dipinti, marchiati e modificati arricchiscono anche i diari di quei viaggiatori, commercianti e avventurieri che le prime esplorazioni geografiche condussero nelle terre più remote. La sistematica esplorazione del mondo iniziata a partire dal XV secolo dimostrò come la pratica di incidersi le carni fosse diffusa tra i popoli del Nord America, dell'India, dell'Asia e del bacino medio orientale (Castellani, 2014), ma fu in seguito dei contatti con le popolazioni delle isole dei mari del sud che iniziò ad essere descritta con maggior precisione.
I resoconti di quei primi incontri pervenuti fino a noi appaiono oggi incompleti e superficiali, intrisi di pregiudizi e poco attenti a cogliere il significato autentico e profondo di quelle pratiche che agli occhi degli europei semplicemente rimarcavano l'alterità di quelle culture.
È bene sottolineare, però, che gli stereotipi sul tatuaggio, gli stessi già formulati in età classica, si conservarono pressoché intatti nel Medioevo e nel Rinascimento; anzi, la Chiesa, considerandolo un atto pagano e indice di decadenza morale, contribuì a rafforzarne ulteriormente la connotazione negativa, condannando a più riprese tale pratica[13].

[13] A titolo esemplificativo, si riportano di seguito alcune fonti che dimostrano come, già nei contesti medioevale e rinascimentale, marchiature ed altre modificazioni corporee fossero stigmatizzate ed oggetto di condanna da parte della Chiesa.
Qui corpora sua signant vel incidunt figuras diabolicas, vel superstitiose, vel idola pagana.
"Coloro che segnano o incidono sul corpo figure diaboliche, superstiziose o idoli pagani." (Theodore di Canterbury, ca.700; traduzione a cura dell'autore da Mcneil & Gamer, 1990).

Di conseguenza, che si trattasse dei minacciosi Maori della Nuova Zelanda con i loro volti orrendamente incisi e spaventosi o i più miti ed accondiscendenti tahitiani, agli occhi degli esploratori europei il tatuaggio era il simbolo di un'umanità primitiva, bellicosa ed ingenua al tempo stesso, nella migliore delle ipotesi una bizzarria o una stranezza da esibire nelle corti e nei circhi (Castellani, 2014: 49-63). Questa percezione negativa si consolidò ulteriormente in seguito ai primi contatti con i popoli tatuati del sud-est asiatico, quando dalle prime spedizioni geografiche di ritorno in Europa, oltre ad animali e piante esotiche, furono sbarcati alcuni di quei "selvaggi" tatuati, che immediatamente suscitarono curiosità e stupore tra la gente.

Già con il navigatore inglese William Dampier, e successivamente con Cook e Bougainville, dalla fine del XVII secolo divenne, infatti, consuetudine riportare in Europa testimonianze viventi di quei popoli, veri simboli di una primitività esotica, al tempo stesso inquietante e affascinante.

Le storie di Jeoly, uno schiavo nativo acquistato da Dampier, in seguito conosciuto come il *Painted Prince* (fig. 3) e Omai l'interprete di Cook, sono tutte tristemente simili tra loro e raccontano di come, una volta assolto il loro compito principale, furono sottratti alle loro terre, sfruttati ed esposti alla curiosità morbosa delle corti e dei circhi europei (Castellani, 2014: 49-56).



Figura 3. Anonimo, *Prince Giolo…*, from the broadsheet *An Account of the Famous Prince Giolo*, London, 1692 (Ritratto del "Principe Giolo", Londra, 1692). *Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 32.*

Sorte più fortunata toccherà ad Aoturu, guida di Bougainville, che, pur non sfuggendo ai giudizi negativi che il suo aspetto sollevava, soggiornò a Parigi[14] per undici mesi, prima di essere reimbarcato, a spese dello stesso Bougainville, per far ritorno a Tahiti (Bougainville, 2024).

She also had foul-smelling unguents. She and her ilk would anoint themselves, and though they appeared unchanged to others they thought themselves transformed into cats. Bernardino reported with satisfaction that this woman had been burned as a witch.

"Aveva anche unguenti maleodoranti. Lei e i suoi simili si ungevano e, sebbene apparissero immutati agli altri, pensavano di essersi trasformati in gatti. Bernardino riferì con soddisfazione che questa donna era stata bruciata come strega." (Kieckefer, 2014: 194; traduzione a cura dell'autore).

"I protestanti accettarono in pieno la teoria del marchio, anche perché ha un fondamento nelle Scritture: difatti in Apocalisse 13,16 si legge che l'anticristo faceva un segno sulla mano destra o sulla fronte dei suoi seguaci. Comunque, anche alcuni giudici e demonologi cattolici accettavano la teoria del marchio del Diavolo, e ispezionavano il corpo delle persone sospettate di stregoneria per trovare i segni incriminatori." (Levack, 2012: 68).

Marchi, segni e altre modificazioni corporee erano dunque condannati quando frutto di scelte indipendenti, estetiche ed identitarie. Tuttavia, venivano talvolta tollerati se legati a motivazioni religiose, come nei casi dei pellegrini o dei crociati che giunti in Terra Santa si incidevano simboli di fede (Castellani, 2014). Una posizione che rivelava una certa ambivalenza della Chiesa nei confronti di queste pratiche, che, però, nella grande maggioranza dei casi, venivano esplicitamente condannate.

[14] Aoturu suscitò interesse e curiosità nella società parigina dell'epoca, ma il significato di questa attenzione è oggetto di interpretazioni contrastanti tra gli storici. Alcuni vi leggono un autentico desiderio di conoscenza da parte di un'Europa

La letteratura dell'Ottocento contribuì a rafforzare gli stereotipi e i pregiudizi legati al tatuaggio, che, nei vari racconti, veniva sempre associato a figure malvage e dai comportamenti devianti. D'altro canto tutti i criminali più famosi dell'epoca erano segnati, a cominciare da quel Christian Fletcher che aveva capeggiato l'ammutinamento del Bounty riconoscibile per una stella tatuata sul petto a sinistra (Castellani, 2014: 33). A questo si aggiunga che le teorie positiviste dell'epoca contribuirono ad accumunare scientificamente il tatuaggio a comportamenti criminali e primitivi (Castellani, 2014: 68).
Ma chi più di tutti contribuirà a demonizzare la pratica del tatuaggio sarà l'antropologo criminale Cesare Lombroso che, nel suo saggio più famoso *L'uomo delinquente* (2013) vede nel tatuaggio uno dei tratti distintivi dei criminali, dei devianti[15].
La presunta scientificità alla base di queste teorie ed il tono perentorio con il quale venivano esposte mascherava, in realtà, un sapere costruito su stereotipi fisici e culturali, privo di ogni qualsivoglia fondamento empirico, ma questo bastò per giustificare pratiche discriminatorie e giudizi sommari.
Non deve, di conseguenza, stupire lo sdegno e il disgusto che assalirono i primi missionari sbarcati sulle spiagge di Tahiti alla vista di quei corpi nudi e tatuati. Ma se quei segni, per loro, erano la prova inconfutabile di essere giunti tra i "selvaggi", per gli abitanti di Tahiti, avevano un significato ben più profondo, essendo intimamente connessi al sistema sociale, politico e religioso dell'isola.

1.2 "Alterità" incarnata

Tra il XV e il XVIII secolo le navi europee solcarono sempre più frequentemente le acque dell'Oceano Pacifico. Queste prime esplorazioni, che si fecero via via meglio organizzate e strutturate, si addentrarono sempre più in profondità in quei mari sconosciuti, permettendo agli europei di stabilire dei contatti con società culturalmente molto distanti.
L'attenzione, durante quei primi e brevi contatti, veniva catturata dall'esteriorità di quei corpi segnati, tatuati o dipinti degli indigeni, così diversi, così "altri".
Le cronache dei navigatori europei descrivevano, spesso amplificandole, quelle "stranezze" o "bizzarrie", contribuendo alla costruzione di un *topos* immaginifico di quelle realtà (Castellani, 2014).

ispirata dai dettami dell'Illuminismo, affascinata dalla conoscenza di culture diverse ed incline a idealizzarle attraverso la figura del "buon selvaggio". Altri ritengono si trattasse di un interesse dettato dalla volontà di riaffermare la superiorità dell'ordine sociale europeo, esibendo gli indigeni come esseri primitivi, inferiori, incapaci di adattarsi, irrimediabilmente "altri". Le testimonianze giunte sino a noi sottolineano la rozzezza di Aoturu, la sua incapacità di apprendere la lingua francese e di controllare i propri istinti sessuali (Lilti, 2023). Come già scriveva Diderot (2012), "La comunanza delle donne era così profondamente radicata nel suo animo, che si lanciò sulla prima europea che gli si fece incontro e si accingeva, con molta serietà, ad essere cortese con lei alla maniera tahitiana." (pag.35).

[15] Secondo la teoria sviluppata da Cesare Lombroso esistono tratti fisici e comportamentali distintivi nei soggetti dediti al crimine. Tra questi, a suo avviso, il tatuaggio rappresentava uno degli elementi più significativi.
"Uno dei caratteri più singolari dell'uomo primitivo od in stato di selvatichezza è la frequenza con cui si sottopone a questa, piuttosto chirurgica che estetica, operazione, la quale appunto da una lingua oceanica prese a prestito il nome di *tatuaggio*." (Lombroso, 2013: 690).
"Dissi come in ispecie nella triste classe dell'uomo delinquente il tatuaggio assuma un carattere suo particolare, e una strana tenacità e diffusione." (Lombroso, 2013: 697).
"Già molti fatti ci mostrano come lo studio del tatuaggio può condurre qualche volta sulle tracce di associazioni criminose" (Lombroso, 2013: 737).
"Nell'uomo delinquente, che si espone a continue lotte coll'intera società, le ferite, e più ancora il tatuaggio, possono considerarsi dunque come uno di quelli che diconsi, in linguaggio medico-legale, caratteri professionali." (Lombroso, 2013: 772).

Una diversità che venne velocemente a significare inferiorità, nel confronto con la civilizzata Europa, come traspare anche dal diario di Bougainville, in cui, tracciando una sorta di parallelismo etnografico e storico giunse alla conclusione che la pittura del corpo fosse una pratica propria dei popoli "vicino allo stato di natura" (Douglas, 2005: 35).

> "Non so come facciano ad imprimersi tali segni indelebili. Credo che li ottengano pungendosi la pelle e versandovi il succo di certe erbe, trattamento che ho visto praticare agli indigeni del Canada. C'è da dire che in ogni epoca, presso i popoli ancora vicino allo stato di natura, questo genere di pittura è stato in voga. Quando Cesare fece la sua prima spedizione in Inghilterra, vi trovò già stabilito questo uso di dipingersi: *omnes vero Britanni se vitro inficiunt, quod coeruleum efficit colorem*."
> (Bougainville, 2024: 97)

La brevità dei soggiorni dei primi esploratori non permise la produzione di narrazioni etnografiche di particolare interesse, poco o nulla viene realmente approfondito della cultura delle popolazioni locali, in ogni caso la sorprendente libertà sessuale era di gran lunga la pratica culturale che suscitava maggiormente l'interesse degli europei, mentre altre, come le modificazioni corporee, pur non passando inosservate alla vista degli europei, venivano affrontate in modo più superficiale, anche a causa della loro complessità interpretativa.
Tuttavia, nei giornali di bordo degli esploratori europei non mancavano annotazioni relative alle pratiche di marcatura dei corpi. Lo stesso Bougainville, ad esempio, giunse alle sue conclusioni proprio confrontando i corpi segnati osservati presso le popolazioni del Pacifico con quelli visti tra i nativi del Nord America, che aveva incontrato durante la Guerra dei Setti Anni combattuta in qualità di aiutante di campo del marchese di Montcalm.
Le prime testimonianze relative alla pratica del tatuaggio sono, però, rintracciabili negli scritti del navigatore portoghese Pedro Fernandes de Queirós (spesso anglicizzato Quirós) che, durante le sue esplorazioni al servizio della corona spagnola, incontrò più volte le popolazioni indigene del Pacifico dai corpi interamente decorati, come quando sbarcò a Fatu Hiva nell'arcipelago delle Isole Marchesi:

> "Vennero tutti nudi, senza alcuna parte coperta; i loro volti e i corpi ornati da motivi di colore blu, dipinti con pesci e altri disegni" [16] (Quirós et al., 1904: 16, trad. a cura dell'autore).

Non deve sorprendere l'atteggiamento misurato con cui l'esploratore descrive quell'usanza così particolare, d'altronde gli spagnoli si erano già imbattuti in popolazioni dedite a pratiche di modificazione corporea in alcune isole delle Filippine, la cui colonizzazione era iniziata nel 1565 con la costruzione del primo insediamento sull'isola di Cebu.
La stessa familiarità con quei corpi decorati traspare anche dalle pagine della cronaca che ci ha lasciato Antonio de Morga, scrittore e vice-re delle Filippine tra il 1603 e il 1607, una dettagliata descrizione degli usi e costumi delle popolazioni indigene tra cui le marchiature dei corpi, descritte con un tono osservativo e privo di stupore, segno di una conoscenza consolidata di queste usanze.

> "La prima isola che gli Spagnoli conquistarono e colonizzarono fu Sebu, dove ebbe inizio la conquista, che poi proseguì in tutte le isole circostanti: queste sono abitate

[16] "They all came naked, without any part covered; their faces and bodies in patterns of a blue colour, painted with fish and other patterns." (Quirós et al., 1904: 16).

> da popolazioni native delle stesse isole, chiamate Bizayas, e con un altro nome, Pintados ("Dipinti"), perché gli uomini di maggiore importanza, fin dalla giovinezza, si tatuano tutto il corpo, pungendolo nei punti prestabiliti e cospargendo il sangue con certe polveri nere, che non vanno mai via" (Morga, 1868: 266, trad. a cura dell'autore)[17].

A queste prime sommarie descrizioni di popolazioni allora sconosciute in Europa, fecero seguito osservazioni sempre più dettagliate, rivelando un intento che andava oltre la mera curiosità personale e che rivelava la volontà di redigere un resoconto sistematico e duraturo delle realtà incontrate.
Il mutamento nello sguardo dell'osservatore risulta evidente confrontando descrizioni redatte nel tempo delle stesse popolazioni. La crescente attenzione ai tratti fisici degli individui e alle decorazioni corporee, emerge ad esempio, dalle parole con le quali l'inglese William Dampier descrive il principe Jeoly incontrato nel 1686 sull'isola di Mindanao, ma quasi sicuramente proveniente da un'isola visayana (Douglas, 2005).

> "Era dipinto su tutto il petto, tra le spalle dietro; sulle cosce (per lo più) davanti; e in forma di diversi larghi anelli o bracciali attorno alle braccia e alle gambe. Non posso paragonare i disegni a nessuna figura di animali, o simili; ma erano molto curiosi, pieni di grande varietà di linee, svolazzi, lavori a scacchiera. Mantenevano una proporzione molto armoniosa, ed erano di aspetto così artificioso da suscitare meraviglia, soprattutto quelli sopra e tra le scapole" (Dampier, 1968: 344, trad. a cura dell'autore)[18].

Se all'inizio del XVII secolo, Antonio Morga aveva descritto le popolazioni visayane, in modo piuttosto generico ed astratto, un secolo dopo, Dampier offre, all'opposto, una descrizione più precisa, soffermandosi sui tratti fisici e sulle decorazioni corporee. Il confronto tra i due rivela un interesse crescente per le pratiche culturali proprie di quelle popolazioni.
Questi primi contributi possono essere quindi considerati la base di partenza dello studio delle decorazioni corporee, reso nelle opere artistiche e negli scritti dei viaggiatori britannici e francesi in Polinesia durante "l'epoca classica" dell'esplorazione marittima scientifica (Douglas, 2005: 34), che si estende per quattro decenni, tra i viaggi di Samuel Wallis (1766–1768) e Louis-Antoine de Bougainville (1766–1769) e quello russo di Ivan Kruzenshtern e Iury Lisiansky (1803–1806).
Il risultato di queste spedizioni fu la produzione delle prime rappresentazioni sistematiche dei popoli polinesiani, un'eredità etnografica limitata, ma fondamentale, soprattutto in relazione ad una pratica culturale visiva come il tatuaggio, ripreso più volte nei lavori degli artisti che accompagnavano le spedizioni.
Le spedizioni scientifiche del Settecento si distinguevano infatti per l'intreccio tra la rigorosa osservazione empirica dei naturalisti e le rappresentazioni degli artisti, talvolta eccessivamente creative. Queste ultime, pur segnate da uno sguardo etnocentrico, non risultavano ancora condizionate

[17] "The first island which the Spaniards conquered and settled was Sebu, where the conquest commenced, and was followed up in all the surrounding islands: these are inhabited by people natives of these same islands, who are named Bizayas, and by another name, Pintados (Picts); because the men of most importance, from their youth, tattoo the whole of their body; pricking it in the appointed places, and throwing over the blood certain powders, which never come out." (Morga, 1868: 266).
[18] "He was painted all down the Breast, between his Shoulders behind; on this Thighs (mostly) before; and in the Form of several broad Rings or Bracelets round his Arms and Legs. I cannot liken the Drawings to any Figure of Animals, or the like; but they were very curious, full of great variety of Lines, Flourishes, Chequered-Work &c. keeping a very graceful Proportion, and appearing very artificial, even to Wonder especially that upon and between his Shoulder-blades." (Dampier, 1968: 344).

dalle teorie razziali che, nel XIX secolo, avrebbero invece dato forma a trattati scientifici sempre più conformisti e meno inclini a riconoscere realtà incompatibili con le categorie razziali dominanti (Douglas, 1999). Nelle prime esplorazioni del Pacifico, il tono e i contenuti dei resoconti scritti e delle immagini risultavano profondamente influenzati dalle interazioni con le popolazioni indigene, piuttosto che da preconcetti europei volti a naturalizzare la classificazione della "specie umana". In questo senso, una resa più realistica della diversità procedeva parallelamente all'inasprimento degli atteggiamenti verso i cosiddetti "selvaggi" polinesiani: inizialmente eccessivamente idealizzati in chiave primitivista, essi divennero, nel tempo, oggetto di giudizi sempre più negativi e razzializzanti. Questo non cambia il fatto che alla fine del XVIII secolo gli europei osservassero ancora i corpi decorati degli indigeni come i segni distintivi dell'esotico, rimanendo etichettati, nella maggior parte dei casi, come stranezze appartenenti a una cultura "altra", distante ma, al tempo stesso, affascinante e proprio per questa degna di essere documentata.
Sarebbe, tuttavia, semplicistico ridurre la raccolta di questi dati e la produzione di disegni e illustrazioni, a un processo guidato, risultante di un'osservazione asimmetrica e rigidamente imposta. Sebbene tali rappresentazioni fossero indubbiamente influenzate dalle convenzioni artistiche del tempo e da una prospettiva etnocentrica, esse riflettevano anche le dinamiche interculturali e le circostanze specifiche in cui erano prodotte.
Infatti, tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, l'esplorazione dell'Oceano Pacifico produsse le prime rappresentazioni dettagliate di realtà perlopiù sconosciute in Europa. È importante sottolineare, però, che queste raccolte di immagini e descrizioni furono elaborate all'interno di contesti di interazione e scambio, in cui le stesse popolazioni locali, con diversi livelli di partecipazione, contribuirono a orientare le modalità con le quali venivano raffigurate (Douglas, 1999, 2005).

1.3 Significati e ritualità nel Pacifico

Il primo equipaggio a sbarcare a Tahiti nel giugno del 1767 fu quello della *HMS Dolphin* al comando di Samuel Wallis, che prontamente ribattezzò l'isola "Isola di Re Giorgio III" in onore del sovrano inglese. L'accoglienza riservata a Wallis e ai suoi uomini da parte degli abitanti dell'isola non fu, però, delle migliori. Contrariamente all'immagine pacifica e idilliaca che Tahiti assumerà nelle rappresentazioni europee successive, il primo contatto fu segnato da tensioni e ostilità e Wallis dovette ricorrere all'uso di una forza estrema per reprimere gli assalti tahitiani alla nave arrivando ad ordinare di cannoneggiare i villaggi costieri. Dopo questi drammatici eventi iniziali la situazione si stabilizzò e furono stabiliti dei rapporti più cordiali tra la popolazione locale e l'equipaggio britannico, il che permise l'approvvigionamento della nave in modo da poter proseguire il viaggio attraverso il Pacifico.
Nonostante l'attenzione fosse assorbita principalmente dalla necessità di procurarsi rifornimenti freschi e di garantire la sicurezza della nave e del suo equipaggio, Wallis osservò che alcuni dei segni impressi sui corpi degli indigeni parevano indicare una distinzione di rango tra gli abitanti dell'isola.

> "Osservai che qui era usanza universale, sia per gli uomini che per le donne, avere la parte posteriore delle cosce e dei lombi segnata molto densamente con linee nere in varie forme. Questi segni venivano fatti colpendo i denti di uno strumento, simile

> a un pettine, appena sotto la pelle, e strofinando nelle punture una sorta di pasta fatta di fuliggine e olio, che lascia una macchia indelebile.
> I ragazzi e le ragazze sotto i dodici anni non sono segnati; ma osservammo alcuni uomini le cui gambe erano segnata a scacchiera con lo stesso metodo, e sembravano essere persone di rango e autorità superiore" (Hawkesworth, 1775: 212-213, traduzione a cura dell'autore)[19].

Questa descrizione, seppure con i limiti del linguaggio descrittivo tipico della scrittura di viaggio del XVIII secolo, lascia emergere un dato significativo, ovvero l'associazione implicita tra quei segni e lo *status* sociale degli individui, rappresentando un primo tentativo di comprensione di questa pratica al di là dei suoi aspetti estetici, ovvero come un simbolo di appartenenza e posizionamento all'interno della struttura sociale tahitiana. Wallis sostò a Tahiti per poco più di un mese, ma da quel momento i contatti tra i navigatori europei e gli abitanti dell'isola si fecero sempre più frequenti aprendo la strada ad una osservazione più attenta della cultura tahitiana.
Una delle prime descrizioni ragionevolmente accurata della pratica di incisione della pelle fu scritta da Charles-Félix-Pierre Fesche, un giovane volontario imbarcato sull'*Étoile* una delle due navi della spedizione comandata da Louis Antoine de Bougainville, che raggiunse Tahiti nel 1768.

> "Le donne sono in generale abbastanza bianche, alte e ben fatte e hanno i loro glutei anneriti come gli uomini, con ghirlande che li circondano ai bordi. Questo annerimento viene applicato con uno strumento estremamente sottile di conchiglia, il cui lato è tagliato a denti come un pettine, l'intero strumento è fissato a un piccolo bastone lungo mezzo piede. La metà dello strumento viene immersa nella vernice e applicata sulla pelle. La punta viene picchiettata con un altro bastone sul manico, il colore penetra nei fori così prodotti e rimane per sempre.
> Questa operazione è delicata e la pelle si gonfia immediatamente e rimane così per alcune ore dopo. Questo strumento, penso, è usato solo per annerire i disegni degli uomini e per le ghirlande e altri motivi che incidono su gambe, braccia e mani; per l'annerimento completo dei glutei usano semplicemente pennelli" [20] (Fesche & Patel, 2003: 8, traduzione a cura dell'autore).

[19] "I observed, that it was here a universal custom both for men and women to have the hinder part of their thighs and loins marked very thick with black lines in various forms. These marks were made by striking theteeth of an instrument, somewhat like a comb, just throught the skin, and rubbing into the punctures a kind of paste made of foot and oil, which leaves an indelible flain.
The boys and girls, under twelve years of age, are not marked; but we observed a few of the men whose legs were marked in chequers by the same method, and they appeared to be persons of superior rank and authority." (Hawkesworth, 1775: 212-213).

[20] "The women are in general quite white, tall and well-made and have their buttlocks blacked all over like the men with surrounding garlsnds on the edges. This blacking is laid on with an extremely thin instrument of shell of which the edge is cu tinto teeth like a comb, the whole is fastened to a small baton one half a foot long, the half of the instrumenti s dipped into the paint and laid on the skin which is pierced by knocks with another baton on the handle, the colour sinks into the holes hence produced and remains forever.
This operation is delicate and the skin swells up immediately and remains thus for some hours afterward. This instruments is I think for only blacking patterns of men and for the garlands and other designs which they engrave on their legs, arms and hands: they simply use brushes for the whole of the buttlocks." (Fesche & Patel, 2003: 8).

Il contributo di Fesche proseguì anche con la compilazione di un dizionario di 184 parole tahitiane, nel quale viene riportato il temine *tatau* per indicare un marchio inciso sul corpo (Douglas, 2005: 35).
I diari e i resoconti scritti dai partecipanti di queste prime spedizioni esplorative hanno un grande valore storico, ma da un punto di vista etnografico risultano spesso superficiali. Le pratiche culturali, come l'incisione e la marchiatura della pelle, venivano osservate con sempre crescente attenzione, ma la brevità delle soste non consentiva un'autentica comprensione del loro significato simbolico.
Lo stesso Bougainville mantenne uno sguardo ambivalente nei confronti delle incisioni che i tahitiani esibivano sui loro corpi, descrivendole come "un ornamento e al tempo stesso un segno di distinzione" (Bougainville, 2024: 97). Da un lato, ne sottolineò l'aspetto estetico, mentre dall'altro intuì la possibilità che potessero veicolare significati legati al rango o all'identità individuale. Tuttavia la sua comprensione della pratica rimase parziale, incapace di coglierne il reale valore simbolico all'interno del sistema culturale tahitiano, concluse interpretandola attraverso categorie di senso a lui più familiari: "L'uso di dipingersi è dunque là come a Parigi una pura moda." (Bougainville, 2024: 97).
Fu la prolungata sosta della successiva spedizione, guidata da James Cook e giunta a Tahiti pochi mesi dopo Bougainville, a offrire agli europei un'occasione inedita per documentare la cultura locale. Nei tre mesi in cui le navi britanniche rimasero alla fonda davanti all'isola, gli artisti e naturalisti imbarcati al seguito di quella che, a buon diritto, si può considerare la prima di una serie di spedizioni con un chiaro intento analitico e scientifico, ebbero modo di documentare in modo sistematico vari aspetti della cultura locale, dalle pratiche quotidiane alla lingua, fino al *tatau*, realizzando disegni e dipinti e raccogliendo impressioni dettagliate come mai accaduto prima.
Salpato da Plymouth il 26 agosto del 1768 al comando di James Cook la *HMS Endeavour* ospitava un'equipe scientifica composta da vari studiosi, selezionati dalla *Royal Society*, tra i quali botanici, naturalisti, disegnatori ed astronomi, in quanto l'obiettivo primario della missione riguardava la misurazione astronomica e precisamente l'osservazione del transito di Venere davanti al sole, da effettuarsi proprio a Tahiti all'inizio del mese di giugno dell'anno seguente. Per questo motivo l'isola fu raggiunta con largo anticipo permettendo la raccolta di una notevole mole di informazioni sulla geografia e sugli abitanti dell'isola (Castellani, 2014).
Cook in prima persona, con il suo caratteristico stile prosaico, scriverà a più riprese del tatuaggio:

> "Uomini e donne si dipingono il corpo (*tattow* come lo chiamano) facendo penetrare del colore nero sotto la pelle in modo che rimanga indelebile. Qualcuno reca sul corpo figure umane, uccelli o cani, le donne di norma hanno un segno simile alla lettera «Z» su ogni giuntura delle dita dei piedi e delle mani; anche gli uomini ce l'hanno e le une e gli altri portano sulle gambe e sulle braccia varie figure come circoli concentrici ed altro. In breve,
> questi disegni sono così vari, sia per la quantità che per le posizioni in cui vengono eseguiti, che si può dire dipendano interamente dal gusto di ciascun individuo: tutti però hanno le natiche coperte di un colore nerissimo sopra cui disegnano degli archi di circa un quarto di pollice uno sopra l'altro fino all'altezza delle costole. Di questi archi sono orgogliosissimi, e sia gli uomini che le donne li mostrano con vivo piacere." (Cook, 2021: 168).

Cook proseguendo descrisse dettagliatamente gli strumenti utilizzati e la tecnica di esecuzione:

> "…adoperano come colorante una sostanza nera ottenuta dal fumo di una specie di noce oleosa che serve loro come candela; gli strumenti impiegati per far penetrare questa tinta nera sotto la pelle sono costituiti da sottilissimi pezzi di osso o di conchiglia, larghi da un quarto di pollice a un pollice e mezzo a seconda della necessità, e lunghi circa un pollice e mezzo; un'estremità è tagliata in denti aguzzi e l'altra è legata a un manico. I denti vengono intinti nel liquido nero e, con rapidi ed energici colpi vibrati sopra il manico mediante un pezzo di legno, affondati dentro la pelle, così profondamente che ogni colpo è seguito da una piccola fuoriuscita di sangue e la parte così segnata rimane dolorante per qualche giorno prima della cicatrizzazione. Poiché è una operazione dolorosa, specialmente il tatuaggio delle natiche, avviene solo una volta nella loro vita, e mai prima che raggiungano l'età di dodici o quattordici anni." (Cook, 2021: 168-169).

A Cook si deve l'introduzione in Europa del termine tatuaggio e della terminologia ad esso associata, i termini *tattowing* e *tattooing* che qui compaiono per la prima volta, sono una traslitterazione della parola onomatopeica tahitiana *tatau* che originariamente significava colpire, battere, marchiare. Da allora il termine ha acquisito un significato più universale, andando oltre la pratica polinesiana e degli altri popoli oceanici, venendo a designare qualsiasi forma di decorazione permanente o semi-permanente che comporta l'inserimento di pigmenti sotto la pelle per motivi estetici, religiosi, tribali o simbolici. Il termine tatuaggio ha, quindi, assunto un'eccezione più ampia venendo a coincidere con le altre pratiche simili già osservate in altre culture.
Alle osservazioni di Cook, che per quanto interessanti erano soprattutto pratiche e descrittive, si affiancò il lavoro dei naturalisti e degli illustratori imbarcati, incaricati di documentare sistematicamente piante, animali, fenomeni naturali e popolazioni locali
Il naturalista ufficiale imbarcato a bordo dell'*Endeavour*, Joseph Banks, era partito da Plymouth accompagnato da una piccola équipe da lui stesso finanziata composta dal botanico Daniel Solander, dal disegnatore Sydney Parkinson e dal suo assistente Herman Diedrich Dier. L'obiettivo era quello di assemblare "un resoconto grafico sistematico, empirico e fedele di tutti i principali tipi di rocce, piante, animali e popoli del mondo" (Smith, 1960: 256, traduzione a cura dell'autore). Banks considerava le immagini superiori alla scrittura nella trasmissione delle informazioni (Douglas, 2005), di conseguenza, Parkinson e Dier disegnarono fianchi, gambe e natiche ornati con diversi motivi incontrati durante le numerose tappe del viaggio della *Endeavour* a Tahiti. Raiatea e Aotearoa. Uno di questi schizzi a matita, realizzato da Parkinson a Tahiti a metà del 1769, è la più antica rappresentazione visiva esistente del tatuaggio polinesiano (fig. 4). Altri, eseguiti molto probabilmente a Raiatea (fig. 5), servirono come studi preparatori per i ritratti degli abitanti delle Isole Sottovento impegnati durante le loro attività quotidiane.



Figura 4. Sidney Parkinson, *Untitled drawing of tattooed buttocks*, probably Raiatea, 1769, pencil on paper. (Disegno senza titolo di natiche tatuate, probabilmente Raiatea, 1769, matita su carta).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 37.



Figura 5. Sidney Parkinson, *Tattoo designs on loins and buttocks*, 1769, pen, wash and pencil on paper
(Disegni di tatuaggi su lombi e natiche, 1769, penna, acquerello e matita su carta).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 42.

Banks notò un solo caso di *tatau* facciale a Tahiti[21], una situazione diametralmente opposta a quella osservata verso la fine del 1769, quando l'*Endeavour* raggiunse le coste dell'isola Aotearoa, l'attuale Nuova Zelanda, abitata dai bellicosi *Māori*. A differenza dei tahitiani, i *Māori* esibivano sui loro volti inquietanti tatuaggi come testimoniato da alcuni celebri ritratti eseguiti da Parkinson (fig.6, fig. 7).

[21] "Their faces are in general left without any marks, I did not see more than one instance to the contrary." (Banks, 2012: 471).



Figura 6. *Sydney* Parkinson*, Portrait of a New Zealand Man, 1769,* pen and wash on paper. (Ritratto di un uomo della Nuova Zelanda, 1769, penna e acquerello su carta). *Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 38.*



Figura 7. Sidney Parkinson, *Portrait of a New Zealand Man*, 1769, pen and wash on paper (Ritratto di un uomo della Nuova Zelanda, 1769, penna e acquerello su carta). *Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 40.*

Riprendendo quanto affermato a proposito delle differenze stilistiche tra le riproduzioni artistiche eseguite nel XVIII e quelle successive, è doveroso sottolineare come i volti ritratti da Parkinson, dai lineamenti composti in linea con le convenzioni stilistiche del neoclassicismo, fossero in realtà idealizzati e non riproducevano fedelmente i tratti somatici di quegli individui, in quanto l'obiettivo principale dell'artista era valorizzare il tatuaggio facciale dei *Māori* chiamato *moko*.
Ai disegni di Parkinson, che illustravano gli stili, i motivi e le diverse tecniche di esecuzione del tatuaggio[22], si accompagnava, puntuale, il resoconto testuale di Banks, contribuendo così alla costruzione di una prima approfondita documentazione etnografica della pratica.
Immagini e parole trasmettono diversi tipi di informazioni in modi differenti. In generale, il simbolismo pittorico si esprime nella sua totalità, mentre il simbolismo verbale si costruisce parola dopo parola. Parkinson, però, scelse di rappresentare il tatuaggio privilegiando un approccio che enfatizzava l'aspetto decorativo più che il contesto rituale o simbolico; mentre Banks affrontò lo stesso tema alternando congetture erudite sulle origini e sul significato della pratica ad osservazioni

[22] Il tatuaggio facciale *Māori* era noto come *moko* e veniva realizzato attraverso l'incisione della pelle e l'applicazione di pigmenti scuri per creare motivi particolarmente complessi (fig. 6). Un altro tipo di tatuaggio era il *pūhoro*, meno comune sul viso, era generalmente applicato su glutei e cosce. La tecnica di esecuzione del *pūhoro* era opposta a quella impiegata per il *moko*, poichè consisteva nell'annerire completamente lo sfondo, lasciando le aree non tatuate a formare il disegno (fig. 7), creando così un disegno chiaro su fondo scuro (Simmons, 1997: 24).

cariche di retorica e suggestioni esotiche, rivelando così la tensione tra l'interesse etnografico e le proiezioni culturali dell'osservatore europeo (Douglas, 2005).
Tuttavia, questi passaggi speculativi risultano il più delle volte influenzati dalle interazioni avute con le popolazioni locali, rivelando così come i comportamenti stessi degli indigeni abbiano contribuito alle narrazioni europee su di loro.
La cordialità con la quale gli abitanti di Tahiti accolsero le spedizioni di Bougainville (1768) e Cook (1769), fu, in parte, conseguenza della estrema violenza con la quale l'equipaggio della *Dolphin* aveva precedentemente pacificato la situazione. Quel primo, traumatico, contatto, influenzò profondamente il modo in cui, da allora, i tahitiani si rapportarono con gli europei, spingendoli ad adottare un atteggiamento più accogliente e negoziale. Questo elemento strategico rimase sottotraccia e non fu colto né dai francesi né dai britannici che, anzi, considerarono la remissività un tratto culturale tipico di quelle popolazioni per loro così vicine allo "stato di natura". Tale fraintendimento rifletteva una lettura superficiale di quella cultura ed era riscontrabile anche nell'atteggiamento di Banks, che descrisse la pratica del tatuaggio a Tahiti con un tono leggero, distaccato, quasi divertito (Douglas, 2005:45), arrivando a chiedersi cosa potesse spingere quelle persone a sottoporsi ad una pratica così dolorosa e, ai suoi occhi, assurda.

> "Quello che possa essere un incentivo sufficiente a soffrire così tanto dolore è difficile da dire; non un indiano (anche se ho chiesto a centinaia) mi darebbe mai la minima ragione per questo; forse la superstizione può avere qualcosa a che fare con esso, nient'altro a mio parere potrebbe essere una causa sufficiente per un'usanza così apparentemente assurda. Per quanto riguarda i segni più piccoli sulle dita, sulle braccia ecc., possono essere destinati solo alla bellezza" [23] (Banks, 2012: 474, traduzione a cura dell'autore).

A differenza di Tahiti, la permanenza sull'isola di Aotearoa (Nuova Zelanda), fu segnata da frequenti e violenti scontri tra i guerrieri *māori* e le forze britanniche. In questo contesto Banks interpretò il tatuaggio facciale *moko* come un'espressione diretta della natura combattiva di quelle popolazioni, una lettura della pratica che non aveva formulato nel caso di Tahiti, dove il tatuaggio non era stato associato ad alcuna forma di aggressività.

> "I loro volti sono i più notevoli; su di essi, con un'arte a me sconosciuta, scavano dei solchi profondi almeno quanto una linea e larghi altrettanto, i cui bordi sono spesso ulteriormente incisi e perfettamente neri. Questo potrebbe essere fatto per farli sembrare spaventosi in guerra; in effetti ha questo effetto, rendendoli estremamente brutti, almeno quelli anziani, i cui volti ne sono interamente coperti"[24] (Banks, 2012: 833-834, traduzione a cura dell'autore).

[23] "What can be a sufficient inducement to suffer so much pain is difficult to say; not one Indian (tho I have askd hundreds) would ever give me the least reason for it; possibly superstition may have something to do with it, nothing else in my opinion could be a sufficient cause for so apparently absurd a custom. As for the smaller marks on the fingers, arms etc. they may be intended only for beauty" (Banks, 2012: 474).
[24] "There faces are the most remarkable, on them they by some art unknow to me dig furrows in their faces a line deep at least and as broad, the edges of which are often again indented and most perfectly black. This may be done to make them look frightfull in war, indeed it has the Effect of making them most enormously ugly, the old ones at least whose faces are intirely covered with it." (Banks, 2012: 833-834).

> "Nelle diverse parti della costa essi variavano molto nella quantità e nelle zone del corpo in cui veniva applicato questo *Amoco*, come le chiamano, ma generalmente erano d'accordo sulle spirali che decoravano i loro volti. Ho inoltre osservato che, in genere, più un paese era popoloso, maggiore era la quantità di questo *Amoco* che avevano; è possibile che, nei paesi più densamente abitati, l'emulazione nel sopportare il dolore con forza d'animo venga portata a livelli maggiori rispetto a dove ci sono meno persone e, di conseguenza, meno esempi da seguire e da cui trarre incoraggiamento." [25] (Banks,2012: 834-835, traduzione a cura dell'autore).

Combattuto tra la ferma condanna dei comportamenti violenti, dei quali era stato testimone diretto al momento dello sbarco ad Aotearoa, e una sincera ammirazione per la bellezza del *moko*, Banks mantenne uno sguardo ambiguo, diviso tra attrazione estetica e giudizio morale, che, però, lo lasciò incapace di comprendere pienamente la cultura *māori*.

> "Eppure per quanto possa certamente apparire brutto, è impossibile non ammirare l'immensa eleganza e precisione delle figure con cui è realizzato: sul voltosi tratta sempre di spirali differenti, mentre sul corpo generalmente di figure diverse che ricordano i motivi fogliacei della vecchia cesellatura su oro e argento; tutte queste decorazioni sono eseguite con gusto e maestria straordinari, poiché, tra cento che a prima vista sembrerebbero identiche, a un esame più attento non se ne troveranno due uguali; né ricordo di averne mai viste due identiche, poiché la loro fantasia selvaggia disdegna la copia, come appare evidente in tutte le loro opere." [26] (Banks, 2012: 834, traduzione a cura dell'autore).

La valutazione di Banks sul *ta moko Māori* (tatuaggio māori), così come era accaduto per il *tatau* tahitiano, fu il risultato delle dinamiche relazionali instaurate al momento del primo contatto tra europei e popolazioni indigene, ma risentiva anche dei canoni estetici e culturali dell'Europa del suo tempo. (Douglas, 2005). Ne risulta una rappresentazione stratificata, in cui l'atto di osservare e descrivere il tatuaggio diventa anche un modo per elaborare una visione di quell'alterità, mescolando l'approccio analitico, la sensibilità individuale e l'esotismo settecentesco.
Durante il successivo viaggio di Cook[27], l'artista di bordo, imbarcato sulla *Resolution*, era William Hodges, il cui approccio si distaccava in modo significativo da quello più documentaristico del suo predecessore Sidney Parkinson. Hodges si distinse per la ricerca di una maggiore espressività nei volti dei soggetti ritratti (fig. 8, fig. 9). Non si trattava solo di una questione tecnica, ma di una diversa

[25] "In different parts of the coast they varied very much in the quantity and parts of the body on which this *Amoco* as they call it was placed, but in the spirals upon their faces they generaly agreed, and I have generaly observd that the more populous a countrey was the greater quantity of this *Amoco* they had; possibly in populous countreys the emulation of Bearing pain with fortitude may be carried to greater lenghs than where there are fewer people and consequently fewer examples to encourage." (Banks, 2012: 834-835).
[26] "Yet ugly as this certainly looks it is impossible to avoid admiring the immence Elegance and Justness of the figures in which it is form'd, which in the face is always different figures resembling something the foliages od old Chasing upon gold or silver; all these finished with a masterly taste and execution, for of a hundred which at first sight you would judge to be exactly the same, on a close examination no two will prove alike; nor do I remember to have seen any two alike, for their wild imaginations scorn to copy as appears in almost all ther works." (Banks, 2012: 834)
[27] Il secondo viaggio di James Cook si svolse tra il 1772 ed il 1775. Composta dalle navi *HMS Resolution* e *HMS Adventure*, questa spedizione, commissionata dal governo britannico con la consulenza della *Royal Society*, aveva come principale obiettivo stabilire l'esistenza del mitico continente meridionale *Terra Australis Incognita*.

sensibilità artistica, in quanto Hodges intendeva evocare l'emozione dell'incontro con l'altro, piuttosto che documentarlo scientificamente.

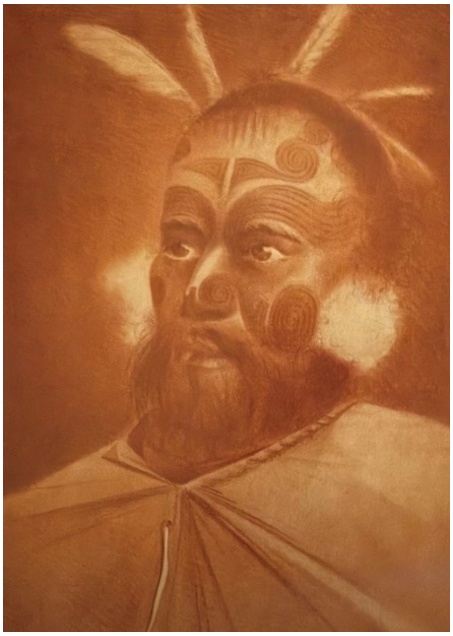


Figura 8. William Hodges, *New Zealand (portrait of a Maori)*, June 1773, red chalk on paper
(Ritratto di un Maori, Nuova Zelanda, giugno 1773, carboncino rosso su carta).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 47.

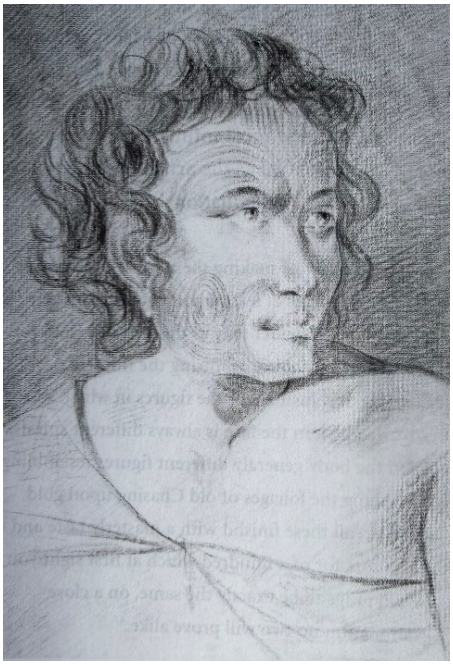


Figura 9. William Hodges, *New Zealand (portrait of a Maori)*, June 1773, red chalk on paper.
(Ritratto di un Maori, Nuova Zelanda, giugno 1773, carboncino rosso su carta).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 46.

La scelta di privilegiare l'emotività finì per sacrificare l'accuratezza dei dettagli, in particolare nella rappresentazione dei tatuaggi, elemento che risalta maggiormente se posto a confronto con i lavori di Parkinson. Hodges trascurò il tatuaggio facciale in parte per ragioni artistiche, ma anche perché ne ignorava il valore simbolico. Questa mancanza di consapevolezza era in parte derivante dal mutato rapporto con i *Māori*, ora più pacifico. Venendo meno l'associazione tra il *moko* e l'aggressività guerriera, come era stata intesa ed enfatizzata durante i precedenti contatti, cambiò difatti anche la

percezione che gli europei avevano di tale pratica e il modo in cui veniva rappresentata (Douglas, 2005).
Nell'aprile del 1774 la *Resolution* fece tappa a Tahuata nelle Marchesi, dove l'equipaggio ebbe l'opportunità di osservare per la prima volta, dai tempi di Pedro Fernandes de Queirós nel 1595, il *te patu tiki*, lo spettacolare tatuaggio corporeo integrale tipico della cultura locale.
Come per il *ta moko*, la reazione di Hodges al *te patu tiki* (il nome del tatuaggio marchesano), fu una testimonianza scarna, certamente a causa della brevità della visita, ma, presumibilmente, anche in questo caso, per l'incapacità di trovare la giusta collocazione a tale pratica all'interno del sistema simbolico e sociale della cultura marchesana[28].
Questo è uno dei motivi per i quali la produzione artistica di Hodges si limita ad un unico ritratto che raffigura un *haka'iki*, un "capo", magnificamente ornato il cui tatuaggio sul volto è solo accennato, mentre il corpo è avvolto in un abito cerimoniale (fig. 10).



Figura 10. Sidney Parkinson, *Portrait of a New Zealand Man*, 1769, pen and wash on paper (Ritratto di un uomo della Nuova Zelanda, 1769, penna e acquerello su carta).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 40.

[28] Recentemente, gli antropologi hanno sostenuto che, in questo contesto complesso, il tatuaggio serviva a "potenziare" e "rafforzare" i corpi degli uomini marchesi fornendo una sorta di "armatura visiva" che li proteggeva dai danni fisici e spirituali. (Handy, 1922; Kaeppler, 2008)

Alle Marchesi il tatuaggio venne osservato anche dal naturalista di bordo della *Resolution*, Georg Foster, che lo descrisse alternando osservazioni analitiche a impressioni soggettive, dimostrando quella stessa ambivalenza narrativa espressa da Banks nei confronti del *moko* dei *Māori*.

> "Queste punture erano disposte con la massima regolarità; tanto che i segni su ciascuna gamba, braccio e guancia, e sui muscoli corrispondenti, erano esattamente simili. Non assumevano mai la forma definitiva di un animale o di una pianta, ma consistevano in una varietà di macchie, spirali, barre, motivi a scacchiera e linee, che avevano un aspetto estremamente variegato." [29] (Forster, 1999: 332).

D'altra parte l'educazione religiosa con la quale era cresciuto lo portava a condannare "questo ornamento poco gradevole" con cui gli uomini "si deturpano" (Forster, 1999: 332, 339).
Appare logico concludere che, nella maggior parte dei casi, fu la mancata comprensione del tatuaggio come pratica culturale a determinarne la caratterizzazione attraverso una prospettiva eurocentrica.
L'incapacità degli osservatori europei di decifrare correttamente le pratiche culturali delle realtà incontrate durante l'esplorazione del Pacifico, fu una costante di quei primi contatti. Tale incomprensione apriva tuttavia spazi di negoziazione e di rielaborazione simbolica, nei quali le popolazioni locali potevano adattare i propri codici culturali alle aspettative europee, senza per questo rinunciare all'autonomia delle proprie strutture sociali. In questo senso, quindi, quell'incomprensione poteva essere strumentalizzata dalle popolazioni locali a proprio vantaggio.
Nel 1793, alle Hawai'i, ebbe luogo un episodio significativo che intrecciò tatuaggio, potere e relazioni interculturali. In quell'occasione George Vancouver, comandante britannico della spedizione che in quel momento stava esplorando quelle isole, si trovò costretto, suo malgrado, a confrontarsi con le complesse dinamiche della politica locale.
Vancouver era un comandante esperto che aveva maturato una vasta esperienza in Polinesia nel corso dei due viaggi in qualità di guardiamarina agli ordini di Cook, incluso l'ultimo e fatale soggiorno alle Hawai'i nel 1779. (Douglas, 2005: 49). Tra il 1791 e il 1795 al comando della *Hms Discovery* circumnavigò il globo, toccando i cinque continenti e completando, tra l'altro, una delle mappature più complesse e dettagliate della costa del Nord America affacciata sul Pacifico.
Quando nel marzo del 1793 fece nuovamente tappa nell'arcipelago hawaiano, Vancouver e il suo equipaggio sbarcarono sull'isola di Oahu il cui signore era Kahekili, un *ali'i* (capo) di rango elevato. Sia lui che i suoi seguaci ostentavano il tatuaggio tradizionale *mo'o,* del quale tuttavia non furono realizzate raffigurazioni durante il viaggio di Vancouver. L'unica testimonianza visiva rimane quella realizzata da John Webber, l'artista imbarcato sulla *Resolution* che, nel 1778 a Kaua'i, ritrasse un uomo tatuato (fig. 11) molto probabilmente in un modo molto simile a quello che si poteva osservare sull'isola di Ohau. (Douglas, 2005).

[29] "The natural colour of these youths was not quite so dark as that of the comon people in the Society Isles; but the men appeared to be infinitely blacker, on account of the punctures which covered their whole body, from head to foot. These punctures were disposed with the utmost regularity; so that themarks on each leg, arm, and cheek, and on the corresponding muscles, were exactly similar. They never assumed the determinate from of an animal or plant, but consisted of a variety of blotches, spiral, bars, chequers, and lines, which had a most motley appearance." (Forster, 1999: 332).

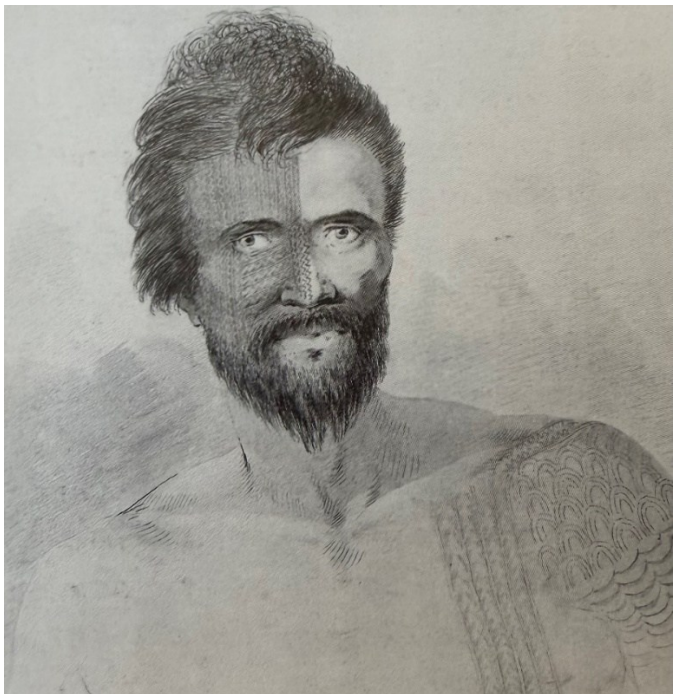


Figura 11. John Webber, untitled drawing of a man of the Sandwich Islands with half face tattooed, 1778, pen and wash (Disegno senza titolo di un uomo delle Isole Sandwich con mezza faccia tatuata, 1778, penna e acquerello).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 50.

In assenza di un'iconografia dettagliata del *mo'o*, una descrizione del tatuaggio tradizionale hawaiano è rintracciabile nel lavoro di Samuel Manaiakalani Kamakau che, all'inizio del XIX secolo, nel periodo immediatamente successivo al contatto con gli europei, comprese la necessità di fissare la tradizione orale dell'antica società degli *ali'i*, prima della sua dispersione.
Kamakau ha lasciato una precisa descrizione dei tatuaggi incisi sul corpo di Kahekili, il potente capo *ali'i* che si confrontò con Vancouver.

> "Egli scelse di avere la pelle nera; metà del suo corpo, dalla testa ai piedi, fu tatuata di nero, e anche il suo volto fu tatuato di nero, e questo divenne per lui una legge stabilita: ogni persona colta in un crimine che passava dal suo lato scuro si salvava la vita"[30] (Kamakau, 1992: 166, traduzione a cura dell'autore).

I tatuaggi di Kahekili erano profondamente connessi alla simbologia religiosa.

> "Egli era tuttavia un uomo religioso e osservava scrupolosamente le leggi degli dei, ed è per questo che fu vittorioso sui suoi nemici, e fu per questa ragione che si fece tatuare metà del corpo di nero come il dio Kāne-del-tuono (Kāne-hekili) e il dio Kāne-hekili-nui-'ahu-manu, e visse fino a tarda età"[31]
> (Kamakau, 1992: 167, traduzione a cura dell'autore).

[30] "He elected to have his skin black; one half of his body grom head to foot was tattooed black, and his face was tattooed black, and this became en estblished law with him: Any person taken crime who passed on his dark side, escaped with his life." (Kamakau, 1992: 166).
[31] "He was nevertheless a religious man and heeded well the laws of his gods, and this is why he was victorious over his enemies, and it was for this reason that he had half of his body tattooed black like Kane-of-the-thunder (Kane-hekili) and Kane-hekili-nui-'ahu-manu, and he lived to a good old age." (Kamakau, 1992: 167).

In breve tempo, quale manifestazione di lealtà, il tatuaggio di Kahekili fu ripreso anche dagli altri guerrieri a lui fedeli.

> "A Oʻahu incontrò Ka-hekili, capo regnante su Oʻahu, Molokaʻi, Lānaʻi e Maui, e lo convinse a unirsi in una guerra contro Kamehameha. Ka-hekili scelse un tipo di soldato nuovo per Oʻahu chiamato *pahupū* ("Tagliati in due"), uomini dall'aspetto strano tatuati di nero dalla testa ai piedi, con le palpebre rivoltate all'interno e tenute su da sostegni, e soltanto i bulbi oculari e i denti lasciati nel loro stato naturale"[32] (Kamakau, 1992: 159, traduzione a cura dell'autore).

Durante la permanenza alle Hawaii due membri dell'equipaggio della *Discovery* vennero uccisi in circostanze poco chiare. Per l'omicidio furono arrestati e in seguito giustiziati tre indigeni la cui condanna si basò su prove circostanziali e su altri elementi poco attendibili, come il riconoscimento dei loro tatuaggi e le deposizioni dei capi, tra cui Kahekili il cui corpo era, peraltro, tatuato in maniera analoga a quella degli imputati. Vancouver, che partecipò al processo insieme ai capi locali, dovette infine affidarsi al loro giudizio, poiché gli indizi di colpevolezza erano troppo generici e incerti per consentire un'identificazione sicura dei responsabili (Douglas, 2005).

> "I capi indicarono allora il principale colpevole, la cui fisionomia corrispondeva alla descrizione fornita da Tohoobooarto. Metà del suo corpo, dalla fronte ai piedi, era resa di un nero intenso mediante la tecnica della puntinatura; gli altri due uomini erano segnati nello stesso modo, sebbene con minore regolarità. Questi tratti esteriori, tuttavia, non sarebbero stati sufficienti per identificarli con certezza, poiché avevamo osservato molti sudditi di Titeeree deformati da quella stessa pratica barbara, che, a quanto compresi, era stata adottata nelle guerre più recenti con lo scopo di accrescere la ferocia dell'aspetto e incutere terrore nei nemici"[33] (Vancouver, 1801: 346-347, traduzione a cura dell'autore).

La somiglianza tra i tatuaggi dei giustiziati e quelli dei capi suggerisce che le vittime potessero essere capri espiatori scelti a fini politici, sacrificati nell'interesse pubblico o per proteggere altri membri della comunità. L'episodio rivela come il tatuaggio hawaiano funzionasse non solo come ornamento, ma come dispositivo di comunicazione sociale e politica, e come gli *aliʻi* locali potessero orientare la percezione europea per tutelare i propri interessi (Douglas, 2005).

[32] "On Oahu he met Ka-hekili, ruling chief over Oahu, Molokai, Lanai, and Maui, and persuaded him to join in a war against Kamehameha. Ka-hekili selected a type of soldier new to Oahu called *pahupu'* (Cut in two), strange looking men tattooed black from top to toe, with eyelids turned inside out and heid up by props and only theit eyeballs and theet left in their natural state." (Kamakau, 1992: 159).

[33] "The chiefs now pointed out the principal offender, whole appearance corresponded with the description given by *Tohoobooarto*. One half of hos body, from his forehead to his feet was made jet black by punctuating; the other two men were marked after the same manner, but not with the same regularity. These appearences alone would not have been sufficient to have identified their persons, as we had seen many of *Titeeree*'s subjects disfigured after the same barbarous fashion; which I understood had been adopted in late wars, for the purpose if increasing the ferocity of their appearance, and striking their enemies with terror." (Vancouver, 1801: 346-347).

1.4 I viaggi della *Nadezhda* e della *Neva*

Se il soggiorno di George Vancouver nelle isole Marchesi si era distinto per la scarsità di raffigurazioni delle popolazioni locali, la spedizione russa di circumnavigazione del globo (1803-1806) si contraddistinse invece per la ricchezza della documentazione iconografica prodotta durante la permanenza nella Baia di Taiohae, a Nuku Hiva, nel maggio del 1804. Ai resoconti dei principali membri dell'equipaggio, il comandante e capitano della *Nadezhda*, Adam Krusenstern (Ivan Kruzenshtern in russo) ed il capitano della *Neva*, Iury Lisiansky, si affiancarono i lavori dei numerosi artisti imbarcati sulle due navi tra i quali Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, Georg Langsdorff e Herman Loewenstern (Govor, 2005). Questi realizzarono bozzetti e disegni dal vivo ritraendo i membri della famiglia reale, i guerrieri, le donne aristocratiche e persino alcuni *beachcomber* europei residenti, offrendo così una documentazione senza precedenti dei tatuaggi e della vita sociale delle Marchesi. Tale corpus visivo fu di gran lunga superiore a quello prodotto dalle precedenti spedizioni e sarebbe stato superato soltanto dalla monumentale opera di Karl von den Steinen, pubblicata tra il 1925 e il 1928, che documentò con fotografie, disegni e dettagli etnografici l'arte, i tatuaggi e i costumi tradizionali marchesi, in risposta al crescente interesse etnologico europeo di fine Ottocento verso "l'arte primitiva".
Tra i soggetti ritratti, particolare attenzione fu dedicata a Keatonui, chiamato "Ketenue" dai Russi, il sovrano di Taiohae (fig. 12) e ai suoi familiari (fig. 13, fig. 14). Nel complesso quasi tutti i membri della famiglia reale rappresentati risultano identificabili con chiarezza, permettendo così un confronto diretto tra fonti visive e testimonianze scritte (Govor, 2005).



Figura 12. Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, *Kettenue. Tamatoi*, 1804, gouache, ink and pencil on paper, from the *"Skizzenbuch des Hofrath Dr Tilesius v. Tilenau Naturforschers der Krusensternischer Reise um die Welt in den Jahren 1803–1806*, fol. 70 verso
(Tamatoi, 1804, gouache, inchiostro e matita su carta, dal "Skizzenbuch" del Hofrath Dr. Tilesius von Tilenau, fol. 70 verso). *Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 55.*

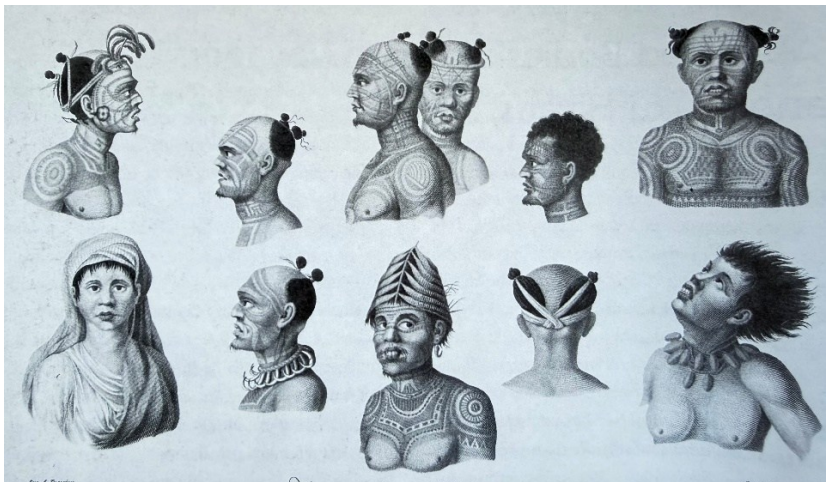


Figura 13. I. S. Klauber after Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, *Depiction of the Faces of Nuku Hivans*, coloured engraving, from Ivan F. Kruzenshtern, *Atlas k puteshetviiu vokrug sveta kapitana Kruzenshterna* (St. Petersburg, 1813), plate 15
(Rappresentazione dei volti di Nuku Hiva, incisione colorata).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 54.



Figura 14. Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, *Pienui. Omau Dei*, 1804, gouache, ink and pencil on paper, from the *"Skizzenbuch"*, fol. 72 verso
(Watercolor di Pienui, Omau Dei, 1804, gouache, inchiostro e matita su carta, dal "Skizzenbuch", foglio 72 verso).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 57

Gli artisti, che non avevano avuto la possibilità di confrontarsi con questa pratica precedentemente rimasero affascinati dai corpi riccamente decorati dei nativi e realizzarono un numero insolitamente elevato di ritratti e studi dal vivo, offrendo una rappresentazione dettagliata del tatuaggio marchesano, descritto dai Russi come bello ed elegante (fig.15, fig. 16, fig. 17, fig. 18, fig. 19).



Figura 15. Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau,
untitled sketch, 1804 (?), gouache, ink and pencil on paper
(Schizzo senza titolo).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 60.



Figura 16. Egor Skotnikov and I. S. Klauber, after Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, *Man from Nuku Hiva Island*, coloured engraving, from Kruzenshtern's *Atlas* (Uomo dell'isola di Nuku Hiva).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 59.



Figura 17. *J. Storer after George Heinrich von Langsdorff, An Inhabitant of the Island of Nukahiwa, engraving, from Langsdorff, Voyages and Travels in Various Parts of the World… (London, 1813), plate 6*
(Un abitante dell'isola di Nukahiwa).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 62.

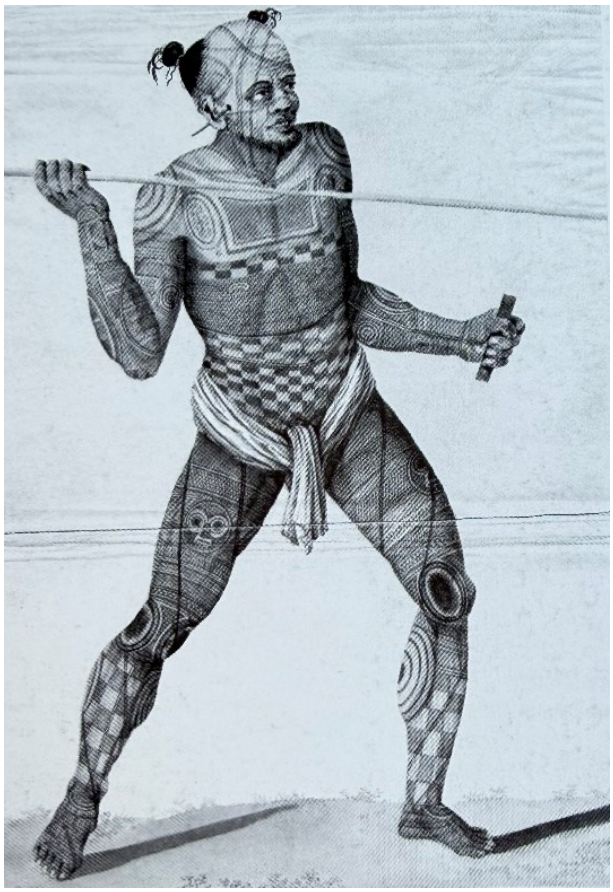


Figura 18. Herman Loewenstern, untitled drawing of a Nuku Hivan, 1804 (?), ink on paper, drawing incorporated into Loewenstern's 1803–6 journal.
(Disegno senza titolo di un uomo di Nuku Hiva, 1804 (?), inchiostro su carta, incluso nel diario di Loewenstern 1803–1806).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 63.



Figura 19. Anon, *Ein Marquezas Insulaner aus Nukahiwah*, coloured engraving after Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau. (Un abitante delle Marchesi da Nukahiwah, incisione colorata dopo Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau). *Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 64.*

La possibilità di associare la ricca iconografia ritrattistica della prima spedizione russa a Nuku Hiva a persone storiche realmente esistite, residenti nelle valli di Taiohae, Hapa'a e Ho'oumi e le cui

genealogie erano note (Govor, 2005, p. 55), rappresentò un progresso significativo nell'esplorazione etno-storica del tatuaggio e della società marchesana. Da quel momento, i motivi tatuati potevano essere collocati nel corretto contesto familiare, sociale e territoriale, permettendo un'analisi più dettagliata e accurata.
Oltre a immortalare i capi locali, durante questo soggiorno l'equipaggio ebbe modo di incontrare anche i due celebri *beachcombers*[34] europei, Edward Robarts e Jean-Baptiste Cabri (fig. 20), già stabiliti sull'isola da diversi anni, che suscitarono grande stupore per il loro aspetto e per come si erano integrati con i nativi.



Figura 20. R. Cooper after Alexander Orlovsky, *Portrait of Jean-Baptiste Cabris*, engraving from George Heinrich von Langsdorff, *Voyages and Travels in Various Parts of the World, during the years 1803, 1804, 1805, 1806, and 1807* (London, 1813)
(Ritratto di Jean-Baptiste Cabris, incisione da George Heinrich von Langsdorff).
Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London: Reaktion Books, 2005, p. 81.

I due si rivelarono un prezioso supporto per la spedizione russa, guidando i membri dell'equipaggio nella comprensione delle usanze locali e facilitando i contatti con gli abitanti dell'isola.
Di questi primi incontri ci restano testimonianze incrociate nei diari dei *beachcombers* e in quelli dei marinai europei, due sguardi differenti su uno stesso momento di fragile mediazione culturale.
Dopo aver accertato le reali intenzioni dei visitatori europei, Robarts si meravigliò di non essere stato riconosciuto e scambiato per un nativo, un episodio che mostrava non solo la sua perfetta integrazione nell'ambiente locale, ma anche la sottile tensione che caratterizzava ogni primo incontro tra culture così differenti.

[34] Figure particolari, questi uomini mossi da motivazioni personali piuttosto che da intenti coloniali, abitando lo spazio liminare tra mondi così differenti si potrebbero definire come forme embrionali di mediatori culturali, primi traduttori disinteressati di una cultura "altra".
Uomini che avevano scelto spontaneamente di abbandonare la società civile e che erano alla ricerca di un nuovo inizio lontano da casa, abbandonando agi e modernità cercavano di integrarsi il più possibile tra gli indigeni, imparandone gli usi e costumi, erano i cosiddetti *beachcombers*, (Aria, 2007).

> "Nulla accadde degno di nota fino a maggio 1804. Mentre facevo il bagno dietro casa mia di prima mattina, la mia gente sulle montagne diede l'allarme che una nave era in vista. Corsi verso la spiaggia. Lamia canoa era pronta. Quando arrivai, salii a bordo e remammo fuori della baia finché avvistammo la nave. La mia canoa ben equipaggiata si avvicinò presto alla scialuppa, che stava effettuando un sondaggio davanti alla nave. Mi portarono dalla canoa sulla scialuppa. L'ufficiale mi diede un pezzo di stoffa rossa, alcuni ami da pesca e qualche chiodo, pensando fossi un nativo.
> Questo mi divertì, e non corressi fino a quando non salii a bordo. La mia barba era molto lunga; mi copriva il petto, poiché non mi radevo da circa tre anni. La mia pelle era abbronzata dal sole. Nessuno a bordo pensava altro che io fossi un nativo. Il capitano e i suoi ufficiali mi osservavano. Le mie orecchie erano piene del suono di diverse lingue, cioè: francese, olandese, russo, tedesco e svedese. Non riuscivo a capire cosa pensare di loro. Dalla struttura, sapevo che la nave era una *sloop* da guerra inglese. Feci dei segni per chiedere loro di issare la bandiera, perché pensavo fosse un corsaro francese. Tuttavia, issarono la bandiera russa. Parlai allora con loro in russo stentato. Tutti mi guardarono stupiti. Un gentiluomo francese a bordo mi chiese se parlassi francese. Gli risposi in quella lingua: «Sì, un po'.»"[35]
> (Dening, 1974: 129,130, traduzione a cura dell'autore).

La cautela, che traspare anche dalle parole degli ufficiali russi, inizialmente sorpresi nel rendersi conto che una persona che credevano nativa era in realtà europea, evidenzia come esitazione e incertezza caratterizzassero reciprocamente l'incontro tra individui provenienti da culture profondamente diverse.

> "Un marinaio inglese di nome Roberts, che era giunto qui, Dio solo sa come o in quale occasione, si trovava ora davanti a noi, e ci informò di aver abitato sull'isola per alcuni anni. Tale era stata l'influenza del clima sul suo aspetto esteriore, che a stento si poteva distinguerlo dai nativi per il colore della pelle. Diverse testimonianze scritte, che egli possedeva da capitani di navi che erano approdate qui, riguardo ai servizi che aveva reso loro, ci ispirarono naturalmente grande fiducia in lui, e ci rallegrammo non poco di aver trovato così inaspettatamente un europeo, dal quale, secondo le sue stesse promesse, avremmo ricevuto tutte le

[35] "Nothing occund worth notice until May 1804. As I was bathing att the Back of my house early one morning, my people on the mountains gave the alarm that a ship was in sight. I ran to the Beach. My canoe was mand. When I got there, I got in and away we pulld out of the Bay and got sight of the ship. My canoe being well mand, [we] soon got near to the Boat, which was sounding a head of the ship. They took me out of the canoe into the boatt. The officer gave me a bit of red cloth, a few fish hooks &c some nails, he thinking I was a native. This diverted me, nor did I undeceive them untill after I got on board. My beard was very long; it coverd my breast, for I had not been shaved for about 3 years. My skin [was] tand with the sun. No one on board thought but that I was a native. The Capt & his officers viewd me. My ears was fild with the sound of several languages, Viz, French, dutch, Rush, german and sweeds. I could not tell what to make of them. The ship, I Knew, had been an English sloop of war from her build. I made sighns for them to hoist their Colours, for I thought she was a french privateerer. However, they hoisted Rushian Colours. I then spoke to them in Broken Rush. They all stared at me. A french Gentleman on board ask me could I speak french. II answerd him in that language: «Yes, a little»." (Dening, 1974: 129-130).

> informazioni che potevamo desiderare sull'isola, fornite con perfetta fedeltà e accuratezza"[36] (Langsdorff, 1813: 86, traduzione a cura dell'autore).

L'ufficiale russo ricordava come "Dall'inglese Roberts, che fu il nostro primo conoscente in queste zone, venimmo a sapere che avremmo trovato anche un francese sull'isola.", aggiungendo che "Quest'uomo era originario di Bordeaux, e si chiamava Jean Baptiste Cabri." (Langsdorff, 1813: 93, traduzione a cura dell'autore).
I rapporti tra i due *beachcombers* e l'equipaggio della *Nadezhda* e della *Neva* furono cordiali, e il loro contributo venne apprezzato e riconosciuto.

> "Questi due europei avevano ormai vissuto per molti anni, a volte su un'isola, a volte su un'altra, e entrambi, in particolare il francese, avevano imparato così bene la lingua da poter fare da interpreti e fornirci le migliori informazioni riguardo ai costumi e alle abitudini degli abitanti, per quanto le loro capacità di comprensione lo permettessero."[37] (Langsdorff, 1813: 94, traduzione a cura dell'autore).

A differenza di Robarts, Cabri lasciò Nuku Hiva imbarcandosi con la spedizione di Krusenstern. Interamente ricoperto da tatuaggi marchesani, Cabri suscitò enorme curiosità: secondo Langsdorff, a Mosca e San Pietroburgo si esibì pubblicamente nelle danze apprese dai nativi e fu considerato dall'élite una vera e propria meraviglia vivente. La sua straordinaria abilità nel nuoto gli valse perfino la nomina a istruttore dei cadetti di marina a Cronstadt. Presumibilmente i suoi tatuaggi contribuirono a stimolare l'immaginazione di aristocratici e giovani cadetti, anticipando la diffusione del tatuaggio come moda quasi universale tra i marinai russi nel XIX secolo. (Govor, 2005: 71).
Gli esempi appena proposti mostrano come i primi contatti europei abbiano fornito una documentazione parziale ma significativa della pratica del tatuaggio, consentendo al contempo di osservare le strategie adottate dalle popolazioni locali per gestire i visitatori. Tra queste si possono distinguere l'amicalità tahitiana dopo le violente repressioni precedenti, la belligeranza *maori* e la complicità (soprattutto dei capi) hawaiana, forme diverse di manipolazione difensiva che mettono in luce la capacità dei popoli indigeni di controllare e orientare le interazioni con gli stranieri (Douglas, 2005).
Fondare un'etnografia o un'etnostoria esclusivamente sugli scritti e sui disegni dei visitatori stranieri resta problematico, anche quando si tratta di naturalisti e artisti impegnati in un'osservazione empirica, come nel caso della spedizione russa a Nuku Hiva. Accecati dall'etnocentrismo, ostacolati dall'ignoranza linguistica e culturale e attraversati da emozioni contrastanti, i viaggiatori europei

[36] "An English sailor named Roberts had somehow ended up on the island (though we don't know how or why) and had lived there for several years. The climate had affected him so much physically that his skin color had become almost indistinguishable from that of the native inhabitants.
He had several written letters of recommendation from ship captains who had previously stopped at the island, praising the help he had given them. These letters gave the narrator and his companions confidence in Roberts. They were quite pleased to have unexpectedly found another European, who promised to give them accurate and trustworthy information about the island." (Langsdorff, 1813: 86).
[37] "From the Englishman Roberts, who was our first acquaintance in these parts, we learnt that we should also find a Frenchman upon the island", "This man was a native of Bordeaux, by name Jean Baptiste Cabri", "These two Europeans had now lived for many years sometimes upon one, sometimes upon another of these islands, and both, particularly the Frenchman, learnt so much of the language that they could serve as inter- preters, and give us the best information relative to the manners and customs of the inhabitants, as far as their understandings could enter into them." (Langsdorff, 1813: 93-94).

finirono spesso per deformare a distanza i popoli incontrati. Ma nonostante queste limitazioni, quei resoconti e quelle immagini fissano le prime tracce, seppur fugaci, di pratiche culturali dinamiche ed effimere come il tatuaggio polinesiano.

1.5 Tahiti: dal "*tatau*" al "*tattoo*"

Ma tra le spedizioni esplorative di quegli anni, quella che si distinse maggiormente fu quella dell'*Endeavour* al comando di James Cook. L'eccezionalità di questo viaggio sta nel profondo livello di reciproca familiarità e fiducia che, grazie a una serie di circostanze favorevoli, si instaurò per la prima volta tra i membri dell'equipaggio e i nativi (Aria, 2007). Il grado di intimità raggiunto fu tale che molti marinai, tra cui lo stesso Parkinson, decisero di farsi tatuare, rendendo così tangibile il passaggio concettuale da *tatau* a "tatuaggio" (Thomas, 2005). Lo scambio interculturale che permise agli europei di appropriarsi del tatuaggio e di introdurlo nella moderna coscienza occidentale (DeMello, 2000), pur osservabile anche in altre isole, fu possibile soprattutto a Tahiti, dove la pratica era diffusa anche con funzione decorativa e non riservata esclusivamente alle élite, come avveniva ad esempio a Samoa, dove veniva eseguita soltanto in occasione di cerimonie particolarmente elaborate (Thomas, 2005: 21).

La pratica che, a Tahiti, favorì l'integrazione tra nativi ed europei era il *taio*[38], un termine che indicava un legame, un'alleanza o un rapporto di amicizia tra individui, gruppi o tribù dello stesso rango, destinato a durare per tutta la vita. Per gli obblighi che comportava, il *taio* poteva essere associato a una sorta di rito matrimoniale (Kuwahara, 2005). Si trattava di un meccanismo fondamentale nella società tahitiana, poiché permetteva di estendere i legami sociali al di fuori della parentela e aveva rilevanti implicazioni politiche ed economiche. Il rapporto era reso visibile attraverso lo scambio di numerosi doni, tra i quali poteva essere incluso anche il tatuaggio, che rappresentava un modo per rendere visibile a tutti l'impegno assunto. Gli europei, spesso senza piena consapevolezza, si trovarono coinvolti in questa dinamica, che per i tahitiani rappresentava un mezzo efficace per legare a sé i nuovi arrivati e utilizzarne le risorse e le capacità tecniche.

In questo modo il tatuaggio divenne uno degli elementi di contatto più visibili e simbolicamente densi tra due culture profondamente diverse, trasformandole a loro volta, perché animali, pistole, sciabole e altre novità introdotte dagli europei divennero nuove fonti di ispirazione per i tahitiani, che le integrarono nei propri motivi decorativi (Kuwahara, 2005).

In una società in cui il sistema cosmologico e quello religioso erano strettamente connessi (Kuwahara, 2005: 32), i significati e le funzioni del tatuaggio erano molteplici e stratificati, una complessità difficilmente comprensibile senza approfondire la cornice religiosa e mitologica di riferimento.

L'arrivo degli europei coincise, però, con la graduale scomparsa delle figure di riferimento, custodi di quella memoria collettiva trasmessa oralmente. Di conseguenza le uniche testimonianze dirette

[38] "A mano a mano che ci eravamo avvicinati a terra, gli isolani avevano circondato le navi. Intorno ai velieri ci fu una tale ressa di piroghe che risultò molto difficile ormeggiare in mezzo alla folla e al brusio. Tutti arrivavano gridando tayo che vuol dire amico, e dando mille prove di amicizia; tutti chiedevano chiodi e orecchini." (Bougainville, 2024: 81).
Il *taio* era una forma di scambio e dono che regolava le relazioni sociali, le alleanze e i legami tra individui e gruppi comportando obblighi reciproci di aiuto e ospitalità. In questo risulta molto simile allo "scambio Kula" delle isole Trobriand descritto successivamente da Malinowski (2024). Entrambi si fondano su quel principio di reciprocità che sarà poi concettualizzato da Mauss nel suo celebre *Essai sur le don* (1925).

dell'antica cultura dell'isola sono quindi quelle lasciate dai primi missionari, che divennero il principale punto di riferimento per tutte le successive ricerche etnologiche.
Tra i resoconti più dettagliati della tradizione tahitiana spiccano quelli dei reverendi Davies, Ellis e, in particolare, di Orsmond[39]. Una parte del materiale raccolto da quest'ultimo fu successivamente utilizzata dalla nipote, Teuira Henry, nel libro *Ancient Tahiti* pubblicato postumo nel 1928, ma scritto alla fine del XIX secolo (Aria, 2007).
Certamente si deve tener conto che tutti gli scritti dei missionari risentono dell'educazione puritana dei loro autori e spesso sono influenzati dalla volontà di legittimare alcune fazioni piuttosto di altre (Aria, 2007), ma ciò non ne riduce il valore, in quanto rappresentano testimonianze indirette fondamentali per la comprensione di quella cultura.
Basandosi sul materiale raccolto dai primi missionari, è possibile ricostruire alcuni aspetti fondamentali della cosmologia tahitiana. Il mondo era concepito come diviso in *po* e *ao*, il primo era il regno dell'oscurità, dove il supremo dio *Ta'aroa* fabbricava i nuovi esseri viventi nutrendosi dei cadaveri, mentre il secondo era il regno della luce e degli uomini.
Tutto ciò che era associato a *po* era carico di *mana* e per questo era *tapu* cioè proibito, interdetto; al contrario quello che era ascrivibile ad *ao* era *noa* ovvero consentito. Il *mana* era il potere divino, detenuto dai capi e dalla nobiltà, questo potere era molto pericoloso per le persone *noa*, perciò chi possedeva il *mana* era anche *tapu*. Ogni contatto tra persone *tapu* e persone *noa* era rigidamente vietato, poiché tale vicinanza era considerata pericolosa e poteva arrecare gravi conseguenze a chi non era protetto dagli effetti letali del *mana*.
La relazione *tapu*/*noa* era contestuale e contingente in quanto in specifici momenti, per lo più legati alla riproduzione, una persona poteva divenire *tapu* per poi tornare *noa* (Kuwahara, 2005: 33). Le donne erano soggette a più restrizioni perché il loro ventre, fonte della nascita dei bambini, era considerato *po* e quindi *tapu*, ciò si traduceva in una serie di divieti che portava ad una rigida divisione dei compiti. Gli stessi neonati provenendo da *po* erano fortemente *tapu*, ad esempio la madre poteva nutrirli stando ben attenta a non usare le stesse posate. I bambini riducevano la loro carica *tapu* nel tempo prendendo parte ad una serie di riti di passaggio chiamati riti *amo'a*.
A completare questo quadro, la società tahitiana era organizzata secondo una rigida gerarchia e una netta stratificazione sociale, un modello che in seguito avrebbe facilitato l'opera di conversione dei missionari. L'isola era divisa in territori, ognuno composto da vari distretti a seconda della propria estensione. Al vertice della società si trovavano i grandi capi *ari'i hau*, che governavano i territori; subito sotto erano gli *ari'i*, responsabili dell'amministrazione dei distretti; quindi i proprietari terrieri *ra'atira* e, infine, le persone comuni, *manahune*, che non possedevano terra e lavoravano quella di altri. I primi due ordini, considerati discendenti dagli dei, erano ritenuti detentori di un grande *mana* e, di conseguenza, potenti e pericolosi; basti pensare che il terreno su cui camminavano diventava immediatamente *tapu* e per questo venivano trasportati sollevati da terra.
Oltre a questa struttura politica, la società tahitiana possedeva una casta sacerdotale parallela e distinta, gli *'arioi*, i cui membri non erano definiti dal rango politico ma dal ruolo religioso e rituale, derivante in particolare dalla possibilità di manipolare il *mana* e dalla conduzione dei riti religiosi. Gli *'arioi*, uomini e donne provenienti da qualsiasi rango della società, formavano un gruppo distinto e molto rispettato, associato principalmente al culto del dio della guerra *'Oro*. Il loro compito principale era gestire al meglio il *mana* per garantire la prosperità di tutti, trasferendolo da *po* ad *ao*, dalla notte al giorno.

[39] Davies sbarcato a Tahiti nel 1801 fu autore del primo dizionario di lingua tahitiana, Orsmond, il cui manoscritto andò perduto, studiò lungamente le tradizioni locali e i suoi scritti, oltre ad essere successivamente utilizzati in un'altra opera dalla nipote, influenzeranno anche le ricerche di Ellis autore dei primi resoconti etnografici (Aria, 2007).

Con i corpi riccamente decorati, gli *'arioi* si spostavano da un'isola all'altra, alloggiando in case riservate solo a loro, anch'esse riccamente decorate, ed esibendosi in danze e cerimonie per intercedere presso il potente dio *'Oro* e per distribuire extra mana agli *ari'i*, il cui prestigio derivava anche dal successo nelle frequenti guerre tra le diverse alleanze per il controllo delle terre più fertili (Kuwahara, 2005). In cambio di offerte e doni, le divinità concedevano il mana, che veniva poi correttamente distribuito dalla casta sacerdotale.
Gli *'arioi* erano suddivisi in otto gradi gerarchici contraddistinti da specifici tatuaggi per forme e dimensioni, come descritto da Henri[40] (1928: 234-235, traduzione a cura dell'autore):

Primo ordine: il più alto, che presiedeva su tutti gli altri, un uomo per gli uomini e una donna per le donne, era chiamato *'arioi maro 'ura* (comici dalla cintura rossa) o *avae parai* (gambe macchiate), perché la maggior parte di loro era tatuata completamente di nero dai piedi fino all'inguine, anche se chi voleva poteva limitarsi fino alle ginocchia. La cintura rossa, indossata da entrambi i sessi, era fatta di carta di gelso e spruzzata di rosso e giallo per imitare la cintura di piume reale. Altri indumenti usati nelle rappresentazioni erano parodie in stile burlesco di abiti reali. Si ungevano con olio profumato e indossavano fiori e foglie odorose.
Secondo ordine: chiamato *harotea* (stampa leggera), presentava barre filigranate trasversali su entrambi i lati del corpo, dalle ascelle verso il basso. Sopra la cintura (*fa'aio*), gli uomini indossavano un'altra cintura di foglie di ti sminuzzate e ghirlande sulle spalle, coperte o nude, e corone sulla fronte. Anche le donne portavano cinture, ghirlande e corone.
Terzo ordine: *taputu* o *haaputu* (accumulare insieme), aveva curve e linee che si irradiavano verso l'alto dai lati, dalla parte bassa della colonna dorsale fino al centro della schiena. Indossavano foglie di *opuhi* (zenzero profumato) sminuzzate, come facevano gli *harotea* con le foglie di *ti*.

[40] "There were eight regular orders of those initiated into the *'arioi* mysteries and they were distinguished by dress and by tattooing, which they called *tatau* or *naonao*. In the genealogy of the gods, Tohu was named as the god of tattooing (pp. 377, 389). He was supposed to have painted the fishes in beautiful colors and patterns, which human beings imitated upon themselves, and so men who made tattooing their profession invoked Tohu to aid them in their work. They were called *ta-tatau* (tattoo-adepts). The highest order, who presided over all the rest, a man for the men and a woman for the women, were called *'arioi maro 'ura* (comedians of the red loin girdle); or *avae parai* (besmeared legs), because most of them were tatooed completely black from their feet up to their groins, though it sufficed for those who chose to limit the operation to the knees. The red girdle worn by either sex was made of paper mulberry and was sprayed with red and yellow to resemble the royal feather girdle. Other clothing used in acting was also in burlesque imitation of royal apparel. (See p. 188.) They anointed themselves with sweet oil and wore flowers and ted with sweet oil wore leaves of sweet odor. The second order, called *harotea* (light-print), had filigree bars crosswise on both sides of the body from the armpits downwards towards the front. Covering their cloth girdle, or *fa'aio*, the men wore another girdle of shredded ti leaves, of which they also wore garlands over their shoulders, which were covered or bare, and wreaths upon their brows. Over their wrappers, the women also wore girdles and garlands and wreaths. The third order, *taputu* or *haaputu* (pile-together), had diversified curves and lines radiating upwards towards the sides from the lower end of the dorsal column to the middle of the back. They wore shredded *opuhi* (sweet-scented ginger) leaves, in the same manner as the *harotea* wore ti leaves. The fourth order, *otiore* (unfinished), had light prints upon their knuckles and wrists and heavier ones upon their arms and shoulders. They wore a soft yellow creeper, called tainoa, for their decorations instead of shredded leaves. The fifth order, *hua* (small), had two or three small points upon each shoulder. Over their cloth girdle the men wore another of the *a'a ha'ari* (fibrous covering of the young coconut leaf) and girdle headdresses of yellow coconut leaves. The women dispensed with the a'a ha'ari and wore waist girdles and headdresses also of yellow coconut leaves. The sixth order, *atoro* (stripe), had one small stripe down the left side, and they decked themselves in bright-yellow fei (mountain plantain) leaves. The seventh order, *ohe-mara* (seasoned-bamboo), had a circle round the ankle, and their decorations were of maiuu tafai (club moss). The eighth order, *tara-tutu* (pointed-thorn), had small marks in the hol- low of the knees and wore bright flowers and a cap of red and yellow *Barringtonia* leaves. It is evident that as the comedians received promotion and underwent the operations necessary to raise them the tattooing of one order did not obstruct that of another. Before acting, the chief comedians dyed their faces red with the sap of mati (*Ficus tinctoria*) and tou (*Cordia// subcordata*) leaves. So also did all the other orders, in addition blackening themselves with soot from burnt *tutui* (candlenut), which some of the men, to create laughter in their plays, used for painting grotesque figures over their bare bodies and limbs." (Henry, 1928: 234-235).

Quarto ordine: *otiore* (incompleto), aveva segni leggeri su nocche e polsi e più marcati su braccia e spalle. Per le decorazioni usavano una pianta rampicante gialla chiamata *tainoa*, invece delle foglie sminuzzate.
Quinto ordine: *hua* (piccolo), aveva due o tre punti su ciascuna spalla. Gli uomini, sopra la cintura, indossavano un'altra cintura di *a'a ha'ari* (fibre di foglie di cocco giovane) e copricapi di foglie di cocco gialle; le donne non usavano la *a'a ha'ari* ma indossavano cinture e copricapi di foglie di cocco gialle.
Sesto ordine: *atoro* (striscia), aveva una piccola striscia sul lato sinistro e si adornavano con foglie gialle di *fei* (banana di montagna).
Settimo ordine: *ohe-mara* (bambù stagionato), portava un cerchio attorno alla caviglia e le decorazioni erano di *maiuu tafai* (muschio da bastone).
Ottavo ordine: *tara-tutu* (spina appuntita), aveva piccoli segni nella cavità delle ginocchia e indossava fiori vivaci e un copricapo di foglie rosse e gialle di *Barringtonia*.

I membri dei livelli inferiori della casta sacerdotale esibivano tatuaggi semplici e di modeste dimensioni, mentre salendo nella gerarchia, i tatuaggi diventavano sempre più estesi e complessi, in parallelo con la ricchezza delle vesti. Fatta eccezione per il livello più alto degli *avae parai*, solitamente anche *ari'i*, la classe sacerdotale degli *'arioi* non era coinvolta negli affari politici. Tuttavia, i capi potevano diventare oggetto della satira rituale di questa casta sacerdotale, espressa durante danze e rappresentazioni sceniche specifiche. Questo comportamento era tollerato grazie al prestigio derivante dal rapporto speciale che legava gli *'arioi* alle divinità e alla loro capacità di manipolare il mana (Kuwahara, 2005).

1.6 Corpi avvolti

Il sistema *tapu* operava su due livelli: il primo distingueva le persone di alto rango da quelle comuni in base alla loro sacralità e vicinanza alle divinità, mentre il secondo classificava rigidamente la società tahitiana per classe, sesso ed età.
All'interno di una società così fortemente gerarchizzata, il tatuaggio svolgeva una funzione delicata, perché permetteva di aggirare alcune restrizioni imposte dal *tapu* e facilitava le interazioni sociali tra individui di diversa sacralità. Gli individui *tapu*, grazie al tatuaggio, evitavano la dispersione del proprio mana, mentre le persone noa erano protette dal potere delle persone sacre (Kuwahara, 2005). Il tatuaggio, "avvolgendo" il corpo, proteggeva allo stesso tempo gli individui *tapu* e quelli *noa* (Kuwahara, 2005). L'avvolgimento era una pratica profondamente radicata nella cultura tahitiana, presente sia nei contesti rituali sia nella vita quotidiana. Sebbene in alcuni casi servisse a proteggere la pelle e il cibo dai raggi solari, nella maggior parte delle situazioni aveva un significato culturale più che pratico. Tale abitudine, trasmessa attraverso le generazioni, rivelava la centralità simbolica del gesto di coprire e contenere, unendo dimensione materiale, memoria collettiva e continuità sociale.
Alla nascita, i neonati e i loro cordoni ombelicali venivano avvolti nel *tapa*, un tessuto sacro ricavato dalla corteccia degli alberi, lavorata fino a ottenere una fibra morbida e flessibile. Alla morte, i corpi venivano unti e rivestiti con tessuti sacri, in osservanza delle prescrizioni del *tapu* e per preservare il *mana* residuo. Durante l'adolescenza e i riti di passaggio, l'avvolgimento assumeva una funzione simbolica ancora più marcata: ragazzi e ragazze, prima di essere tatuati, venivano avvolti per

segnalare la transizione verso una nuova condizione sociale. I guerrieri si sottoponevano a forme specifiche di avvolgimento, volte alla protezione fisica e alla concentrazione del *mana*; i loro corpi erano coperti con ampi teli, mentre i costumi dei danzatori prevedevano lunghe fasce di tessuto avvolte attorno a vita e gambe. L'avvolgimento era inoltre parte integrante della cerimonia del *taio*, un rituale di alleanza e amicizia.
Accanto a queste pratiche, erano frequenti azioni complementari come lo scoprire o lo spogliare. Nelle cerimonie di fertilità, ad esempio, una giovane donna, inizialmente avvolta in molteplici strati di stoffa, veniva progressivamente scoperta durante la danza, simbolizzando il passaggio dalla clausura protettiva all'apertura sociale.
L'avvolgimento non aveva solo valenze rituali o protettive: regolava anche le gerarchie sociali e i rapporti tra individui. Le persone di rango inferiore, in presenza di capi o aristocratici, dovevano scoprire determinate parti del corpo, come torso o capo, in segno di rispetto e riconoscimento della sacralità altrui (Kuwahara, 2005: 39-42).
Secondo Kuwahara, in continuità con gli studi di Marcel Griaule[41], la pratica dell'avvolgimento riflette la concezione cosmologica dei tahitiani, secondo cui ogni elemento dell'universo è contenuto entro un involucro che ne custodisce l'essenza vitale (Henry, 1928: 339-340). In questa visione, il gesto di avvolgere non rappresenta soltanto una protezione fisica o simbolica, ma riproduce l'atto primordiale della creazione, quando il mondo stesso venne formato attraverso strati successivi che si dischiusero progressivamente.
È in questa prospettiva che va compresa la leggenda tahitiana della creazione, la quale descrive come l'universo e gli esseri viventi emersero gradualmente dall'interno di involucri successivi, svelando il principio cosmico dell'avvolgimento come modello originario dell'esistenza.

I noho maoro na Ta'aroa i roto i to'na ra pa'a. Mai te huoro mau ia te menemene, e te taaminomino ra i roto i te aere mai te pô tinitini maià. 'Aore râ, 'aore marama, 'aore fenua, 'aore mou'a, te vai 'are'are noa ra. 'Aore ta'ata, ''aore pua'a, 'aore moa, 'aore 'urî,aore peu oraora, 'aore tai, 'aore vai.

Ia tae ra i te ho'e tau, te patapata ra Ta'aroa i to'na ra pa'a i roto i to'na nohoraa piri,'afà a'era, parari a'era. Ua unuhi aera Ta'aroa, tû noa 'tura i ni'a iho i te pa'a e ua pi'i atura: "O vai tei ni'a na e? O vai tei raro na e?" Aore reo i te parau ra'a mai! "O vai tei tai na e? O vai tei uta na e?" 'Aore reo i te parau ra'a mai! E vevovevo ana'e no to'na iho reo, e ati noa a'e aita 'tu. Ta'o atura Ta'aroa, "E te papa e a ne'e mai!" 'Aore rà e papa ia ne'e atu. Ua ta'o atura, "E te one e, a nee mai!"

Per un lungo periodo Ta'aroa abitò nel suo guscio. Era rotondo come un uovo, e ruotava nello spazio nell'oscurità infinita. Non c'era il sole, non c'era la luna, non c'era la terra, nessuna montagna, tutto era mescolato e indistinto. Non c'erano uomini, bestie, polli, cani, nessun essere vivente, nessun mare e nessuna acqua fresca.

Alla fine Ta'aroa, mentre stava scuotendo il suo guscio, seduto nel suo stretto confinamento, lo fece crepare e poi rompere. Dopo scivolò fuori e si mise in piedi sul guscio e gridò: "Chi c'è sopra? Chi c'è sotto?" Nessuna voce rispose! "Chi c'è davanti? Chi c'è dietro?" Nessuna voce rispose! Solo l'eco della sua stessa voce risuonò e null'altro. Poi Ta'aroa disse "O roccia striscia verso di me!" Ma non c'era nessuna roccia che strisciasse verso di lui.

[41] Marcel Griaule, nel suo libro *Dio d'acqua: conversazioni con i Dogon* (1948), sostiene che lo studio della cosmogonia sia fondamentale per comprendere la visione del mondo e l'organizzazione sociale di un popolo.

Aore rà e one ia ne'e atu. Riri atura i te mea aita 'oia i fa'aro'o hia.

Huri ihora i taua pa'a no'na ra, fa'-ati'a ihora i ni'a ei 'apu no te ra'i, topa 'tura i te i'oa o Rumia. Rohirohi atura, e ria ri'i ihora, ua unuhi atura i te ho'e pa'a hou o te vehi ia'na iho, rave ihora ei papa e ei one.'Aore a ra i mâha to'na riri, rave atura i to'na tuamo'o ei panai mou'a, to 'na 'ao'ao ei purou mou'a, to'na manava ei pati'i ata mare-vareva. to'na toahua e to'na 'i'o ei pori fenua, to'na rima e na avae ei faaetaeta no te fenua; to'na ma'iu'u rima e te ma'iu'u avae ei apu e ei poa no te i'a; to'na huruhuru ei raau, ei nanaihere, e ei raau tafifi, ia ruperupe te fenua; e to'na a'au ei 'oura e ei puhi no te vai e te tai; e ahu 'tura te toto o Ta'aroa, mareva tura ei ra'i 'ute'ute e ei anuanua.

'Are'a te 'uru o Ta'aroa ra, vai mo'a noa 'tura ia no'na iho, te vai ora noa ra Ta'aroa i te ho'e tino 'ino 'ore. 'Oia te fatu o te mau mea atoa. Ateatea, tupu-ra'a 'tura.
A rahu Ta'aroa i te atua, a ria roa na rà te ta'ata i rahua, ia Tû ma Ta'aroa.

Mai ta Ta'aroa ra, e pa'a ia, 'oia ho'i te 'apu, e 'apu ho'i to te mau mea ato'a nei.
E 'apu te ra'i, 'oia te aeha'i, i fa'ano-hohia e te atua te râ, te marama, te tua ta'a. e te hui tarava, a te atua.

E 'apu te fenua nei no te 'ofa'i, te vai e te ra'au o te tupu mai.
To te tane nei 'apu, o te vahine ia, no te mea na rei ra mai 'oia i te ao nei; e to te vahine nei 'apu, o te vahine ia, no te mea na te vahine 'oia i fanau.
E ore e hope te tai'o i te 'apu o te mau mea o te ao nei.

Poi disse "O sabbia striscia verso di me!" Ma non c'era sabbia che strisciasse verso di lui.
Poi si infuriò perché non veniva ubbidito.

Così rovesciò il suo guscio e lo sollevò per formare una cupola per il cielo e lo chiamò Rumia. E si stancò, ma dopo un breve periodo scivolò fuori da un altro guscio che lo ricopriva che usò per le rocce e la sabbia.
Ma la sua rabbia non era ancora placata, così prese la sua colonna vertebrale per fare una catena montuosa, le sue costole per i pendii, le sue viscere per ampie nuvole fluttuanti, la sua energia e la sua carne per la fertilità della terra, le sue braccia e le sue gambe per la forza della terra; le unghie delle mani e dei piedi per le conchiglie e le squame dei pesci; le sue piume per alberi, arbusti e rampicanti, per vestire la terra; e le sue interiora per aragoste, gamberi e anguille per i fiumi e i mari; e il sangue di Ta'aroa si scaldò e si disperse per il rossore del cielo e per gli arcobaleni.
Ma la testa di Ta'aroa rimase sacra per sé stesso, e lui continuò a vivere, la stessa testa su un corpo indistruttibile. Era il maestro di tutto.
C'era espansione e c'era crescita.
Ta'aroa creò tutti i beni, ma fu molto più tardi che creò l'uomo, quando Tû fu con lui.

Come Ta'aroa aveva i gusci, così ogni cosa ha un guscio.

Il cielo è un guscio, cioè uno spazio infinito in cui gli dei hanno posto il sole, la luna, le Sporadi, e le costellazioni degli dei.

La terra è il guscio delle pietre, dell'acqua e delle piante che nascono da essa.
Il guscio dell'uomo è donna, perché è da lei che viene al mondo; il guscio della donna è donna perché lei è nata da una donna.
Non si possono contare i gusci di tutte le cose che il mondo produce.

Alcune forme di avvolgimento potevano avvenire senza particolari intenzioni simboliche, ma altre erano chiaramente legate a sistemi ideologici e cosmologici come quello del *tapu*. La sacralità era concepita come una forza trasmissibile, che poteva fluire dagli dèi agli esseri umani attraverso oggetti, luoghi o corpi. Le restrizioni che regolavano la pratica del mangiare, ad esempio il divieto per le

persone *tapu* di toccare il cibo con le proprie dita o la separazione tra pasti maschili e femminili, mostrano che il sacro poteva trasmettersi non solo attraverso il contatto, ma anche a distanza. Il corpo, e in particolare la pelle, era il principale veicolo di questa trasmissione: per evitare il contagio del sacro, esso doveva essere lavato, purificato con rami di piante sacre e avvolto nel tessuto.
Il sistema del *tapu* articolava lo spazio tahitiano secondo la logica del dentro e del fuori. La casa, con la sua struttura di separazioni, rifletteva tale distinzione, ospitando al suo interno la segregazione rituale di donne e neonati. Anche il corpo era concepito secondo la stessa logica: mangiare significava introdurre dall'esterno all'interno, e la gestazione riproduceva in scala il passaggio dal regno invisibile del *pō* a quello visibile dell'*ao*. L'avvolgimento, sia attraverso i tessuti che attraverso la pelle stessa, concretizzava questa soglia, inscrivendo il corpo nello spazio ordinato delle relazioni tra *tapu* e *noa*.
In modo analogo all'abbigliamento, anche la pelle costituiva un importante strato di avvolgimento del corpo. Il *tapa*, prodotto con la corteccia battuta degli alberi, rivestiva il corpo dall'esterno, ma la pelle rappresentava un involucro più intimo e naturale, difficile da "avvolgere" o "svelare" come si fa con i tessuti. Si può ipotizzare che i tahitiani concepissero la pelle come un guscio, un velo o una membrana che separa e al tempo stesso connette l'interno del corpo con il mondo esterno.
Da ciò si può dedurre che la pelle costituiva il primo "guscio" che avvolgeva l'essere umano sin dalla nascita, mentre il tatuaggio rappresentava un secondo livello di rivestimento, un avvolgimento sacro che permetteva di trattenere e preservare il *mana*. Le figure più potenti, portatrici di un mana maggiore, erano anche quelle più tatuate: il disegno inciso sulla pelle funzionava così come una barriera protettiva, capace di preservare l'integrità dei corpi sacri e di proteggere le persone *noa* dal loro eccesso di potenza.
Alla luce di ciò, come osserva Kuwahara (2005: 42), il tatuaggio può essere compreso come un dispositivo di controllo e contenimento della potenza del *tapu*. Per le persone sacre, tatuarsi significava impedire che il proprio *mana* si diffondesse agli oggetti o ad altri individui, mantenendolo racchiuso all'interno**.** L'estensione e la complessità dei tatuaggi dei sacerdoti *'arioi* rispondevano alla funzione di delimitare il corpo e di trattenere al suo interno la forza che lo attraversava. Quanto più il sacerdote era investito di *mana*, tanto più risultava necessario predisporre una forma di contenimento capace di disciplinare e stabilizzare questo potere. Si tratta di un funzionamento simbolico analogo a quanto osservato alle Isole Marchesi, dove il tatuaggio costituiva invece una sorta di armatura che proteggeva il guerriero, rafforzandone la resistenza tanto fisica quanto spirituale.
Questa dimensione simbolica del tatuaggio trovava un corrispettivo nella sua funzione nei riti di passaggio, in cui il corpo è sottoposto a prove intense, talvolta dolorose. Secondo Arnold van Gennep (2023), tali riti seguono una struttura tripartita di separazione, fase liminale e reintegrazione, in cui esperienze dolorose sanciscono la trasformazione dell'individuo. Lo stesso principio si ritrova nei tatuaggi polinesiani, dove il dolore non era fine a sé stesso ma un mezzo simbolico di trasformazione, conferendo identità e coesione sociale. Francesco Remotti (2013, 2023), ha evidenziato più volte come tali pratiche corporee rappresentino processi attraverso cui l'individuo interiorizza l'ordine sociale, apprendendo e incorporando simbolicamente ruoli e poteri. Nel caso dei tatuaggi, il dolore fisico segna la fine della condizione precedente, l'abbandono di uno stato sociale o rituale e la "morte simbolica" dell'individuo così com'era prima. In tal modo, la sofferenza corporea diventava un indicatore tangibile della trasformazione, accompagnando l'individuo nella transizione verso un nuovo ruolo e contribuendo a rendere visibile e condivisa la ristrutturazione dell'identità sociale sancita dal rito.
A Tahiti, il tatuaggio sul braccio rappresentava il completamento dei riti *amo'a* e indicava che, da quel momento, l'individuo non era più *tapu* e poteva partecipare pienamente alla vita sociale del villaggio (Kuwahara, 2005). Durante il percorso dei riti di passaggio, venivano realizzati diversi tipi

di tatuaggi, ciascuno associato a specifiche fasi di maturazione; il tatuaggio sul braccio costituiva l'ultimo e definitivo, segnando il termine del ciclo rituale e il passaggio all'età adulta.
Altri tipi di tatuaggio potevano avere significati differenti e venivano applicati in varie parti del corpo, servendo a indicare fasi intermedie dei riti o altre caratteristiche sociali. Alcuni di questi tatuaggi erano anche collegati alla maturazione delle giovani donne, come raccontato nella leggenda sulla creazione del tatuaggio riportata da William Ellis[42] (1831-1833: 262-263, traduzione a cura dell'autore). Anche in questa narrazione, il tatuaggio collegava il rito corporeo alla trasformazione sociale, segnando in modo tangibile il completamento della transizione rituale.

> "Hina, la figlia del dio Taaroa, diede a suo padre una figlia, che fu chiamata Apouvaru, che divenne essa stessa moglie di Taaroa. Taaroa e Apouvaru, si guardarono intensamente l'uno con l'altra, e Apouvaru, di conseguenza, in seguito diede alla luce il suo primogenito, che fu chiamato Matamataaru. Ancora il marito e la moglie si guardarono negli occhi, e lei divenne la madre di un secondo figlio, che fu chiamato Tiitiipo. Dopo la ripetizione di questo rapporto visivo, nacque una figlia, che fu chiamata Hinaereeremonoi. Quando crebbe, per preservare la sua castità, fu messa in un pahio, o tenuta in una specie di recinto, costantemente vigilata dalla madre. Con l'obiettivo di sedurla i fratelli inventarono il tatuaggio, e ciascuno di essi si marchiò con una figura chiamata Taomaro. Così ornati, apparvero davanti alla sorella, che ammirava le figure e, volendo essere anche lei tatuata, eludendo le cure della madre, ruppe il recinto che era stato eretto per preservarla, venne tatuata, e divenne vittima dei disegni dei suoi fratelli."[43]
> (Ellis, 1831-1833: 262-263, traduzione a cura dell'autore).

Ellis prosegue spiegando che, secondo il mito, i figli di *Taaroa* sarebbero diventati i custodi del *tatauing*, pratica che aveva avuto origine tra gli dei, ma che ben presto si era diffusa tra gli uomini: "A imitazione del loro esempio, e per raggiungere gli stessi scopi, venne praticato tra gli uomini" (1831-1833: 263).
La manipolazione della pelle, in questo caso, era un modo per controllare la riproduzione (Kuwohara, 2015: 43), i tatuaggi ricevuti al termine dei riti *amo'a* rendevano i corpi delle ragazze meno *tapu* e contemporaneamente favorivano l'accumulo di *mana* necessario alla riproduzione.
Nei templi dove gli specialisti *tahu'a* eseguivano i tatuaggi venivano posizionate immagini o statue raffiguranti i due figli di *Taaroa*, *Tiitiipo* e *Matamataaru*, la loro protezione veniva invocata ogni qualvolta ci si accingeva ad iniziare un tatuaggio, un'operazione all'epoca molto dolorosa e rischiosa, che non di rado conduceva alla morte di chi vi si sottoponeva (Ellis, 1831-1833: 262-263).
Il tatuaggio, nel momento del primo contatto con gli europei, era integrato in profondità nella società tahitiana, manifestando contemporaneamente cultura, fede, potere e socialità, che si configurava

[42] "The following is the native account of the origin of tatuuing. Hina, the daughter of the god Taaroa, bore to her father a daughter, who was called
Apouvaru, and who also became the wife of Taanoa. Taatoa and Apouvaru looked stedfastly at each other, and Apouvaru, in consequence, afterwards brought forth her first-born, who was called Matumataaru. Again the husband and the wife looked at each other, and she became the mother of a second son, who was called Tiitiipo. After a repetition of this visual intercourse, a daughter was born, who was called Hinaereeremonoi. As she grew up, in order to preserve her chastity, she was made pahio, or kept in a kind of enclosure, and constantly attended by her mother. Intent on her seduction, the brothers invented tatauing, and marked each other with the figure called Taomaro. Thus ornamented, they appeared before their sister, who admired the figures, and, in order to be tataued herself, eluding the care of her mother, broke the enclosure that had been erected for her preservation, was tatuued, and became also the victim to the designs of her brothers." (Ellis, 1831-1833: 262-263).
[43] Di questo mito è disponibile anche la versione di Henry, che, per completezza, è allegata in appendice 5.

come quello che Mauss avrebbe successivamente definito un “fatto sociale totale”, una pratica profondamente connessa con una molteplicità di altri elementi della vita sociale, qualcosa che permetteva di spiegare i diversi aspetti di una comunità (Fabietti, 2020).
La successiva proibizione del tatuaggio, nel 1820, non mirava solo a eliminare una pratica ritenuta pagana dai missionari, ma colpiva anche una componente centrale dell’identità culturale, spirituale e sociale della società tahitiana. Pur senza riuscire a sopprimere del tutto la pratica, la proibizione introdusse un cambiamento profondo nei modi in cui il tatuaggio veniva trasmesso, percepito e vissuto, aprendo una fase di forte controllo culturale iniziata con l’arrivo dei missionari e proseguita durante la dominazione coloniale francese.

Capitolo 2

Tatau: il tatuaggio tra moralismo missionario, retorica coloniale e rivendicazioni identitarie

Questo capitolo vuole fornire un quadro d'insieme dei processi storici e politici che hanno interessato la Polinesia Francese e, in particolare l'isola di Tahiti, con l'obiettivo di mettere in risalto come, in un periodo relativamente breve, a partire dalla fine del XVIII secolo, l'isola sia stata oggetto di una successione di dominazioni esterne che ne hanno profondamente trasformato gli assetti politici, religiosi e culturali.
Quella del tatuaggio a Tahiti è una storia marcata dalla discontinuità, una storia da intendersi nel senso foucaultiano del termine, non come una narrazione lineare e continua, ma come un insieme disomogeneo di significati e rapporti di potere che si ridefiniscono e si sovrappongono nel tempo.
Per comprendere la contemporaneità del tatuaggio viene, quindi, preferito un approccio "genealogico" (Foucault, 2014), che si sofferma non sull'individuazione di un'origine unica o stabile, ma sui processi attraverso cui la pratica è stata di volta in volta interpretata, trasformata e rinegoziata, fino a giungere a noi.

2.1 Evangelizzare i corpi: missionari a Tahiti

Quando tra il 1771 e il 1772 furono pubblicati i *Voyages* di Bougainville, riscossero un immediato successo, diffondendo tra i lettori parigini l'immagine di un'umanità felice che viveva allo stato primigenio. Da quel momento ogni diario e resoconto di viaggio di chi raggiungeva l'isola non fece altro che confermarne la reputazione e Tahiti venne presa a riferimento da filosofi e poeti[44] che, nelle loro opere, ne esaltavano la libertà dei costumi contrapponendola alle rigide norme morali vigenti in Europa.
Negli anni successivi i contatti si fecero sempre più frequenti e prolungati e quelle isole attrassero le persone più diverse. Le spiagge di Tahiti videro alternarsi famosi esploratori, disertori[45] e trafficanti[46]. Alcuni rimanevano sull'isola solo il tempo strettamente necessario al disbrigo dei loro affari, mentre altri, come i *beachcombers*, si lasciavano catturare dalla bellezza di quei luoghi e dal fascino di una vita più libera, decidendo di stabilirsi per periodi più lunghi.

[44] Tra quanti rimasero colpiti dagli scritti di Bougainville va ricordato il filosofo Dennis Diderot, tra gli autori dell'*Encyclopédie*, che scrisse un vero e proprio "Supplemento" al *récit* dell'esploratore. Il *Supplemento al viaggio di Bougainville* verrà pubblicato solo nel 1796, ne risulterà un'aspra invettiva anticolonialista e una forte critica a quella moralità della Chiesa tanto estranea all'uomo naturale di Tahiti.
[45] Le spiagge di Tahiti furono testimoni dell'ammutinamento più famoso della storia della marina britannica, quello del *Bounty*, avvenuto nel 1789. Salpata con la missione di recuperare alcuni esemplari dell'albero del pane la nave rimase ancorata sull'isola ben cinque mesi. In questo periodo tra l'equipaggio e la popolazione si instaurò un clima di tale intimità che, durante il viaggio di ritorno, una parte dei marinai e degli ufficiali guidati da Christian Fletcher si ammutinò abbandonando il comandante della nave William Bligh ed il resto dell'equipaggio su una lancia in balia del proprio destino. Inutile sottolineare come anche questo episodio concorse ad incrementare la fama di libertà di quei luoghi.
[46] Tahiti divenne velocemente un punto di riferimento di chi navigava in quelle acque. Alle spedizioni scientifiche si aggiunsero, ben presto, quelle commerciali. Non tutti erano mossi dalle migliori intenzioni, gli equipaggi delle baleniere, ad esempio, dopo molti mesi passati in mare si fermavano a riposare sull'isola commettendo i peggiori abusi, violentando le donne e imbarcando a forza gli indigeni (Aria, 2007).

Di carattere completamente differente furono, però, le ragioni che, in quegli stessi anni, spinsero altri a raggiungere quelle remote isole. Negli ultimi anni del XVIII secolo, in Europa, anche in conseguenza delle nuove scoperte geografiche, erano nate numerose società missionarie con l'obiettivo di diffondere gli insegnamenti del Vangelo presso quelle popolazioni del Pacifico dove non erano ancora conosciuti e, al contempo, correggerne i comportamenti che, così come venivano descritti, erano ritenuti peccaminosi e contrari alla morale cristiana.
Nel marzo del 1797 dalla *Duff* sbarcarono le avanguardie di chi lascerà un segno indelebile nella storia di Tahiti e delle Isole della Società. Animati da un profondo spirito di evangelizzazione e ben intenzionati a cancellare quei costumi che ritenevano lussuriosi ed amorali i primi missionari della *London Missionary Society*, accompagnati dalle loro famiglie, compresero ben presto che per avere successo nella loro missione dovevano poter contare sul sostegno dell'aristocrazia locale.
La società tahitiana era fortemente gerarchizzata ed il potere era concentrato nelle mani dei capi e della nobiltà, la cui autorità derivava da una presunta origine divina. L'isola era divisa in territori in competizione gli uni con gli altri, con frequenti conflitti e guerre per il controllo delle risorse (Claessen, 1978). Al momento dell'arrivo degli europei era in corso un tentativo di unificazione promosso dal capo *ari'i* della grande coalizione *Te Porionuu*[47], di nome Tu (o Tū) che effettivamente, attraverso una serie di manovre politiche, alleanze matrimoniali e campagne di guerra, giunse progressivamente a sottomettere gran parte dell'isola (Toullelan, 1994). Quando infine salì al potere, Tu cambiò nome in Pomare[48] per segnare il nuovo inizio dinastico.
Il fragile equilibrio garantito alla morte del primo sovrano della dinastia Pomare si ruppe con l'ascesa al potere del suo successore, Pomare II, chiamato a governare un arcipelago politicamente frammentato, in cui diversi territori, alla morte di Pomare I, si erano ribellati e avevano rifiutato di riconoscerne l'autorità. Il 12 novembre 1815, con la battaglia di Fe'i Pi, episodio particolarmente violento, veniva sancita la fine dell'epoca degli *ari'i*[49] e l'inizio vero e proprio del regno della dinastia Pomare. Sconfitti i nemici grazie all'appoggio militare europeo, e al fine di formalizzare l'alleanza tra la nuova casa regnante e i missionari, nel 1819 veniva emanato il Codice Pomare, un nuovo corpo di leggi ispirato in parte ai precetti biblici e in parte alle norme vigenti in Inghilterra. I diciannove articoli che componevano il codice costituivano anche le prime leggi scritte apparse sull'isola e miravano a correggere quei comportamenti che i missionari consideravano devianti, arrivando a regolare nei minimi dettagli la vita quotidiana degli isolani[50].
La morale puritana protestante si abbatteva sulle pratiche tradizionali, mettendole al bando assieme al culto delle antiche divinità e alle usanze ritenute barbariche, e imponendo nuovi obblighi. Le danze e i tatuaggi furono messi fuori legge con la stessa severità con cui venivano condannati l'infanticidio e i sacrifici umani.

[47] Questa coalizione abitava le terre antistanti la baia di Matavai dove, sin dai tempi di Wallis e Cook, attraccavano le navi europee. Sfruttarono a loro vantaggio questa situazione riuscendo ad accrescere il proprio potere e la propria influenza sull'isola.
[48] Tu cambiò il nome in Pomare o Pomaré intorno al 1791(*Po* significa notte, *mare* significa tosse, quindi tosse notturna) in ricordo di uno dei suoi figli morto di malattia (Taimai, 1964).
"Pomaré non è, in senso stretto, né un nome né un cognome; ma una sorta di nome dinastico che si applica sia ai ragazzi che alle ragazze" (O'Reilly, 1975: 5, traduzione a cura dell'autore).
[49] Kuwahara (2005) evidenzia come la società tahitiana fosse fortemente gerarchizzata.
Il vertice era occupato dagli *ari'i hau* e dagli *ari'i*. Ciò che differenziava le due figure risiedeva nell'estensione del territorio governato.
[50] A partire dal 1819 sull'isola di Tahiti furono introdotti numerosi Codici di legge oggi ricordati come i Codici dei Missionari. Questi Codici, che progressivamente si estesero ad altre isole vicine, punivano severamente i comportamenti ritenuti immorali e offensivi della religione cristiana. Al Codice Pomare del 1819 seguirono i Codici Tamatoa nel 1820 e Huahine nel 1822, tutti stigmatizzavano il tatuaggio e ne punivano severamente la pratica.

In seguito al consolidamento del potere della dinastia Pomare e all'adozione del cristianesimo come religione ufficiale, il monarca Pomare II ordinò la distruzione dei *marae*[51] di Tahiti, destinati a essere sostituiti dagli edifici del nuovo culto e dalle chiese. L'antica religione cedeva il posto al dio cristiano. Il cambiamento non fu privo di resistenze che, per lo più orchestrate da giovani capi, si propagarono tra le Isole della Società. Questi movimenti attrassero sia quanti non volevano abbandonare le antiche usanze, sia coloro che contestavano il monopolio dell'autorità religiosa esercitata dai missionari.
I primi, chiamati *tutae'auri*, cercarono di sottrarsi al cambiamento culturale in atto rifugiandosi nelle montagne e nelle valli disabitate, costituendo di fatto le ultime propaggini di una cultura che stava scomparendo, e cercando di non farsi notare, consapevoli dei rischi che correvano infrangendo le leggi (Kuwahara, 2005).
Diverso nella natura e negli obiettivi fu il movimento noto come la "grande eresia *Mamaia*" (Saura, 1993, 2009). I suoi adepti si opponevano alla durezza delle nuove leggi "missionarie e aristocratiche" e contestavano il monopolio religioso dei missionari, reinterpretando il linguaggio biblico all'interno di una religione sincretica che, pur avendo riferimenti cristiani, manteneva tratti delle antiche credenze politeistiche, depurati dagli aspetti puritani (Saura, 2009: 50).

> "Si tratta di un movimento tipicamente messianico e millenarista, come tutti i paesi del Pacifico ne hanno prodotto durante il XIXº secolo in seguito all'evangelizzazione. Gli autoctoni contestavano la pretesa dei missionari di detenere il monopolio religioso, utilizzando a tal fine il linguaggio biblico reinterpretato all'interno della loro propria cultura" (Saura, 1993: 40)[52].

Quella legata al movimento *Mamaia* non rappresentò solo una crisi religiosa, ma anche una crisi istituzionale, perché ad essere messe in discussione erano sia l'autorità religiosa dei missionari, sia quella politica della dinastia Pomare.
Attivo principalmente tra il 1825 e il 1835, il movimento si diffuse su tutte le Isole della Società, ma la durissima repressione attuata dalle autorità politiche e religiose, unita alle epidemie di vaiolo che flagellavano le isole e ne decimavano i membri, ne decretò ben presto la fine[53] (Saura, 1993).
Senza più alcuna opposizione significativa, i missionari poterono proseguire con successo nell'opera di conversione ed evangelizzazione della popolazione dell'isola.
Iniziava così la distruzione della cultura *mā'ohi*[54], facilitata anche dalla diffusione di malattie introdotte dagli europei. Infatti, in conseguenza delle violente epidemie di morbillo, sifilide e tubercolosi, che nel giro di pochi anni quasi sterminarono la popolazione locale[55], scomparvero improvvisamente anche la maggior parte delle figure depositarie dei saperi tradizionali, privandole

[51] Luogo sacro dove venivano celebrati vari tipi di cerimonie collettive. Solitamente si presentava come uno spiazzo aperto di forma rettangolare o quadrata delimitato da una struttura muraria in pietra.
[52] "Il s'agit d'un mouvement typiquement messianique et millénariste, tel quel les pays du Pacifique en produisent tout au long du XIXème siecle à la suite de l'évangélisation. Les autochtones contestent la prétention des missionaires à détenir le monopole religieux, tout en utilisant pour ce faire le langage biblique réinterprété dans leur propre culture" (Saura, 1993: 40). Traduzione dell'autore. Quella *Mamaia* si configurava come una religione sincretica che, abbandonati gli aspetti politeistici dell'antica religione tahitiana, faceva riferimento alla religione cristiana, spogliata però della componente puritana (Saura, 2009).
[53] Gli adepti del culto Mamaia furono oggetti di persecuzioni non solo da parte dei missionari, ma anche dagli altri tahitiani già convertiti, che, allineati al volere delle aristocrazie locali, contribuirono attivamente alla repressione del movimento. Fu, però, in seguito all'ennesima violenta epidemia di vaiolo, che nel 1841 scomparve l'ultima comunità aderente al culto *Mamaia* della quale si abbia notizia (Saura, 1993:40).
[54] *Mā'ohi* è uno dei termini con i quali gli abitanti della Polinesia Francese si riferiscono a sé stessi, gli altri sono polinesiano e tahitiano (Aria, 2007).
[55] Come riportato da Oliver (1974), citato da Aria (2007), nel 1815 la popolazione di Tahiti si era drasticamente ridotta dagli iniziali 150.000 abitanti a circa 8.000 individui.

della possibilità di trasmettere le proprie conoscenze. Le voci di una cultura che si tramandava oralmente si fecero sempre più silenziose.
L'opera di dispersione del patrimonio culturale tahitiano era destinata a proseguire e, per certi versi, ad intensificarsi durante la successiva dominazione coloniale[56] che, accompagnata da una sistematica politica di assimilazione, si impegnò nel tentativo di imporre il modello culturale francese.

2.2 Pratiche pagane

L'opera di conversione dei tahitiani, iniziata dai primi missionari della *London Missionary Society* arrivati nel 1797, non ottenne risultati immediati. I nativi non mostrarono inizialmente un particolare interesse per il messaggio cristiano, salvo quando questo poteva comportare vantaggi economici o politici (D'Alleva, 2005).
Le conversioni inizialmente non erano del tutto sincere, poiché molti tra i convertiti, chiamati *pure-atua*, continuavano a riconoscere il potere delle antiche divinità e a temerne la vendetta (Kuwohara, 2005: 50). Anche se alcune similitudini concettuali favorivano il passaggio del messaggio cristiano, altre risultavano di difficile comprensione, come il concetto di "oscurità". Per i tahitiani, *po* rappresentava il regno delle tenebre, ma anche la semplice opposizione di *ao*, il regno degli uomini, senza alcuna valenza punitiva, mentre per i missionari l'oscurità era il regno del male, dove le anime dei peccatori, separate dai loro corpi, erano condannate a una tortura eterna, una nozione assente nel pensiero religioso Tahitiano (Kuwahara, 2005: 49). Accadeva così che molti assumessero un atteggiamento ambivalente, cercando di sfruttare al meglio i vantaggi offerti da entrambi i sistemi culturali.
L'assenza di restrizioni nella vita delle famiglie dei missionari, attentamente osservata dai tahitiani, spinse a una progressiva riconsiderazione del sistema *tapu*, che, peraltro, si mostrava sempre più inefficace di fronte alle malattie, molte delle quali giunte con i nuovi visitatori e ora trattate con le medicine europee.
Il cambiamento ideologico nei confronti delle antiche credenze si rifletteva anche sui corpi dei convertiti *pure-atua*, i quali cercavano di coprire i loro corpi nudi e tatuati durante le assemblee, esattamente come desideravano i missionari, i quali consideravano la nudità sinonimo di inciviltà e i tatuaggi una pratica immorale di mutilazione del corpo. Tuttavia, una volta ritornati al villaggio, i convertiti si denudavano di nuovo tra gli altri abitanti, mostrando così la persistenza di pratiche tradizionali nonostante l'adesione formale al cristianesimo (Kuwahara, 2005).
Indossare gli abiti europei era anche un modo per distinguersi, per rafforzare o sottolineare il proprio *status* sociale agli occhi degli altri, senza dimenticare che, seppur celati, i tatuaggi rimanevano sempre presenti, pronti a essere mostrati all'occorrenza. Non è un caso che tra i primi convertiti figurassero quegli *ari'i* che vedevano nell'alleanza con i missionari un'opportunità per consolidare il proprio potere nei confronti dei *ra'atira* e dei *manahune*.

[56] La colonizzazione francese della Polinesia iniziò netrl 1842 con l'annessione delle isole Marchesi a cui seguì la ratifica di un trattato di protettorato sul Regno di Tahiti imposto alla regina Pomare IV. Nonostante le resistenze iniziali si tradussero in una lotta armata durata alcuni anni il protettorato francese continuò sino al 1880 quando il re Pomare V abdicò e cedette definitivamente i suoi possedimenti alla Francia. Le ultime isole della società furono annesse negli anni immediatamente successivi e nel 1903 definitivamente riunite nei Possedimenti francesi dell'Oceania (*Établissements français de l'Océanie*).

Nonostante il sostegno di gran parte dell'aristocrazia dell'isola, fu solo in seguito alla conversione di Pomare II e al consolidamento delle sue conquiste militari che i missionari trovarono le giuste condizioni per iniziare una massiccia opera di conversione della popolazione. La priorità fu proprio quella di sradicare il *tatau*, questo perchè i missionari lo percepivano come strettamente legato alle pratiche religiose pagane e lo consideravano un tratto distintivo della classe sacerdotale, dotato di un'origine divina. Di conseguenza, ritenevano che controllare il tatuaggio equivalesse a controllare le credenze e i comportamenti delle persone (Kuwohara, 2005). Per questo motivo, in tutti i Codici di leggi che a partire dal 1819 fecero la loro comparsa nelle Isole della Società, la pratica del tatuaggio era proibita.
Analogamente a quanto sperimentato dai missionari in altri contesti, come tra i nativi americani e le popolazioni africane, operare all'interno di un quadro giuridico prestabilito era considerato un mezzo efficace per facilitare l'evangelizzazione. Tuttavia, tale misura si rendeva necessaria anche per altri motivi.
Il primo motivo risiedeva nel fatto che, in un contesto in cui Francia e Inghilterra erano in competizione per il possesso e il controllo di quei territori, i missionari cattolici e protestanti dovevano costantemente adattare le proprie strategie di evangelizzazione alle condizioni specifiche di ciascuna isola. Operare entro un quadro normativo prestabilito non solo facilitava il loro lavoro, ma offriva anche una forma di tutela, seppur limitata, contro l'ingerenza delle potenze coloniali.
Il secondo era di ordine pratico e morale, poiché i missionari si confrontavano con una società che, per mancanza di familiarità e comprensione del messaggio cristiano e dei valori della borghesia occidentale, inizialmente non ne osservava i principi. I missionari rimanevano inoltre inorriditi davanti a una libertà sessuale vissuta senza vergogna e alla mancanza di rispetto verso la proprietà privata o la vita umana.
A questo si aggiungeva l'indignazione che suscitava tra uomini e donne di Chiesa il potere pressoché illimitato che i capi *ari'i* esercitavano sui loro sudditi, un'*élite* che inizialmente tollerava i missionari solo perché questi erano alla costante ricerca di mezzi per accrescere il proprio potere e il proprio *mana*.
I Codici, che prendevano a riferimento le leggi inglesi e i Dieci Comandamenti, riflettevano dunque la volontà dei missionari di limitare i poteri di Pomare II, ormai sovrano assoluto di Tahiti e Moorea (Toullelan & Gille, 1994), e di affermare la crescente centralità del Cristianesimo nella società delle isole polinesiane.
Il primo Codice che venne adottato a Tahiti Il 13 maggio del 1819 fu *E ture na Tahiti*, detto Codice Pomare, frutto di un compromesso tra le richieste dei missionari di reprimere le antiche usanze e costumi, come i sacrifici umani, l'infanticidio, le danze e tutte quelle pratiche considerate licenziose, e la volontà del re di legittimare e preservare la propria autorità[57].
Dotato di 19 articoli in questo primo Codice si riflettono le tensioni tra Pomare II e i legislatori religiosi, che, in quel momento, si videro scavalcati dai capi territoriali, quando si trattò di nominare i giudici (*ha'avā*) incaricati di punire chi infrangeva le nuove leggi che furono scelti tra i ranghi dell'élite maschile convertita (D'Alleva, 2005).

[57] "Le Code fut élaboré par le roi et plusieurs chefs, avec les conseils et l'aide des missionnaires protestants, particulièrement de M. Nott, confident et protecteur de Pomaré. Il contenait 19 lois et n' était- 'pas tout à fait ce qu'eussent désiré les inspirateurs. Dans sa brièveté, îl était cependant, une nouveauté à peu près adaptée aux lieux et aux dispositions personnelles du roi, très jaloux de ses droits et prérogatives. La décision royale continuait de s'appliquer à tout ce qui n'était pas mentionné dans le Code." (Bouge, 1952, p. 8).
"Il Codice fu elaborato dal re e da diversi capi, con i consigli e l'aiuto dei missionari protestanti, in particolare del signor Nott, confidente e protettore di Pomaré. Conteneva 19 leggi e non era del tutto ciò che gli ispiratori avrebbero desiderato. Nella sua brevità, rappresentava tuttavia una novità più o meno adatta ai luoghi e alle disposizioni personali del re, molto geloso dei propri diritti e prerogative. La decisione reale continuava a applicarsi a tutto ciò che non era menzionato nel Codice." (Bouge, 1952, p. 8, traduzione a cura dell'autore).

Questa iniziale fase di conflitto tra autorità religiosa e potere politico trovò una parziale risoluzione con la morte di Pomaré II nel 1821, poiché l'erede al trono, ancora bambino, rendeva la gestione del regno più accessibile e favoriva, di conseguenza, l'influenza dei missionari e la stabilizzazione delle nuove norme. Da quel momento, l'adozione di nuovi Codici divenne una prassi consueta in tutte le isole raggiunte dai missionari, estendendosi rapidamente dalle Isole della Società a quelle più remote dell'arcipelago polinesiano[58].
Oltre al Codice Pomare, altri Codici dei missionari da ricordare sono il Codice Tamatoa (1820) adottato nelle isole di Ra'iatea, Taha'a, Bora Bora e Maupiti e quello Huahine (1822) che trovava applicazione solamente sulla omonima isola. In tutti e tre i Codici la pratica del tatuaggio era esplicitamente proibita:

Codice Pomare 1819

[64. *Te uhi tia moana ra.*] – Colui che utilizza in profondità, sul basso ventre e sulla schiena, lo strumento per marcare la pelle [cioè il pettine per tatuare; questa pratica aveva causato gravi incidenti, segnalati dai missionari medici]. (Bouge, 1952: 20, traduzione a cura dell'autore).

Codice Tamatoa 1820

23° Ogni persona che marchierà o farà marcare qualche parte del proprio corpo sarà costretta a percorrere un tratto di strada che non supererà cinquanta tese, o ad eseguire un altro tipo di lavoro per la prima infrazione; per la seconda, dovrà fare il doppio, e così via in proporzione. Tutte le canzoni, i giochi o i divertimenti lascivi sono strettamente proibiti. Nessuna donna potrà comparire nella casa di Dio con la testa ornata di fiori; le colpevoli saranno punite con un lavoro penoso. Tutti i genitori o capifamiglia che trascureranno la preghiera privata della sera e del mattino saranno puniti dalla legge. Tutte le persone che nasconderanno tali colpevoli saranno soggette alla stessa punizione. (Lesson, 1839: 441, traduzione a cura dell'autore).

Codice Huahine 1822

XXVII – *Riguardo al tatuaggio.* Nessuno dovrà tatuarsi. Questa pratica deve essere completamente abolita. Essa appartiene agli antichi e cattivi costumi. L'uomo o la donna che si faranno incidere dei tatuaggi, se la cosa sarà manifesta, saranno giudicati e puniti. La punizione per l'uomo sarà la seguente: dovrà lavorare su una porzione di strada lunga dieci tese per il primo tatuaggio, venti tese per il secondo, oppure rompere pietre su una lunghezza di quattro tese e una larghezza di due, e dovrà compiere un altro lavoro per il re. La punizione per la donna sarà la seguente: dovrà confezionare due grandi mantelli, uno per il re e l'altro per il governatore, oppure quattro piccoli, due per il re e due per il governatore. In alternativa, una lunghezza di dieci tese di tessuto indigeno per il re e dieci per il governatore. Per l'uomo o la donna che persisteranno a tatuarsi più di quattro o cinque volte, i motivi o ornamenti dovranno essere distrutti annerendoli, e gli individui saranno puniti come è indicato sopra. [59] (Richaud, 2001: 36, traduzione a cura dell'autore).

[58] Per una trattazione più completa dei Codici dei missionari si rimanda alle appendici A, B, C.
[59] Code Pomare 1819
[64. *Te uhi tia moana ra.*] – Celui qui utilise profondément, au bas-ventre et dans le dos, l'instrument à marquer la peau [c'est-à-dire le peigne à tatouer; cette pratique avait occasionné de graves accidents relèves par les missionaires médecins]. (Bouge, 1952: 20).
Code Tamatoa 1820
23° Toute personne qui marquera ou fera marquer quelque partie de son corps sera forcée de faire une étendue de chemin qui n'excédera pas cinquante brasses, ou tout autre ouvrage pour la première offense; pour la seconde, elle fera le double, et ainsi en proportion. Toutes chansons, jeux ou divertissements lascifs sont strictément défendus. Aucune femme ne paraîtra dans la maison de Dieu ayant la tête ornée de fleurs, les coupables seront punies par un travail pénible; tous les

Per chi infrangeva le leggi, i Codici introducevano delle punizioni che si facevano particolarmente severe proprio quando si trattava di giudicare il tatuaggio. In questi casi, ad essere puniti erano tanto coloro che eseguivano il tatuaggio quanto coloro che lo ricevevano, e le pene consistevano in lavori forzati o prestazioni d'opera a beneficio dei missionari e del re (Kuwahara, 2005). Generalmente i colpevoli scontavano le loro pene svolgendo lavori pesanti, ma, per quanti insistevano nella pratica del tatuaggio, si arrivava a sfigurare le immagini annerendole completamente e rendendole illeggibili (D'Alleva, 2005).
L'obiettivo era privare i tatuaggi della loro funzione simbolica e comunicativa, ovvero del loro significato politico e religioso. Allo stesso tempo, attraverso il controllo del corpo, venivano imposti comportamenti ritenuti dai missionari appropriati e virtuosi. Dando seguito alla pratica in uso in Inghilterra delle punizioni corporali, tra le quali quella di marchiare i criminali, il tatuaggio divenne esso stesso una forma di punizione (D'Alleva, 2005: 96).
Le donne che si macchiavano di gravi reati come l'adulterio o la prostituzione, venivano marchiate in viso, condannate a portare permanentemente i segni della loro colpa (fig.21). Attraverso questo uso punitivo, il tatuaggio del Pacifico veniva sottratto alla sua semantica originaria legata all'identità e allo status, per essere ricondotto alla logica europea del marchio d'infamia:

> "I missionari, che avevano severamente proibito il tatuaggio, fecero tatuare un certo marchio sulla fronte delle donne di facili costumi. Va detto che questa punizione che il Sig. Orsmond fece infliggere sull'isola di Borabora, fu criticata da alcuni suoi colleghi."[60] (Lesson, 1839: 443, traduzione dell'autore).

Il tatuaggio divenne sia l'oggetto da punire che una forma di punizione.

> "La legge che proibiva il tatuaggio era ironicamente incisa sui corpi dei criminali sotto forma di tatuaggi, e rimaneva come un marchio del crimine sui loro corpi."[61] (Kuwahara, 2005: 57, traduzione dell'autore).

Il senso di queste punizioni era quello di legittimare il nuovo ordine politico e religioso, rappresentato da Pomare II e dai missionari, controllando i corpi e le credenze delle classi inferiori.

parents ou chefs de famille qui négligeront l'adoration particulière le soir et le matin, seront punis par la loi. Toutes les personnes qui cacheraient de semblabes coupables seront soumise à la même punition. (Lesson 1839: 441).
Code Huahine 1822
XXVII – Concernant le tatouage.
Personne ne devra se tatouer. Cette pratique doit être éntièrement abolie. Elle appartient aux anciennes et mauvaises habitudes. L'homme ou la femme qui se feront graver des tatouages, si la chose est manifeste, seront jugés et punis. La punition de l'homme sera la suivante: il devra travailler sur une portion de route longue de dix toises pour le premier tatouage, vingt toises pour le second, ou casser des pierres sur une longueur de quatre toises et une largeur de deux toises et il devra accomplir un autre travail pour le roi. La punition de la femme sera la suivante: elle devra faire deux grands manteaux, un pour le roi, l'autre pour le gouverneur ou quatre petits, deux pour le roi, deux pour le gouverneur. Sinon, une longueur de dix toises de tissu indigène pour le roi et dix pour le gouverneur. Pour l'homme ou la femme qui persisteront à se tatouer plus de quatre ou cinq fois, motifs ou ornaments devront être détruits en les noircissant et les individus seront punis comme il l'est indiqué ci-dissus. (Richaud, 2001: 36)

[60] "Les missionaires, qui ont sévèrement défendu le tatouage, font tatouer une certaine marque sur le front des femmes galantes. Il est vrai de dire que cette punition, que M. Orsmond a fait infliger dans l'île de Borabora, a été blâmée par quelques-uns de ses collégues." (Lesson, 1839: 443).

[61] Law, which prohibited tattooing, was ironically inscribed on the bodies of criminals in the form of tattooing, and remained as a mark of the criminal on their bodies (Kuwahara, 2005: 57).

In quel contesto il tatuaggio subì una risemantizzazione, trasformandosi da espressione culturale in un dispositivo punitivo legalizzato.

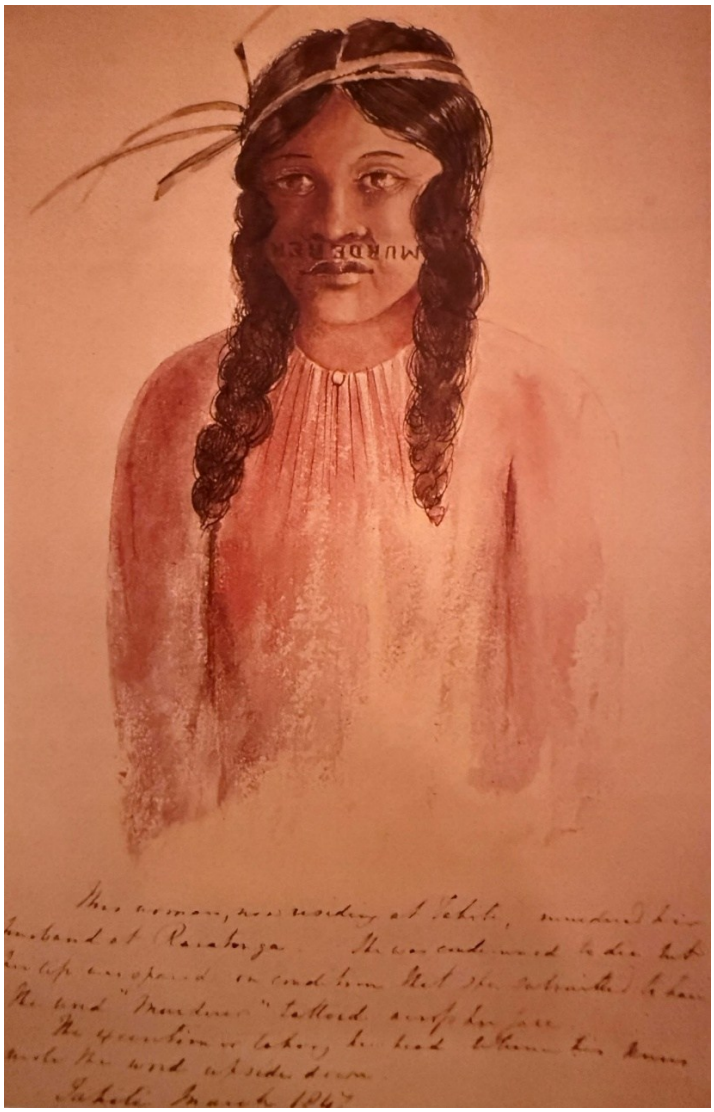


Figura 21. Henry Byam Martin, Native Woman with letters "Murdered" tattooed in her face – penalty for murdering her husband – Tahiti, acquerello, marzo 1847 (Donna indigena con tatuaggio sul volto "Murdered" – pena per l'omicidio del marito – Tahiti). Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West, London, 2005, p. 97.

2.3 Tra protezione e oppressione: la Francia nel Pacifico

A metà del XIX secolo, l'espansione dei possedimenti nel Pacifico rese per la Francia sempre più urgente assoggettare e uniformare culture così diverse. La rivalità con l'Inghilterra, che si rifletteva nelle tensioni tra Protestanti e Cattolici, investì rapidamente le isole della Polinesia, trasformandole in uno scenario di competizione politica, religiosa e culturale.
La regina Pomare IV, trovandosi in una posizione sempre più precaria, nel 1838 chiese la protezione della Gran Bretagna per bilanciare le crescenti pressioni delle potenze europee. Tuttavia, già l'anno successivo autorizzò la presenza dei missionari francesi, consentendo loro di praticare liberamente il cattolicesimo. Questo duplice gesto, dettato più da esigenze politiche che da autonomia decisionale, mostrava l'equilibrio fragile su cui si reggeva la sovranità tahitiana.
Nel 1842, approfittando delle divisioni interne al regno, la Francia costrinse la regina Pomare IV a firmare una formale richiesta di protezione. Sotto la minaccia di un intervento armato e nel contesto della spartizione del Pacifico tra Francia e Gran Bretagna, Tahiti entrò progressivamente nell'orbita

coloniale francese (Saura, 1993). Pur mantenendo un'apparente autonomia, il governo della regina perse gran parte del suo potere effettivo, mentre l'amministrazione coloniale introdusse strutture politiche, giuridiche e scolastiche modellate su quelle francesi.
Nel giro di pochi anni, l'ingerenza francese nella vita locale divenne sempre più profonda. Non si trattava più soltanto di presenza politica o militare, ma di un tentativo sistematico di rimodellare la società tahitiana secondo i valori e le norme europee. A differenza dei missionari inglesi, che avevano concentrato la loro azione soprattutto sul piano religioso, i francesi miravano a trasformare anche la vita quotidiana, dall'educazione ai costumi, facendo intendere che la cultura tahitiana fosse incompatibile con quella francese (Saura, 2021).
I Codici dei missionari, che conservavano ancora alcuni legami con le strutture sociali tradizionali, furono progressivamente sostituiti dal Codice Civile, e la lingua francese divenne la base dell'insegnamento (Aria, 2007). Nonostante la pressione assimilatrice, molti aspetti della cultura *mā'ohi* continuarono a sopravvivere negli spazi domestici: nelle case, attraverso la lingua e i gesti quotidiani, si tramandavano silenziosamente memorie, saperi e forme di espressione che la colonizzazione non riuscì mai a cancellare completamente. Queste memorie, sedimentate nella dimensione intima della vita familiare sotto forma di pratiche, gesti, abitudini e saperi incorporati, costituiranno più di un secolo dopo il terreno culturale e simbolico su cui si innesterà il movimento di riappropriazione identitaria *mā'ohi*.
Il tentativo di trasformare il protettorato in una dominazione diretta non fu accettato di buon grado dai tahitiani. Come già avvenuto all'epoca dell'introduzione dei Codici dei missionari, scoppiarono proteste che, nel 1844, sfociarono in un'insurrezione armata guidata dalla regina Pomare IV, nota come "guerra franco-tahitiana" (1844-1847). La regina, sostenuta da gran parte della popolazione, oppose una ferma resistenza che tuttavia si concluse con la vittoria delle forze francesi, numericamente inferiori ma dotate di un equipaggiamento nettamente superiore.
La presenza francese risultò estremamente oppressiva per i tahitiani perché corrispose all'inizio di un processo di assimilazione culturale forzata e, come già riportato, alla disgregazione delle istituzioni tradizionali, ma, al tempo stesso, contribuì a rendere quelle isole maggiormente accessibili, aprendole alle prime rotte turistiche. Un numero sempre maggiore di viaggiatori, letterati ed artisti[62] si riversò sulle spiagge di Tahiti, ciascuno a suo modo desideroso di vivere il mito narrato da Bougainville.
Tra questi ci fu anche chi iniziò a denunciare i danni prodotti dai civilizzatori bianchi descrivendo la distruzione della memoria culturale della Polinesia, come fece nei suoi scritti Victor Segalen[63], mentre altri, come Henry Adams e Teuira Henry, si impegnarono a trascrivere e documentare le tracce di quanto era sopravvissuto di quella cultura, ponendo così le basi per la successiva ricostruzione del passato di queste popolazioni[64].
Paradossalmente, quindi, fu la stessa dominazione coloniale francese a favorire la nascita di un primo embrionale movimento di salvaguardia della cultura originaria *mā'ohi* ed altrettanto paradossale fu che le descrizioni più dettagliate delle antiche tradizioni furono rinvenute negli scritti lasciati dai primi missionari, quei "maestri annegatori" che descrivendo ciò che erano intenzionati a cancellare involontariamente si adoperarono per mettere in salvo i rottami di culti che galleggiavano e i brandelli di costumi alla deriva (Segalen, 1975: 113-114).
Le politiche del governo coloniale furono dettate dall'esigenza di imporre un nuovo ordine sociale, economico e politico. Il primo passo fu la confisca di parte delle terre della regina e dei nobili che

[62] Melville, Stevenson, London, Gauguin per citarne alcuni.
[63] Victor Segalen (1878-1919), poeta, medico, archeologo ed etnografo francese, nelle sue opere uno dei temi ricorrenti è il rispetto per le culture non europee è considerato un precursore del pensiero interculturale.
[64] Aria, in particolare, evidenzia come i lavori di Henry Adams e Teuira Henry, siano stati una fonte dalla quale hanno attinto i successivi antropologi e ricercatori e anche gli stessi protagonisti del movimento di riappropriazione culturale *mā'ohi*.

avevano sostenuto le precedenti rivolte, con l'obiettivo di introdurre e diffondere la coltivazione della canna da zucchero, come era già avvenuto nei Caraibi. Fu istituita la proprietà privata e, contestualmente, abolito il divieto di matrimoni misti, in modo da facilitare l'accesso dei colonizzatori alle risorse naturali dell'isola. Successivamente, nel 1866, fu introdotto il sistema catastale, mentre a partire dal 1874, con l'imposizione del sistema giuridico francese, i tribunali tahitiani furono sciolti.
Nel 1880, il nuovo re Pomare V fu costretto ad abdicare in favore della Francia e il protettorato si trasformò ufficialmente in colonia[65], sancendo, almeno ufficialmente, la fine di ogni legame con le istituzioni e le strutture sociali originarie (Saura, 1993). Con l'annessione formale del 1880 si instaura una vera e propria "situazione coloniale" riprendendo la definizione di Balandier (2022), stabile, organizzata e asimmetrica[66].
La colonizzazione francese favorì anche la nascita e l'ascesa della nuova classe sociale *demi*, frutto dell'unione tra affaristi europei e aristocrazia locale, che ancora oggi domina la scena politica ed economica dell'isola. Quanto al resto della popolazione, nonostante la partecipazione di un contingente di soldati tahitiani ai due conflitti mondiali, il trattamento loro riservato rimase ben lontano da quello garantito agli altri cittadini francesi. Ma quello che più colpisce è il silenzio, quasi rassegnato, con cui la popolazione tahitiana affrontava questa situazione.

> "A parte questo episodio, il tratto dominante della vita politica è la sua crescente autonomizzazione rispetto alla base *mā'ohi*, per sotituire un mondo quasi chiuso, in cui i rapporti di forza dipendono dalla competizione tra attori occidentali in un gioco puramente coloniale" (Saura, 1993: 44, traduzione a cura dell'autore)[67].

Nel periodo tra il 1918 e il 1945 in effetti la principale battaglia politica sull'isola sarà quella condotta dai coloni francesi, che rivendicavano una maggior autonomia fiscale ed amministrativa. Una battaglia portata avanti nell'indifferenza di una popolazione autoctona marginalizzata ed esclusa, nella sua stragrande maggioranza, dai processi decisionali.

2.4 Pratiche incivili

L'annessione del regno tahitiano alla Francia è datata 29 giugno 1880, ma il controllo esercitato dalla potenza coloniale era iniziato già molti anni prima, quando il 9 settembre del 1842 fu firmato, dalla regina Pomare IV, il trattato di protettorato che segnò l'inizio della subordinazione dell'isola alla

[65] Mentre il Regno di Tahiti verrà annesso formalmente nel 1880, per vincere la strenua resistenza degli abitanti delle restanti isole della Società ed imporre il suo dominio, la Francia dovrà attendere la fine del XIX secolo.
[66] George Balandier (1920-2016), sociologo, antropologo e africanista francese, nel saggio del 1951 *La situation coloniale: Approche théorique* apparso originariamente sulla rivista *Cahiers Internationaux de Sociologie*, elaborò un'analisi e una teoria della situazione coloniale ora definita come "la dominazione imposta da una minoranza straniera razziale (o etnica) e culturalmente diversa, in nome di una superiorità razziale (o etnica) e culturale dogmaticamente affermata, su una maggioranza indigena materialmente inferiore". Balandier intendeva sottolineare come una società tradizionale, inglobata in una situazione coloniale, subisse la pressione di forze sociali "esterne" e come fosse quindi chiamata a rimodellare le proprie istituzioni, strutture e credenze sotto le spinte provenienti dal di fuori (Fabietti, 2020: 192).
[67] "Mis à part cet épisode, le trait dominant de la vie politique est son autonomisation croissante de la base *mā'ohi*, pour constituer un monde presque clos, où les rapports de force rélèvent la compétition des acteurs occidentaux dans un jeu purement colonial" (Saura, 1993: 44).

Francia. In realtà la regina che fu costretta a firmare il trattato, confidava in un intervento militare inglese che, però, non si concretizzò mai in quanto l'Inghilterra preferì difendere altre posizioni nel Pacifico ed evitare uno scontro armato con la Francia.
La stessa espansione francese non rispondeva a reali esigenze di potenza quanto a contrastare le ambizioni espansionistiche dell'Inghilterra. L'iniziativa, come nel caso di Tahiti[68], non era quasi mai concertata con le istituzioni centrali ma era presa da ufficiali locali animati da ambizioni personali, che ricorrevano sovente alla forza piuttosto che alla negoziazione. La fase iniziale dell'espansione francese nel pacifico orientale ebbe di conseguenza un carattere estremamente violento. In molte isole scoppiarono delle rivolte che la marina e l'esercito francese faticarono non poco a sedare.
il cui esito favorevole alla Francia costrinse la regina alla firma di un trattato di sottomissione.
Ma la colonizzazione francese di quelle isole fu un fenomeno vasto e complesso che non si può ridurre ad una mera occupazione militare. Si trattò di un processo di acculturazione di una società indigena, allineando le sue leggi, i suoi valori e i suoi codici culturali con quelli della Francia (Saura,2015).
Per questo motivo il cambiamento sociale vissuto dalle popolazioni delle isole che caddero sotto il controllo francese, fu molto più profondo di quello vissuto su altre isole della Polinesia.
Senza dimenticare che la popolazione tahitiana era oramai quasi tutta convertita al protestantesimo e la firma del protettorato a cui fece seguito l'arrivo di numerosi missionari cattolici fu percepito come l'asservimento a una nazione pagana che era accompagnata da uomini di una chiesa eretica, questo nonostante la Francia non avesse mai ufficialmente sostenuto le missioni cattoliche.
La "guerra franco-tahitiana" va letta non solo come resistenza all'imposizione di un nuovo ordine politico rappresentato dalla Francia, ma anche come una lotta per la difesa dell'ordine culturale e religioso consolidato.
In realtà il trattato firmato nel 1842 non differiva molto dal Codice Pomare del 1819, la principale novità consisteva nell'introduzione della libertà di culto (Saura, 2015: 186), gli altri articoli dettati dalla morale puritana dei pastori protestanti restavano in vigore. Questo perché, nonostante gli amministratori francesi fossero guidati "dall'ossessione di sviluppare i Tahitiani" (Newbury, 1959), essi si rendevano conto che non potevano fare a meno della presenza dei missionari per controllare un territorio che diventava sempre più vasto.
Di conseguenza l'opposizione al tatuaggio proseguì anche durante la dominazione francese, sia perché era considerata una pratica barbara indegna di un popolo civile, sia perché, almeno in una fase iniziale, si preferì evitare di entrare in conflitto con i missionari.
Tale strategia, tuttavia, non si tradusse in un consolidamento dell'opera missionaria, tant'è che nel 1853 le autorità coloniali obbligarono i protestanti inglesi ad abbandonare le missioni, che furono successivamente riaperte ad opera di pastori protestanti francesi, mentre i cattolici si trovarono ad operare in una situazione giuridica estremamente complessa, non riconosciuta né autorizzata dalla Francia (Toullelan, 1990: 180).
La dominazione francese, soprattutto dopo la fine della guerra franco-tahitiana del 1847, si fece sempre più oppressiva, ma la mancanza di uomini e mezzi, distratti verso l'Indocina, ormai prioritaria come principale obiettivo dell'espansione coloniale, limitò l'effettiva capacità di controllo alle isole principali dove la lingua francese fu resa obbligatoria.

[68] Uno dei protagonisti dell'espansione della Francia nelle Isole della Società fu l'impetuoso comandante Abel Aubart Dupetit-Thouars (1793-1864), un ufficiale ambizioso e sciovinista che dopo aver costretto la regina Pomare IV a sottostare al protettorato francese, arrivò ad annettere unilateralmente il Regno di Tahiti alla Francia il 6 novembre 1843. Questa azione non concordata con il parlamento francese, sarà l'elemento scatenante della guerra franco-tahitiana che si concluderà con l'atto di sottomissione firmato dalla regina Pomare IV nel febbraio del 1847 (Saura, 2015).

L'interesse della Francia per queste isole venne successivamente riacceso dal progetto dell'apertura del canale di Panama[69], che le rese nuovamente strategicamente rilevanti. La pressione diplomatica e militare esercitata dall'amministrazione francese si fece ben presto insostenibile e portò il fragile monarca Pomare V a firmare il 29 giugno del 1880 l'atto di cessione alla Francia di tutte le isole dipendenti dalla corona di Tahiti.
Alimentando le divisioni tra i capi locali e mettendo le comunità indigene delle varie isole le une contro le altre, la Francia procedette ad occupare e annettere molte isole della Polinesia, consolidando progressivamente la sua presenza nella regione, che si concluse con l'occupazione dell'isola di Ra'iātea nel 1897. Tuttavia, giocare d'astuzia non sempre si rivelò la strategia più efficace, in quanto non mancò la presenza di resistenze forti e durature che spesso costrinsero la Francia a ricorrere alla forza per reprimerle. Ma questo non fu il caso di Tahiti.
L'annessione formale alla Francia firmata nel 1880, non incontrò alcuna resistenza della popolazione, perché la situazione sull'isola si era ormai stabilizzata e pacificata dalla fine della "guerra franco-tahitiana", quasi che, con la firma dell'atto di sottomissione del 1847, i tahitiani si fossero rassegnati ad accettare la presenza della potenza francese che a Tahiti, a differenza di altre isole, si fece sempre più visibile ed ingombrante.
Infatti vivere nelle aree più remote del Pacifico non era certo alla portata di tutti, per questo motivo l'amministrazione coloniale francese, che soffrì costantemente di una cronica carenza di personale, affidava la gestione di questi territori ad una manciata di funzionari metropolitani che cercavano tra mille difficoltà di imporre il modello culturale francese:

> Negli atolli o nelle valli più remote, il gendarme, chiave di volta del sistema, garantisce l'ordine. Egli combatte, con successo, contro i "nemici della Repubblica": l'alcolismo (la caccia al vino d'arancia!), il tatuaggio, le scuole libere, l'oppio. Il gendarme protegge "i suoi indigeni" contro gli abusi dei commercianti[70] (Toullelan, 1990: 173, traduzione a cura dell'autore).

Tahiti ospitava la quasi totalità degli uffici coloniali e rappresentava il fulcro della presenza francese in Polinesia. Qui, più che altrove, la presenza francese si manifestava in forma organizzata e penetrante, riuscendo in quel processo di assimilazione culturale avviato oramai da un secolo.
Sull'isola, l'imposizione del modello culturale francese si manifestava sin dall'infanzia, attraverso un sistema scolastico che fungeva da strumento di acculturazione precoce, in cui la lingua francese era l'unica ammessa e insegnata, nell'ottica di un processo sistematico di marginalizzazione della lingua madre così come di tutti quegli aspetti culturali, a cominciare dal tatuaggio tradizionale, non conformi al modello francese.
In una scuola dove si imparavano a memoria i nomi di città e catene montuose che, probabilmente, non si sarebbero mai viste, i bambini sorpresi a parlare in tahitiano, anche durante la ricreazione, subivano delle punizioni spesso simboliche, ma non per questo meno dolorose, come quella del "*coquillage*". La punizione consisteva nella consegna di una conchiglia, che passava di mano in mano

[69] I primi progetti per la realizzazione del canale risalgono all'inizio del XIX secolo, ma i lavori effettivamente iniziarono nel 1907 per concludersi nel 1914. Il canale fu ufficialmente inaugurato il 12 luglio 1920. Il governo francese pensava di sfruttare strategicamente Tahiti in vista dell'apertura del canale che si considerava imminente all'inizio degli anni Ottanta dell'Ottocento. Una previsione che anche in seguito si rivelerà errata perché l'isola si trova in posizione troppo periferica rispetto alle principali rotte commerciali.
[70] Dans les atolls ou les vallées éloignées, le gendarme, clé de voûte du système, assure l'ordre. Il lutte, avec succès, contre les «ennemis de la République»: l'alcoolisme (la chasse au vin d'orange!) le tatouage, les écoles libres, l'opium. Le gendarme protège «ses indigènes» contre les abus des négociants (Toullelan, 1990: 173).

tra gli studenti ogni volta che qualcuno infrangeva il divieto di parlare tahitiano. Alla fine della giornata che si ritrovava ancora in possesso della conchiglia subiva una punizione, spesso sotto forma di una *corvée*. Il "*coquillage*" era uno strumento di stigmatizzazione simbolica e collettiva della lingua tahitiana, volto a reprimerne l'uso sin dall'infanzia (Saura, 2015: 218).
Queste pratiche discriminatorie, che continuano ancora oggi ad essere fonte di una memoria dolorosa per chi le ha vissute, perdurarono fino alla fine degli anni Settanta quando il raggiungimento delle prime autonomie istituzionali della Polinesia Francese permise il graduale inserimento dell'insegnamento delle lingue vernacolari nel sistema scolastico, un processo che si completò solamente all'inizio degli anni Duemila.
Eppure, l'emarginazione sistematica della lingua tahitiana e la repressione delle altre forme di espressione culturali tradizionali, imposte durante la dominazione coloniale francese, non spiegano da sole il silenzio e l'apparente rassegnazione che hanno caratterizzato per decenni la vita sociale dell'isola. Certamente va tenuto in debita considerazione che non tutti i tahitiani vissero l'assimilazione linguistica e culturale come un trauma. Per i *demis* e per chi apparteneva alle élite locali, rappresentava un'opportunità unica di inserimento e avanzamento nel nuovo ordine sociale e, di conseguenza, nel tentativo di trarre un vantaggio personale o collettivo, essi stessi si trasformavano in strumenti dell'acculturazione francese. Una contraddizione che è ben illustrata dal fatto che molti insegnanti nelle scuole erano polinesiani *demis*, i quali, pur rendendosi conto degli aspetti repressivi del sistema educativo, riconoscevano nello studio della lingua francese il mezzo privilegiato per migliorare la propria condizione sociale ed aprirsi all'Occidente.
Come era già accaduto durante il periodo dell'evangelizzazione, quando si verificarono delle conversioni spontanee al cristianesimo, anche nel contesto coloniale si produssero forme di adesione volontaria al dispositivo coloniale. Bertrand (2006: 32), sostiene che i sistemi coloniali (da lui definiti "imperiali"), europei come non europei, non si reggevano solo sulla violenza fisica o sulla minaccia, ma anche sulla costruzione e sull'interiorizzazione di convinzioni condivise. L'adozione della lingua francese o la rinuncia al tatuaggio tradizionale, possono essere lette come una conversione simbolica e strategica che riflette la complessità delle dinamiche del processo di acculturazione. Un ulteriore livello di lettura è offerto da Saura (2015), il quale suggerisce che questo silenzio vada invece compreso anche alla luce del concetto tahitiano di *fa'a'oroma'i*, un termine letteralmente traducibile in sopportare, resistere, superare, che incarna un principio fondamentale del modo di vivere polinesiano.
Fa'a'oroma'i non va confuso con la passività o la rassegnazione, è piuttosto la capacità di non perdersi d'animo, di affrontare le situazioni dolorose adattandosi, per quanto possibile, alle avversità del contesto e di andare avanti, di continuare a vivere. Quindi nel richiamare alla memoria il processo di assimilazione culturale seguito alla colonizzazione francese, non si parlerà di" resistenza", nel senso tradizionale del termine, quanto piuttosto di "resilienza".
Dal momento in cui i francesi conquistarono militarmente l'isola i tahitiani abbandonarono l'idea di una ribellione aperta, una scelta sicuramente fallimentare come già dimostrato dall'esito della guerra franco-tahitiana, ed optarono per una strategia più sottile e paziente. Una di queste fu l'inerzia con la quale venne recepita la lingua francese, appresa lentamente e spesso in modo approssimativo, mentre al di fuori dei contesti ufficiali, nella quotidianità, si continuava ad utilizzare il *reo tahiti*, contribuendo così a mantenere una continuità culturale e identitaria.

2.5 La Polinesia ai Polinesiani

Nel quadro della riorganizzazione istituzionale sancita dalla Costituzione della IV Repubblica francese (19/03/1946) gli *Établissements Français de l'Océanie* smisero formalmente di essere considerati una colonia ed ottennero lo status *Territoire d'outre-mer* (TOM) che garantiva una certa autonomia amministrativa. Da lì a pochi mesi tutti gli abitanti ottennero la cittadinanza francese, il diritto di voto e rappresentanza politica a livello nazionale.
A Tahiti, negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale, ed in forza dei diritti recentemente acquisiti, la scena politica fu occupata dalla figura di Pouvanaa a Oopa, un personaggio difficilmente inquadrabile, la cui azione politica si reggeva su fondamenti religiosi e spirituali.

> "Gli anni tra il 1947 e il 1958 sono segnati dall'emergere di un personaggio dotato di un estremo carisma, Pouvanaa a Oopa. Egli si oppose agli abusi del sistema coloniale attaccando duramente i governanti.
> Il suo programma era semplice: restituire la Polinesia ai Polinesiani. Per questo Pouvanaa propose di fare della lingua tahitiana la lingua ufficiale del Territorio, ma anche di attuare una riforma fondiaria e di introdurre un'imposta sul reddito" [71] (Saura, 1993: 59, traduzione a cura dell'autore).

La maggioranza delle persone si riconosceva nelle sue parole e ben presto a Pouvanaa fu chiesto di perorare la causa polinesiana presso l'*Assemblée nationale* a Parigi.
Pouvanaa parlava di Dio senza rappresentare nessuna Chiesa e parlava di diritti e rivendicazioni in *reo tahiti*, l'antica lingua tahitiana, una lingua che solo fino a pochi anni prima era proibito utilizzare in nome di quel progetto di assimilazione culturale volto a sradicare l'identità indigena a favore di quella francese. Di conseguenza il suo messaggio profondamente spirituale ne faceva non solo il portavoce, ma il "salvatore" del popolo *Mā'ohi*.
Il carattere messianico[72] del movimento che si stava radunando attorno a questa figura, che in una certa misura ricordava il movimento *Mamaia* di inizio Ottocento, venne in breve tempo considerato una minaccia dalla Francia. Nel 1958, accusato di aver cercato di prendere il potere con la forza a Tahiti[73], Pouvanaa fu arrestato, incarcerato e condannato all'esilio in Francia dal quale farà ritorno

[71] "Les années 1947 à 1958 sont marquées par l'épopéé d'un personage au charisme extrême, Pouvanaa a Oopa. Il se léve contre les abus du système colonial, il vitupère les gouverneurs.
Son programme est simple: rendre la Polynesie aux Polynésiens. Pour cela, Pouvanaa propose de faire de la langue tahitienne la langue officielle du Territoire, mais aussi de mettre en place une réforme foncière et d'instaurer un impôt sur le revenus" (Saura, 1993: 59).

[72] L'aspetto messianico legato alla figura di Pouvanaa a Oopa è riconoscibile anche in altri movimenti sviluppatisi nell'area del Pacifico durante il periodo coloniale, in particolare nel corso del Novecento. Come osserva Fabietti (2023), l'antropologia ha descritto questi fenomeni, accumunati dal desiderio di riscatto collettivo e dalla attesa di una trasformazione dell'ordine socio-politico, come culti di rivitalizzazione, millenaristici, nativistici o messianici, a seconda delle caratteristiche espresse in ciascun contesto. Un esempio della compresenza di questi elementi è costituito dal "culto del *cargo*", tipico dell'area melanesiana ma diffuso anche in altre aree del Pacifico. Questo culto ruotava attorno alla credenza dell'arrivo di grandi bastimenti (*cargo*) inviati dagli spiriti degli antenati e carichi di beni e ricchezze occidentali da distribuire alle popolazioni locali in modo da risollevarle dallo stato di decadenza nel quale si trovavano. Il "culto del *cargo*" era una risposta alla dominazione coloniale fondata sulla speranza di un riscatto collettivo ma, al tempo stesso, era un tentativo di ridefinire la propria tradizione appropriandosi della forza attribuita agli occidentali reinterpretandola all'interno del proprio universo di senso.

[73] Pouvanaa, che si era opposto con fermezza al referendum costituzionale del 1958 in forza del quale veniva ulteriormente consolidato il legame tra Francia e territori d'oltremare, fu arrestato l'11 ottobre del 1958 in seguito ad un attentato incendiario rivolto contro l'abitazione del comandante del Battaglione del Pacifico, il capitano Robert Hervé. Ritenuto colpevole di aver incitato la popolazione ad incendiare Papeete, venne condannato a 8 anni di prigione e 15 di

solo nel 1971. Il suo messaggio non verrà dimenticato, l'esilio, al contrario, contribuirà ad amplificarne la portata e consolidarne la memoria tra gli abitanti della Polinesia Francese[74].
Gli anni di Pouvanaa sono quelli che vedono l'emergere di un sentimento identitario e di una forma di nazionalismo tahitiani. Sono gli anni della ricerca di una via politica tahitiana che vedono la nascita dei primi partiti politici locali, alcuni di orientamento più conservatore, altri animati dalle prime istanze autonomiste.
L'apertura dell'aeroporto internazionale di *Faa'a* nel 1960, a cui seguì pochi anni dopo quello del C.E.P. (*Centre d'expérimentation du Pacifique*), funsero da ulteriori catalizzatori per il mondo politico e culturale delle isole, perché se da un lato favorirono lo sviluppo dell'economia locale, dall'altro permisero al variegato campo dei movimenti autonomisti di trovare un punto di contatto nella lotta alle sperimentazioni nucleari.
Tra la fine degli anni Quaranta e la fine degli anni Settanta, lo scenario politico a Tahiti fu monopolizzato dalla lotta per il raggiungimento di una forma di autonomia dalla Francia, anche perché le aperture concesse nel 1957 erano poco più che simboliche e vedevano il potere ancora fortemente centralizzato a Parigi. La possibilità di parlare di una reale autonomia politica si iniziò ad intravedere solo a partire dal 1977, quando venne approvato un nuovo statuto d'autonomia che ampliava i poteri dell'Assemblea territoriale, ulteriormente rafforzati nel 1984[75], quindi nel 1996 e nel 2004[76].
Parallelamente all'emergere delle rivendicazioni politiche per l'autonomia, negli stessi anni, si assistette ad una vera e propria rinascita della cultura *mā'ohi*, promossa da una giovane generazione di intellettuali tahitiani di ritorno dalle università francesi.
Il movimento di rinnovamento culturale trovò nella lotta contro i test nucleari francesi un terreno comune con i partiti politici locali, dando vita ad un fronte comune in cui la resistenza politica e la riscoperta identitaria si rafforzavano reciprocamente.
Le concessioni della Francia, via via crescenti, devono quindi essere inquadrate come un tentativo di arginare le pericolose derive indipendentiste che stavano nascendo intorno a quel movimento così eterogeneo. A differenza della repressione diretta ed autoritaria esercitata contro Pouvanaa a Oopa negli anni Cinquanta, la risposta dello Stato francese fu più sfumata e sottile, dettata anche dal mutato scenario internazionale.
Quelle stesse rivendicazioni identitarie *mā'ohi* vennero istituzionalizzate (Aria, 2007). Il governo francese fece sua la lotta per il ritorno alle origini ponendola nel quadro istituzionale (Aria, 2007: 34). In sostanza si cercò una mediazione tra le istanze *mā'ohi* e il potere costituito. In questa ottica devono essere viste la fondazione della *Maison de la Culure*, dell'Accademia Tahitiana e del *Musée de Tahiti*

esilio. Trasferito in Francia fu autorizzato a far ritorno in Polinesia nel 1968 (Saura, 2015). Nel 2018 la Corte di Cassazione francese ha riconosciuto l'infondatezza delle prove sulle quali si è basata la sua condanna, annullando la sentenza del 1959 e riabilitandone definitivamente la memoria (https://lefigaro.fr/actualite-france/2018/10/25/01016-20181025ARTFIG00074-I-aiutonomiste-polynesien-pouvanaa-a-oopa-rehabilite-a-titre-posthume.php

[74] L'adozione della legge quadro Defferre il 23 giugno 1956 e il suo decreto di applicazione del 22 luglio 1957 segnano una prima timida apertura verso il raggiungimento di una maggiore autonomia di quei territori che dal quel momento prenderanno il nome di Polinesia Francese. Fonte Assemblée de la Polynésie Française.

[75] Aux termes de l'article premier de la loi n. 84-820 du 6 septembre 1984, le territoire de la Polynésie française constitue "un territoire d'outre-mer doté de l'autonomie interne dans le cadre de la République". Fonte Haut-commissariat de la République en Polynésie française.

[76] Con la *loi organique* n. 96-312 du 12 avril 1996 e la *loi organique* n. 2004-192 du 27 février 2004, lo statuto di autonomia della Polinesia Francese si è di volta in volta rinforzato. Con la legge del 2004 la Polinesia Francese assume la denominazione di *Collectivité d'outre-mer* o per, distinguerla ulteriormente, Pays d'outre-mer. Ad oggi le aree di competenza dello Stato francese sono la difesa, l'emissione della moneta, le relazioni esterne e alcuni settori dell'amministrazione giudiziaria. Fonte https://www.outre-mer.gouv.fr/territoires/polynesie-francaise#:~:text=Le%20territoire%20a%20-compétence%20en,%2c%20droit%20civil%20etc.)

et des ses Iles[77], che oltre a salvaguardare la cultura polinesiana dovevano depotenziarne il messaggio politico. Questo tentativo di riduzione della cultura polinesiana a folklore per turisti, assecondato per certi versi anche da alcuni intellettuali d'oltralpe, era però destinato a fallire.
Il movimento identitario *mā'ohi* negli anni successivi fu comunque in grado di mantenere attorno a sé un ampio consenso, come dimostrato da alcuni momenti di forte espressione identitaria.
Una delle più grandi manifestazioni di quell'identità *mā'ohi*, così tanto cercata e ora ritrovata, si svolse all'alba del 18 marzo del 1995, quando le spiagge dell'Isola di Raiatea furono testimoni di un evento spettacolare, quando evitata la pericolosa barriera corallina, dall'imboccatura della laguna, fece il suo ingresso una lenta processione di piroghe provenienti da tutta la Polinesia. Iniziava così il grande raduno delle piroghe, un atto che sanciva il rinnovo del patto di alleanza tra le diverse popolazioni polinesiane, ma soprattutto, in un momento politicamente teso, veniva ostentata, orgogliosamente, un'identità culturale ritrovata (Aria, 2007).
La manifestazione cadde in un periodo particolare per la Polinesia Francese. Il governo francese aveva da poco annunciato l'intenzione di riprendere i test nucleari nel Pacifico scatenando su quelle isole un'ondata di proteste che sfociarono in scontri e violenze, mentre attorno al partito politico indipendentista *Tavini Huira'atira*[78] si costruiva quel consenso che, negli anni successivi, lo avrebbe addirittura portato al governo.
Quello che, però, qui si vuole evidenziare è come quella e le tante altre manifestazioni, a cominciare dall'*Heiva*[79], che tutt'oggi si svolgono a Tahiti, raccontano una storia nuova, una storia di convivenza tra identità *mā'ohi* e cristianesimo da un lato e aspirazioni autonomiste e appartenenza allo Stato francese dall'altra.
Oggi l'isola di Tahiti e di conseguenza l'intera Polinesia Francese, si configurano come un luogo di incessante interazione culturale, in cui l'identità si costruisce nel dialogo con l'alterità.
Il recupero del tatuaggio tradizionale ne è un esempio significativo, in quanto espressione di una cultura che si riafferma, rielaborata e trasformata dalle dinamiche della società contemporanea.

[77] I primi due furono inaugurati nel 1972, il *Musée de Tahiti et des ses Iles* nel 1977.
[78] Fondato nel 1977 da Oscar Temaru, il *Tavini Huira'atira* ha progressivamente attratto a sé i vari partiti sorti attorno al movimento indipendentista negli agli anni Settanta.
[79] L'*Heiva i Tahiti* è il principale festival della Polinesia Francese. Della durata di un mese si svolge tra giugno e luglio e attira migliaia di visitatori che possono ammirare esibizioni di balli tradizionali, canti, gare sportive. Una festa dove viene celebrato ogni aspetto della cultura polinesiana.

Capitolo 3

Identità in transito: la riappropriazione culturale *mā'ohi* tra memoria e rinascita

La riappropriazione identitaria *mā'ohi*, culminata anche nel recupero del tatuaggio tradizionale, è stata il risultato di un movimento estremamente complesso e sfaccettato che, dall'inizio degli anni Sessanta, si è saputo ritagliare uno spazio centrale nella scena politica e culturale dell'intera Polinesia francese. In particolare, il contributo di figure come Henri Hiro e Duro Raapoto è stato fondamentale fin dalle prime fasi del movimento: essi si concentrarono inizialmente sul recupero della lingua, della letteratura e delle pratiche culturali tradizionali, ponendo le basi teoriche e concettuali necessarie per la rinascita culturale *mā'ohi*. Attraverso i contributi di Bruno Saura, che in numerose pubblicazioni, ha raccontato i percorsi personali dei principali protagonisti del movimento culturale *mā'ohi*, e quelli di Matteo Aria, che ha raccolto le testimonianze di quei *passeurs culturels* capaci di ritrovare e reinterpretare pratiche che si pensava irrimediabilmente perdute, verranno approfondite le dinamiche interne e le contaminazioni esterne che, negli anni, hanno influenzato e contribuito alla ridefinizione dell'attuale identità *mā'ohi*, con il tatuaggio tradizionale tra gli elementi simbolici più significativi e riconoscibili di questa rinascita identitaria e culturale.

3.1 Cultura, identità, identità culturale

Per meglio comprendere il movimento di riappropriazione identitaria *mā'ohi* è necessario approfondire alcuni concetti chiave, come *identità* e *cultura* e come, combinandosi, essi confluiscano nella nozione più ampia di *identità culturale*. Termini che sono già stati ampiamente discussi nella letteratura antropologica, oggetto di numerose interpretazioni che hanno dimostrato come, a seconda dei contesti, possano assumere significati diversi. Secondo Remotti (2001), l'identità non è mai fissa, ma sempre negoziata e dinamica, costruita nelle relazioni sociali. In questa direzione, Kilani (2011) e Rivera (2001) mostrano come le categorie etniche possano essere ingannevoli e strumentali, un vero "imbroglio etnico" che tende a semplificare ciò che per natura è complesso e fluido. Entrambi i lavori sottolineano che l'identità culturale, inclusa quella *mā'ohi*, va intesa come un processo in continuo divenire più che come un'entità stabile e definitiva.
In questa sede si farà riferimento all'interpretazione proposta da Bruno Saura[80] (2009), che ha dedicato la sua attività di ricerca allo studio delle società polinesiane e quindi il suo risulta essere un

[80] Bruno Saura (Metz, 1965) è un antropologo, titolare della cattedra di *Civilisation polynésienne* presso l'*Université de la Polynésie Française*. La sua attività scientifica si concentra sugli aspetti identitari, politici e religiosi delle società polinesiane contemporanee, con particolare attenzione alle dinamiche etniche, ai processi di costruzione dell'identità, alla dimensione religiosa e ai rapporti di potere. I suoi interessi includono anche lo studio delle lingue polinesiane e delle forme sociali che esse contribuiscono a modellare. Parallelamente, le sue ricerche più recenti si orientano verso le epoche antiche, con un lavoro approfondito sulla tradizione orale e sulla mitologia.
Il suo sguardo non si limita al presente: Saura è infatti un profondo conoscitore della storia antica della Polinesia, dei miti fondativi e delle narrazioni che hanno strutturato la cosmologia *mā'ohi*. Quanto al suo posizionamento politico, non può essere considerato un attivista, né risulta aderire a movimenti politici; il suo approccio rimane analitico, accademico e scientifico. Ciò non esclude una sensibilità evidente verso le cause identitarie e anticoloniali, che emergono in modo chiaro in diverse sue analisi. Emblematico, in questo senso, è il lavoro dedicato a Pouvanaa a Oopa, dove esamina la

punto di vista privilegiato per comprendere come quei concetti si declinano specificatamente nella società tahitiana.

Cultura

> "La cultura è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società" (Tyler, 2025).

In un periodo in cui l'ideologia evoluzionista tendeva a gerarchizzare le società in base al presunto grado di sviluppo, la definizione di Tyler aveva il merito di riconoscere l'universalità della cultura, considerata tratto distintivo di tutte le società umane, ma presentava anche l'inconveniente di non sottolineare come, all'interno della propria comunità, "la cultura non può essere ridotta a comportamenti pratici ordinari, condivisi in egual misura tra tutti i membri di un gruppo" (Saura, 2009: 24). Ma mentre la definizione "etica" di Tyler mostrava inoltre il limite di appiattire i diversi ambiti culturali, il più recente approccio "emico" sottolinea come certe pratiche vengano considerate più significative di altre, detentrici di una particolare centralità simbolica e sociale. "Così tra i comportamenti di un gruppo, alcuni più di altri sono ritenuti più idonei per 'coltivare' l'uomo" (Saura, 2009: 24).
In questa prospettiva Cirese (1989) distingue tra cultura egemonica e cultura subalterna, mettendo in evidenza come alcune pratiche e conoscenze vengano riconosciute e valorizzate, mentre altre restino marginali all'interno della stessa società. La cultura non è quindi uniforme, ma stratificata, caratterizzata da "dislivelli interni" che riflettono differenze di prestigio, legittimazione e rilevanza tra pratiche dominanti, usi quotidiani e forme subalterne. Cirese, riprendendo il pensiero gramsciano, invita a considerare queste differenze come elementi costitutivi della cultura, indispensabili per comprendere le dinamiche di potere e la complessità strutturale e relazionale dei sistemi culturali.
I custodi del sapere svolgono un ruolo cruciale non soltanto nel preservare e trasmettere le conoscenze ritenute fondamentali all'interno della propria società, ma anche nel legittimare e consolidare il potere di un gruppo. La loro autorità contribuisce infatti a definire l'egemonia delle *élite* e dei ceti dominanti nei confronti di ciò che viene percepito come "popolo", ossia le classi e gli strati sociali subordinati (Cirese 1989). Questi saperi, acquisiti attraverso un lungo percorso di apprendimento e di "crescita", si distinguono nettamente dalle conoscenze necessarie a soddisfare i bisogni ordinari della vita quotidiana, come cucinare o dissodare un campo. Tale distinzione è presente in tutte le società e contribuisce a mettere ulteriormente in rilievo la complessità interna dei sistemi culturali.
Ad esempio nella società tradizionale tahitiana oltre ai nobili questa cultura "superiore" era detenuta anche da specialisti in varie forme di conoscenza chiamati *tahu'a*[81], dai *vāna'a* che praticavano la divinazione e dagli *haere pō,* che con i loro canti comunicavano con gli spiriti degli antenati.

vicenda politico-giudiziaria mettendo in luce le responsabilità e le distorsioni prodotte al tempo dalle autorità coloniali francesi.

[81] Le persone esperte in varie professioni erano chiamate *tahu'a*. Teuira Henry ne elenca otto categorie principali:

- *Tahu'a-pure* (creatore delle preghiere): sacerdote.
- *Tahu'a-nui* o *tahu'a-rahi* (grande creatore): il gran sacerdote.
- *Tahu'a-parau-tumu-fenua* (creatore della conoscenza originaria della terra): insegnanti, uomini e donne, figurativamente chiamati *ana-vaha-rau* (caverna dalle molte uscite), a indicare diversi tipi di conoscenze.
- *Tahu'a-ra'au* (creatore della medicina): medici, uomini e donne.
- *Tahu'a-marae* (creatore dei templi): direttore della costruzione dei *marae*.
- *Tahu'a-fare* (cretore delle case): colui che progetta e costruisce le case.
- *Tahu'a-va'a* o ahitu (creatore delle canoe): esperti nella costruzione delle canoe, chiamati anche *te-varu* (i raschiatori), perché raschiavano il legno.

Nel corso del XX secolo l'acculturazione delle masse ha reso più complessa la distinzione tra cultura "superiore" e cultura "ordinaria", rendendo i confini tra le due sempre più sfumati. Ne è prova il fatto che nei musei si tende oggi a tutelare e valorizzare anche saperi considerati in passato "minori", come la cucina o l'abbigliamento, ampliando in modo significativo il campo di ciò che viene riconosciuto come cultura. Ciò accade perché la cultura è un processo estremamente dinamico. Non costituisce mai un sistema stabile e omogeneo, ma è in continua costruzione. Come dimostra il caso di Tahiti, profondamente segnato dalle contaminazioni europee e coloniali, ogni cultura è inevitabilmente influenzata dal contatto e dall'interazione con le altre.
Oggi le giovani generazioni di Tahiti tendono a identificare la cultura *mā'ohi* attraverso elementi che rimandano alla sfera "nobile" e "arcaica" della tradizione, come il tatuaggio, la danza, la scultura, i riti praticati sui *marae* o la marcia sul fuoco (*umu ti'*), pratiche, che a prima vista, sembrerebbero avulse da uno stile di vita moderno e occidentalizzato come quello che caratterizza la Tahiti contemporanea, ma che in realtà vengono percepite come attuali e significative.
Dinamiche che dimostrano come una cultura non possa rimanere confinata dietro le teche dei musei, né separata dal vissuto quotidiano. Al contrario, essa continua a essere parte integrante della vita delle persone, venendo costantemente reinterpretata in forme nuove e aperte a testimonianza di un dinamismo culturale che mette in discussione qualsiasi visione nostalgica o rigidamente conservatrice della cultura tradizionale.
Saura in conseguenza di quanto osservato a Tahiti, arriva ad ampliare la definizione di cultura di Tyler, definendola, quindi, come "un sistema di valori e rappresentazioni, in parte universali e in parte specifici di una comunità, che afferma la sua omogeneità e la sua differenza nel contatto con altre comunità" (Saura, 2009: 28).

Identità

Il concetto di identità ha avuto origine all'interno della riflessione psicologica ma, nel corso del XX secolo, ha influenzato in modo significativo anche gli studi di sociologia e antropologia.
L'identità non riflette semplicemente la condizione oggettiva di un individuo o di un gruppo, ma esprime il significato che tale condizione assume per quell'individuo, quanto ci si riconosce in ciò che si è e quanto si vuole essere riconosciuti dagli altri per questo (Saura, 2009).
Poche parole che rivelano la natura paradossale dell'identità, costruita sempre in relazione a ciò che viene percepito come "altro", ma che, al contempo, esprime ciò che ci avvicina agli altri come membri di un gruppo. Un ulteriore paradosso è che l'identità individuale è, nella sua essenza, plurale. Sono molte le identità parziali che contribuiscono a definire chi siamo e che possono coesistere o entrare in conflitto tra loro, come quando valori culturali tradizionali si scontrano con nuove convinzioni religiose o ideologiche. Ciò accade perché, pur percepita come qualcosa di intimo e profondo, l'affermazione concreta dell'identità dipende da fattori esterni e storici.
Come ha osservato Stuart Hall (1990), l'identità non è un'essenza fissa, ma un processo dinamico, plurale e relazionale, costruito attraverso la storia, la cultura e i rapporti con gli altri, e costantemente negoziato in relazione a ciò che viene percepito come "altro".

- *Tahu'a-tautai* (creatore della pesca): colui che studiava le stagioni di pesca mediante un calendario.

Le principali materie insegnate comprendevano: storia, araldica, geografia, navigazione, astronomia, astrologia, mitologia, misurazione del tempo, numeri, stagioni, genealogie (utilizzate per contare le generazioni e segnare la cronologia) e lo studio di enigmi e similitudini, chiamati *parau-piri*, un passatempo molto amato (Henry, 1928: 154, traduzione a cura dell'autore). I *Tahu'a* erano sacerdoti, specialisti delle conoscenze sacre, dei miti, delle genealogie, della medicina, dell'astronomia e delle preghiere, che si affiancavano, ma non si sovrapponevano, agli *'arioi*, che erano specificatamente legati al culto del dio Oro.

L'identità non è un dato fisso o innato, ma un processo dinamico e relazionale (Hall, 1990; Erikson, 1968; Mead, 1934), determinato anche dalle opportunità che la società, in un determinato contesto storico, concede all'individuo di esprimersi e rivendicare sé stesso (Saura, 2009).
Nel caso della Polinesia Francese non è sufficiente evocare un ritorno alle "origini" o alle "antiche tradizioni", un mito in realtà irrealizzabile. Occorre analizzare i fattori storici, politici e sociali che, in un momento preciso alla fine degli anni Settanta, permisero al movimento identitario *mā'ohi* di prendere forma e di proiettarsi nel futuro.
L'identità è dunque un processo dinamico e complesso, una ricerca di armonia e completezza carica di tensioni che spesso si manifestano nel dolore e nelle contraddizioni.
Per quanto sia radicata nel passato, essa si costruisce come un progetto del presente, aperto e orientato al futuro e alle possibilità di trasformazione che esso offre.

Identità culturale

Secondo l'interpretazione di Bruno Saura, cultura e identità confluiscono nell'espressione "identità culturale" e possono essere intese sia come specificità culturale oggettiva, sia come sentimento soggettivo di appartenenza a una cultura (2009: 33-35).
La prima definizione considera l'identità culturale coincidente con la cultura di un gruppo o di una società. Se non si conoscono perfettamente le tradizioni, la lingua o tutti gli altri elementi caratterizzanti quella cultura, e non si è in grado di riprodurli, l'individuo ne resta escluso. In questo caso, l'identità culturale è tanto più forte quanto più quella cultura rimane uguale a sé stessa nel tempo. Ne deriva una visione statica e conservatrice, che oggettivizza l'identità culturale, rendendola stabile e misurabile. Essa si configura come un patrimonio ereditato alla nascita, non scelto né vissuto consapevolmente, ed esclude ogni dimensione soggettiva.
La seconda definizione, sempre seguendo il pensiero di Saura, interpreta l'identità culturale come un sentimento di appartenenza, capace di svilupparsi anche al di fuori della cultura di origine. Un francese può sentirsi tahitiano pur non appartenendo "oggettivamente" a quella cultura, oppure un giovane polinesiano, pur non conoscendo tutte le antiche tradizioni e vivendo secondo modelli occidentali, può sentirsi profondamente *mā'ohi* e rivendicare questa identità. Ciò che conta è quanto ci si percepisca parte di quella cultura e quanto ci si identifichi in essa, secondo quella che l'antropologia definisce prospettiva "emica" sull'identità. L'identità, in questa accezione, non è ciò che si eredita, ma ciò che si sente e si sceglie di affermare, spesso proprio nel momento in cui quella cultura si sta trasformando o rischia di perdersi.

> "L'identità, in quanto consapevolezza e affermazione della differenza, si sviluppa tanto meglio quanto l'individuo prende distanza dalla propria cultura durante un viaggio, un soggiorno all'estero o a contatto con l'Altro, e anche quando la cultura stessa si trasforma. È proprio questa distanziazione che permette alla presa di coscienza identitaria di verificarsi. Al contrario, chi vive quotidianamente all'interno di una cultura non è necessariamente il più legato alla sua difesa."[82] (Saura, 2009: 34-35; traduzione a cura dell'autore).

[82] "L'identité, en tant que prise de conscience et affirmation de la différence, se développe d'autant mieux que l'individu prend du recul vis-à-vis de sa culture à l'occasion d'un voyage, d'un séjour à l'étranger, au contact de l'Autre, et aussi que cette culture se transforme. C'est précisément cette distanciation qui permet à la prise de conscience identitaire de se produire. À l'inverse, ceux qui évoluent quotidiennement à l'intérieur d'une culture ne sont pas les plus attachés à sa défense." (Saura, 2009: 34-35).

Secondo Saura, questo secondo approccio consente di comprendere come e perché emergano rivendicazioni identitarie in contesti di crisi culturale, acculturazione o colonialismo. Esso risulta particolarmente utile per interpretare il rinnovamento culturale *mā'ohi*, che non poteva configurarsi come prosecuzione lineare della tradizione, poiché la cultura *mā'ohi*, in quel momento storico, era gravemente indebolita e marginalizzata dal processo coloniale. Per recuperare l'identità *mā'ohi*, intellettuali come Henri Hiro e Duro Raapoto furono costretti a prendere le distanze dalla cultura dominante in cui erano immersi, quella francese, ormai profondamente radicata a Tahiti.
L'identità *mā'ohi*, quindi, non si ritrova nella continuità, ma si costruisce nello spazio lasciato libero da quella frattura culturale.

3.2 Identità liminari

Nel secondo dopoguerra, in un paese ormai pienamente integrato nella nazione francese e avviato lungo un processo di modernizzazione, cominciò a emergere una nuova élite culturale, formata da giovani tahitiani che, grazie alla cittadinanza recentemente acquisita (1946), avevano potuto studiare nelle università della Francia metropolitana. Questi studenti, per lo più appartenenti alla classe *demi*, si percepivano come francesi, ma fu proprio in Francia che scoprirono la loro identità tahitiana, confrontandosi con uno sguardo occidentale che, pur avendoli formati, continuava a considerarli "altri" (Saura, 1988, citato in Aria, 2007: 48). La Francia di quegli anni, soprattutto negli ambienti universitari, attraversava inoltre un periodo di inquietudini sociali e culturali, alimentate dalla critica al colonialismo e dalla denuncia della sua sistematica violenza, fermenti che sarebbero poi confluiti nel più ampio movimento di contestazione giovanile degli anni Sessanta.
Questi giovani tahitiani si sentirono respinti come francesi, ma proprio questa esperienza li mise nella condizione ideale per interrogarsi sulla propria identità e prendere coscienza degli abusi subiti dal loro popolo durante il periodo coloniale. Tornati a Tahiti, furono determinati a restituire voce a chi ne era stato privato. Convinti che la cultura *mā'ohi* non fosse andata perduta, sfruttarono le conoscenze acquisite in Francia per promuovere percorsi di recupero attraverso la letteratura, lo studio della lingua, l'impegno politico e la riflessione teologica (Aria, 2007: 48-49).
Chiaramente non si può attribuire solo a pochi uomini[83] tutte le iniziative culturali che si susseguirono in quegli anni sull'isola. In ogni villaggio il movimento poteva contare su chi, sottotraccia, si era adoperato a custodire quanto più possibile della lingua *mā'ohi* e delle antiche tradizioni.

[83] Oltre all'influenza esercitata dai Polinesiani cresciuti al di fuori di Tahiti, risulta fondamentale evidenziare il ruolo attivo delle donne tahitiane "*demie*" nel movimento di rinascita culturale. Attraverso letture, viaggi e contatti con artisti e attivisti provenienti dalle Hawaii e dalla Nuova Zelanda, esse contribuirono a sollevare i rigidi vincoli puritani della società tahitiana, a contestare gli esperimenti nucleari e a sfidare la predominanza della cultura francese. Spesso legate, talvolta, al destino di uomini polinesiani di origine locale, queste donne assunsero il ruolo di vere e proprie mediatrici culturali. Dotate di un capitale culturale e, in alcuni casi, anche economico superiore a quello della maggior parte dei loro concittadini, esse si impegnarono con determinazione nella difesa e nella trasmissione di tradizioni che, in alcuni casi, avevano scoperto o riscoperto solo di recente (Saura, 2009: 112-113). Si ricordano Dorothy Levy, militante antinucleare cresciuta negli Stati Uniti e madre di Sabrina Birk, pittrice e politica indipendentista; Tea Hirshon, militante indipendentista della prima ora e promotrice delle arti e dei saperi polinesiani ancestrali; le sorelle Bordes, Heipua e Vaihere, impegnate nella preservazione della tradizione orale e nella valorizzazione dei massaggi e dei rimedi tradizionali *mā'ohi*; le sorelle Carlson, Dany, Do, compagna di Henri Hiro, e Claude, attive nella trasmissione dei saperi ancestrali; Ingrid Drollet, che dopo alcuni anni a Parigi partecipò alla fondazione del partito indipendentista *Tāvini Huira'atira* e si dedicò per molti anni alla vita culturale e giovanile di Rurutu. Meritano di essere citate anche due autrici che, pur non appartenendo ideologicamente al movimento identitario *mā'ohi*, hanno difeso con impegno concreto la lingua tahitiana e la cultura polinesiana. Flora Devatine Urima, membro fondatore dell'Accademia tahitiana e compositrice di canti

La peculiarità di figure come Henri Hiro, Jean Marius e Duro Raapoto, che restano i protagonisti più riconoscibili del rinascimento culturale *mā'ohi*, consiste nel fatto che non si limitarono a preservare alcune tradizioni o a recuperarne altre, ma intrapresero un vero e proprio lavoro di recupero e concettualizzazione dell'identità *mā'ohi*, un'identità che si opponeva sia a quella francese che a quella tahitiana, quest'ultima percepita come un prodotto della contaminazione culturale occidentale (Saura, 2009). Questo lavoro non rimase confinato alle conversazioni private o tra le mura delle missioni, lo vollero resistente, visibile e tangibile, espresso in forma scritta e pubblica, il più possibile "urlato" alla società.

Tra gli elementi che concorsero a produrre quella che fu una rivoluzione culturale ed identitaria, va evidenziata anche l'influenza dell'ambiente protestante, al cui interno emerse, non casualmente, il discorso identitario *mā'ohi* e da cui provenivano gran parte dei futuri protagonisti del movimento[84]. A differenza della Chiesa cattolica, che rispondeva rigidamente a Roma, la Chiesa protestante nel 1963 divenne indipendente dalla Società delle Missioni Evangeliche di Parigi che l'aveva amministrata dal 1863 sostituendosi ai missionari inglesi della *London Missionary Society* quando questi ultimi furono costretti ad abbandonare l'isola. La nuova Chiesa rinominata *Èglise évangelique de Polynésie française* (EEPF)[85], si rese indipendente anche dallo Stato francese, con il quale aveva in essere una sorta di concordato, ed elesse per la prima volta un presidente polinesiano nativo di Ra'iātea. Il suo sinodo, ora libero di trattare anche questioni politiche senza essere soggetto ad alcuna autorizzazione preventiva, iniziò a criticare apertamente le dozzine di test nucleari che dal 1966 venivano condotti nelle strutture del *Centre d'expérimentation du Pacifique* (CEP), avvicinandosi alle posizioni dei partiti autonomisti sia a quelle indipendentiste. Per questo il movimento identitario *mā'ohi* non può essere ridotto a un semplice recupero culturale o promozione del patrimonio polinesiano.

Il movimento identitario *mā'ohi* era innanzitutto un discorso politico, in cui confluirono discorsi, esperienze, soggettività che si influenzarono reciprocamente, generando forme inedite di identità,

tradizionali in tahitiano, ha progressivamente orientato la sua scrittura verso il francese, pubblicando nel 1980 con lo pseudonimo *Vaitiare* il volume di poesie *Humeurs* e, successivamente, testi più riflessivi sulla condizione dello scrittore tahitiano e sull'oralità. Louise Peltzer Pehepehe, autrice di raccolte poetiche in tahitiano (*Te hia'ai-ao*, 1985; *Pehepehe. Tutava*, 1993) sotto lo pseudonimo *Rui a Mapuhi*, pur vivendo da molti anni a Parigi, mantiene un legame affettivo con Huahine, la sua isola natale, e nei suoi lavori riflette sull'identità, sui cambiamenti culturali e sull'incontro con l'Occidente. Peltzer è inoltre autrice del romanzo *Lettre à Poutaveri* (1995), segnando l'emergere di una narrativa tahitiana di fiction in lingua francese negli anni Novanta.

[84] Tra le figure principali del movimento di riappropriazione identitaria *mā'ohi* vanno citati, oltre a Henri Hiro e ai fratelli Raapoto, anche Alexandre Champes medico, Jacqui Drollet biologo, Philippe Siu biologo marino, Jean-Paul Barral professore di fisica, Eugène Roe giornalista, Hubert Brémond poeta.

[85] Nel 1963 la Chiesa protestante locale si staccò completamente dalla Società delle Missioni Evangeliche di Parigi (SMEP). La nuova Chiesa protestante prese il nome di Chiesa evangelica della Polinesia Francese (EEPF), che mantenne fino al 2004 quando fu trasformata in Chiesa protestante *Mā'ohi*. Dal 1963 al 1976 la Chiesa ebbe come presidente Samuel Raapoto, padre di Jean-Marius, Étienne e Duro Raapoto, quest'ultimo, alla fine degli anni Ottanta, avviò una rivoluzione teologica in seno all'EEPF, sviluppando una teologia *mā'ohi* che legava strettamente religione, cultura e politica in un duplice processo di sacralizzazione. Innanzitutto andava riconosciuto il carattere sacro della terra in cui l'uomo e la cultura *mā'ohi* sono radicati, quella "madre terra" o *fenua metua vahine* che ha dato origine all'uomo *mā'ohi* e che era stata profanata dai test nucleari francesi. Dall'altra la valorizzazione definitiva della cultura *mā'ohi* anch'essa radicata in quella terra donata da Dio che gli uomini devono conservare per non allontanarsi dal Suo messaggio. Questa rivoluzione teologica, fortemente politicizzata, è stata oggetto di ampi dibattiti in seno alla comunità protestante dell'isola, ma la sua accettazione ha condotto, nel 2004, al cambio di denominazione in Église protestante *mā'ohi* (EPM) questo a voler sottolineare come l'identità culturale *mā'ohi* sia imprescindibile dalla sua dimensione religiosa (Saura, 2009).

caratterizzate da una forte componente indipendentista nata dall'opposizione ai test nucleari e sullo sfondo della decolonizzazione in atto anche in molte isole del Pacifico[86].
Oltre alla dimensione politica ce ne fu anche una religiosa, con la volontà dichiarata di riconnettersi a certi elementi dell'antica religione polinesiana che, però, dovevano essere reinterpretati attraverso le lente del cristianesimo (Saura, 2009: 63).
Il movimento, inizialmente critico nei confronti della Chiesa, colpevole di non avere sufficientemente condannato lo scempio ambientale che si stava consumando, si organizzò prima attorno al gruppo ecologista *Ia ora Te Natura* (Viva la Natura), per confluire, nel 1975, nel partito politico di ispirazione socialista e terzomondista *Ia Mana Te Nuna'a* (Il potere al popolo; Aria, 2007). Il dibattito interno a questo partito, improntato all'innovazione e alla modernità, favorì la ricerca e lo sviluppo di una terminologia politica e identitaria. Hiro e Raapoto tradussero in *reo mā'ohi* l'intera ideologia marxista sulla lotta di classe, riabilitando termini ormai caduti in disuso e attribuendo loro un significato più attuale[87] (Saura, 2007, p. 71).
Il recupero e la rivalutazione della lingua costituirono un elemento centrale nel contesto delle dinamiche culturali del movimento di recupero dell'identità *mā'ohi*, poiché la valorizzazione della lingua madre non era solo un atto linguistico, ma un vero e proprio gesto simbolico, attraverso cui si riaffermava la propria identità culturale.
Una dinamica simile si può osservare in tutti quei gruppi e nazioni subalterne, che, opponendosi alle imposizioni delle potenze egemoniche volte a relegare le lingue etniche e minoritarie in uno stato di inferiorità, elevano la loro lingua materna, nazionale o etnica a simbolo e bandiera socio-culturale[88] (Lanternari, 1977).

> "Il discorso *Mā'ohi* ci ricorda che l'identità polinesiana esiste e che è quella di una popolazione che ha un'origine specifica. C'è anche una componente immateriale: una cultura" (Saura, 2007: 173).

Il recupero e l'adattamento della lingua *mā'ohi* alla nuova realtà socio-culturale dell'isola portarono Hiro e Raapoto, a coniare i primi neologismi, come *hiro'a temu* e *iho temu*, traducibili rispettivamente con "cultura" e "identità", legandoli tra loro e dando forma ai concetti fondamentali della riflessione identitaria *mā'ohi*. Alla fine degli anni Settanta, questi neologismi furono strumenti essenziali per esprimere in termini moderni concetti fino ad allora vaghi, facendo coincidere le parole con gli elementi che caratterizzavano lo stile di vita definito da Hiro come *mā'ohi*[89].

[86] Nel contesto del più ampio movimento di decolonizzazione sviluppatosi nel secondo dopoguerra anche l'Oceano Pacifico fu attraversato da uno slancio emancipatore. Alcuni territori sotto tutela australiana, neozelandese e britannica si resero indipendenti. Samoa nel 1962, le Figi nel 1970, Papua e Nuova Guinea nel 1975 e Vanuatu nel 1980.
[87] La risemantizzazione di termini in uso nel periodo precristiano operata da Hiro e Raapoto è riscontrabile nella ripresa della parola *manahune*, traducibile con popolo, persone comuni, che nel quadro interpretativo delle teorie marxiste viene a designare il proletariato (Saura, 2007: 70-71).
[88] Lanternari (1977), prosegue nella sua analisi affermando che "Il conflitto tra lingue popolari e lingue egemoniche ripete il conflitto tra folklore nativista e colonialismo-imperialismo. Alla base del conflitto c'è da un canto il bisogno di preservare o recuperare un'autenticità socio-culturale da parte di gruppi sociali marginali, discriminati, in condizione di subalternità, d'altro canto la politica deculturatrice, etnocentrica, distruggitrice di valori propria dei gruppi e delle nazioni egemoni." (p. 193).
[89] *Hiro'à tumu* e *iho tumu* si strutturano attorno a quattro elementi: la terra, *te fenua*; la famiglia, *te fētii*; la casa, *te fare*; e il cibo, *te mā'a*, che esprimono la quintessenza della cortesia tahitiana. Era infatti usanza che chiunque passasse davanti a una casa mentre i suoi abitanti erano impegnati a pranzare o cenare venisse invitato a prendere parte al pasto in un gesto concreto di accoglienza e condivisione
Questi quattro valori fondamentali dell'identità *mā'oh*i incarnano principi di condivisione e non di esclusione e, secondo l'interpretazione di Hiro, costituiscono un tratto distintivo e riconoscibile dei popoli polinesiani, esprimendo in maniera caratteristica la loro accoglienza e ospitalità (Saura, 2009: 174).

L'opera di Hiro trovò continuità nei lavori di Duro Raapoto, che approfondirono in particolare, sul piano linguistico, i concetti di cultura e identità *mā'ohi*, anche se un crescendo di tensioni interne al partito spinse gli stessi Hiro e Raapoto ad allontanarsi dal movimento, del quale erano stati i principali protagonisti, per riavvicinarsi progressivamente alla Chiesa. Le tensioni e le fratture che investirono anche violentemente il movimento non devono essere interpretate come segni di disgregazione o crisi, poiché riflettevano le trasformazioni culturali e i processi di rinegoziazione identitaria che in quel momento interessavano l'intero tessuto della società tahitiana.
Hiro e Raapoto seguirono percorsi differenti nell'opera di ricostruzione dell'identità *mā'ohi*, ma restarono ugualmente impegnati in un processo di mediazione culturale, come testimoniato dall'impegno speso da Raapoto nel tentativo tentare di rendere compatibile il messaggio cristiano con l'antica religione (Aria, 2007).
La rinascita culturale osservata a Tahiti a partire dagli anni Settanta si configura come un processo estremamente complesso e articolato. Alcuni termini tradizionali furono riadattati per tradurre il contesto culturale contemporaneo, ma per altri concetti si rese necessario adottare un nuovo vocabolario che, però, doveva risultare accessibile e comprensibile anche a chi si avvicinava per la prima volta alla lingua tahitiana o ne possedeva solo una conoscenza superficiale[90].
A conferma di come la ricerca dell'identità *mā'ohi* non si limiti a una nostalgica operazione di recupero e riabilitazione del passato, ma si configuri piuttosto come un processo soggettivo, creativo e situato, in costante dialogo con il presente e capace di generare nuove espressioni identitarie, in un primo momento la rinascita culturale non interessò in maniera uniforme tutti gli ambiti e le pratiche culturali tradizionali. In linea con la formazione teorica dei primi promotori del movimento, l'attenzione si concentrò soprattutto sulla lingua, sulla scrittura e sui sistemi simbolici, considerati le basi fondamentali per la rielaborazione e la trasmissione dell'identità collettiva. Il tatuaggio tradizionale, ancora segnato dallo stigma religioso e sociale, verrà recuperato solo verso la fine degli anni Settanta, quando il processo di riscoperta si estese anche alle dimensioni corporee e performative della cultura.
Per maggiore chiarezza espositiva, si può anticipare un estratto delle interviste condotte a Tahiti, dal quale emerge come, per alcuni tahitiani delle generazioni precedenti, il tatuaggio tradizionale fosse percepito in termini negativi, derivanti dall'educazione familiare e ancora profondamente influenzata dalla morale religiosa e dai modelli culturali introdotti durante il successivo periodo coloniale.

> "(Non ho tatuaggi) Più che altro per educazione. Mia madre ci ha cresciuti con l'idea che il corpo non è una bozza da disegnare. Sono cresciuto con questa mentalità. Sì è proprio una questione di educazione."
> (Teava, 49 anni, tahitiano, non tatuato, intervista 20 febbraio 2025, presso palestra *Roberto's Gym*, Fa'a'a, Tahiti)

> "Per me è sempre stato importante. Però mia madre vietava i tatuaggi alle ragazze.

[90] Hiro e Raapoto recuperano e si riappropriano del termine *tahu'a*, che anticamente indicava le persone depositarie degli antichi saperi, una parola abbandonata dall'epoca delle conversioni del XX secolo, perché associata al paganesimo. Negli anni Sessanta un esperto di farmacia tradizionale, ad esempio, si riferiva a sé stesso come *ta'ata rā'au*, uomo dei rimedi, preferendolo al termine originale *tahu'a rā'au*.
Hiro e Raapoto iniziarono ad usare il termine *tahu'a Pipiria* o *tahu'a Bibilia* per far riferimento agli specialisti della teologia cristiana come loro, un'espressione che stimolò un acceso dibattito in quel periodo, perché i due termini sembravano antitetici (Saura, 2007: 416-417).

> Per lei il corpo è un dono di Dio, da rispettare. Non era per motivi religiosi in senso stretto — non era mormone — ma veniva da una famiglia molto numerosa, erano in trenta, quindi per loro il corpo andava protetto, non decorato."
> (Vahire, 48 anni tahitiana, solo un tatuaggio, intervista 20 febbraio 2025, presso palestra *Roberto's Gym*, Fa'a'a, Tahiti)

Un approccio critico al tatuaggio confermato anche durante i colloqui con il professor Saura negli uffici dell'Università della Polinesia Francese (UPF), secondo il quale molti tahitiani di quella generazione evitavano il tatuaggio principalmente per motivi educativi e religiosi, riflettendo la percezione negativa di questa pratica diffusa tra molti francesi ed europei nello stesso periodo. Questo punto di vista coincide con la mia esperienza personale, in quanto coetaneo degli intervistati, e conferma che anche a circa 17.000 chilometri di distanza l'educazione rispetto al tatuaggio e alla concezione del corpo era sorprendentemente simile.

3.3 *Ariipaea vahine* – La regina Ariipaea

La figura di Henri Hiro occupa un posto centrale nel movimento di rinascita culturale *mā'ohi*. Tutto il suo percorso di vita, a partire dagli studi di teologia all'università di Montpellier dove maturò una profonda consapevolezza della distanza tra la propria eredità culturale e la moderna società francese, è guidata dalla ferma volontà di ricostruire e valorizzare l'identità *mā'ohi*.
Ritornato a Tahiti, presto si fece conoscere per il suo attivismo politico, camminando scalzo, indossando il *pāreu*[91] rifiutando quanto più possibile i costumi occidentali. Questi atteggiamenti provocatori lo esposero a numerose critiche, ma gli valsero l'ammirazione di quanti si riconoscevano nelle sue rivendicazioni. Insieme a Duro Raapoto si dedicherà alla valorizzazione della lingua tahitiana, il *reo Tahiti* rinominata *reo mā'ohi* per mettere sempre più in risalto il termine *mā'ohi*. Ma mentre il fedele amico, più riservato, sceglierà di ridurre la propria esposizione dedicandosi all'insegnamento del *reo mā'ohi* al collegio protestante di Papeete, Hiro si avvicinerà sempre di più alla poesia, al teatro e soprattutto al cinema in un crescendo di intensità e passione.
In particolare il cinema che fino a quel momento aveva contribuito a diffondere l'immagine occidentale di una Tahiti fatta di *vahiné* (donne) offerte all'altro[92], secondo Hiro, era anche il mezzo migliore, il più potente, per mostrare la vera immagine di una Polinesia alienata dalle proprie tradizioni, per denunciare le ineguaglianze e le ingiustizie sociali, in una lingua che tutto il suo popolo poteva comprendere.
L'opera cinematografica che più di tutte esprime il pensiero di Hiro è *Ariipaea vahine*, che narra la leggenda di una principessa che, caduta in un sonno profondo, nel sogno si innamorò perdutamente di uno spirito di Ra'iatea. Al momento del risveglio lo spirito le promise che avrebbe continuato a venire da lei, ma doveva promettere di non abbracciare la religione cristiana. Un giorno però la principessa incuriosita si avvicinò a dei giovani che studiavano le Sacre Scritture, unendosi a loro, lo spirito apparve allora un'ultima volta per salutarla scomparendo per sempre[93]. Nella leggenda di

[91] Il *pāreu*, pareo, effettivamente fu introdotto nelle isole del Pacifico a partire XIX secolo su iniziativa dei missionari con l'intenzione di coprire i corpi nudi dei polinesiani. A chi lo criticava per questa scelta Hiro rispondeva che, qualunque fosse la sua origine, il *pāreu* non faceva comunque parte dell'abbigliamento occidentale (Saura, 2007: 78).
[92] Il riferimento qui è al fim Gli ammutinati del Bounty (*Mutiny on the Bounty*, 1962), una produzione internazionale che ha contribuito a far conoscere a livello mondiale Tahiti e le sue isole, offrendone un'immagine semplificata e ricca di stereotipi a cominciare dalla figura esotica delle *vahiné*.
[93] Questa leggenda con il nome di "*The trance of Ariipaea-vahine*" è riportata anche da Teuira Henry, *Ancient Tahiti* (1928), ripresa in appendice E.

Ariipaea si riflette il dramma di un popolo e della sua lacerazione interiore, diviso tra il paganesimo e il cristianesimo, due religioni inconciliabili, e il conflitto personale dell'ex studente di teologia, costretto a confrontarsi con l'impossibilità di conciliare pienamente il messaggio cristiano con la propria identità *mā'ohi*.
Queste tensioni, rimaste irrisolte in vita, riusciranno infine a riconciliarsi nel momento della morte, trasformando finalmente il poeta e attivista nel mediatore culturale capace di costruire ponti tra identità apparentemente inconciliabili. Il suo funerale, al quale parteciparono centinaia di persone provenienti da tutta la Polinesia, divenne il momento in cui simbolicamente il mondo cristiano e quello *mā'ohi* trovarono un equilibrio nuovo e condiviso.
Antichi riti funebri polinesiani si affiancarono ai canti cristiani *himene rū'au*, mettendo in scena una rappresentazione collettiva che andava oltre il singolo individuo. Dopo l'elogio funebre recitato dal pastore Terito Tepa, il feretro avvolto in un *pē'ue* e ricoperto da migliaia di *tiare tahiti*, venne calato nella nuda terra facendo così ritorno al *fenua mā'ohi*, la terra madre che lo aveva generato e ora lo accoglieva nuovamente (Saura, 2007: 77-88).
La presenza di rappresentati di diverse Chiese, giornalisti, politici, artisti, innumerevoli attori del rinnovamento *mā'ohi* e tanti amici a cominciare da Duro Raapoto, furono la testimonianza di quanto profondamente il messaggio di Hiro era stato capace di raggiungere e mettere in dialogo tra loro contesti culturali fino ad allora rigidamente separati. Attorno al suo corpo la comunità non scelse tra una sola delle molteplici identità che avevano definito l'uomo Henri Hiro, ma le accolse tutte, espressione di una rinnovata identità culturale della Polinesia Francese capace di riconoscersi tanto nel messaggio cristiano quanto nelle tradizioni *mā'ohi*.

3.4 *Ta'ata Tahiti*, *ta'ata mā'ohi* – Uomo di Tahiti, uomo *mā'ohi*

La ricerca di un'identità culturale propria e distinta da quella dominante e imposta spinse Hiro e Raapoto ad utilizzare il temine *mā'ohi* che è la parola chiave attorno alla quale si costruisce il loro progetto di un'identità collettiva e condivisa da quanti rifiutano l'assimilazione francese.
Mā'ohi è il termine universale che permette di superare i particolarismi locali che definivano l'identità o la lingua in relazione all'isola di provenienza.
Essere di Tahiti, *Ta'ata Tahiti* o parlare taitiano *reo tahiti*, sono concetti che hanno senso solo per chi vive e accetta i codici culturali della Polinesia Francese, cioè quelli imposti dalla Francia.
Essere *mā'ohi*, al contrario, corrisponde al rifiuto di una identità frammentata e localista, di un'identità francese imposta dalla colonizzazione, ma anche di un'identità tahitiana commerciale e folkloristica.

> "Tahiti è un prodotto esotico fabbricato dagli occidentali per il consumo dei loro compatrioti.
> A ben guardare da vicino, che cos'è stata Tahiti se non la puttana del Pacifico, il porto dove marinai e vagabondi malati, corrotti, sifilitici — i rifiuti della civiltà occidentale — venivano a deporre i germi della loro stupidità e della loro cattiveria, certi della protezione della nazione sotto la cui bandiera si presentavano.
> Ieri Buon Selvaggio, oggi Tahiti è innanzitutto un paio di natiche […] Il prodotto "Tahiti" che l'Ufficio del Turismo vende al mondo, non è forse un luogo di prostituzione, dove le donne le donne sono facili e non costano nulla? Noi non

> costiamo nulla, non abbiamo prezzo, a malapena esistiamo. Abbiamo cessato di essere da quando siamo diventati la cosa degli altri"[94]
> (Duro Raapoto, 1978: 114–119, traduzione a cura dell'autore).

Raapoto rifiuta il termine "*Tahitien*", percepito come un'etichetta artificiale, svuotata di senso, incapace di rappresentare davvero chi abita quell'isola. Pur derivando da un nome autoctono, "Tahiti" è diventato, nella lingua e nell'immaginario francesi un marchio turistico ed esotico, pensato per rispondere alle aspettative occidentali di un paradiso tropicale piuttosto che per esprimere una realtà culturale vissuta dall'interno. In tal modo, il termine "*Tahitien*" finisce per designare un'identità imposta e alienata, il prodotto di una visione coloniale (Saura, 2009: 115-123).

> "Io sono *Mā'ohi*. È il programma della mia vita. Gli alberi, e le piante in generale, occupano un posto importante nella vita del polinesiano: come medicina, come fonte di nutrimento, ma anche come proiezione di sé. Così lo straniero, vale a dire colui che non ha diritto alla terra dell'isola in cui approda, è chiamato *hutu painu* (frutto alla deriva della *barringtonia*). Il frutto di quest'albero, trascinato dalle acque, è in balia delle onde, cercando di mettere radici sul primo banco di sabbia che incontra. La sua principale caratteristica è la grande resistenza all'acqua di mare, e normalmente è sulla costa che finisce per affondare le proprie radici."[95]
> (Raapoto, 1988: 4, traduzione a cura dell'autore).

Come chiarisce la metafora del frutto *hutu painu*, *mā'ohi* afferma un principio di appartenenza endogena. Non è un nome imposto, ma scelto dai membri della comunità, definendo una collettività di discendenza, lingua, valori e visione del mondo, radicata nella continuità genealogica e nella relazione con la terra. Al contrario degli stranieri senza radici, che vanno alla deriva come il frutto, l'uso del termine *mā'ohi* rappresenta un gesto di riappropriazione simbolica e politica, un modo per sottrarsi ai processi di assimilazione e riaffermare un'identità autonoma, vitale e spiritualmente fondata.
A partire dagli anni Settanta, il termine *mā'ohi* si diffuse rapidamente, affermandosi come espressione dell'identità culturale delle isole della Polinesia Francese. Il suo successo è dovuto anche alla progressiva adozione al di fuori del contesto autonomista originario, mostrando come una lingua e una cultura recuperate dal passato possano reinserirsi nel presente in dialogo con la vita contemporanea, assumendo nuovi significati e adattandosi alle diverse esperienze della comunità.

[94] "Tahiti, c'est un produit exotique frabriqué par des Occidentaux, pour la consommation de leurs compatriotes.
À bien regarder de près, qu'est-ce que Tahiti a été si ce n'est la putain du Pacifique, le port où matelots te vagabonds malades, véreux, syphilitiques, ces déchets de la civilisation occidentale, venaient déposer les germes de leur bêtise et de leur méchanceté, assurés qu'ils étaient de la protection de la nation sous les drapeaux de laquelle ils se présentaient.
Hier Bon Sauvage, aujourd'hui Tahiti c'est d'abord un paire de fesses […] Le produit «Tahiti» que l'office du Tourisme venda u monde, n'est-ce pas un lieu de prostitution où les femmes sont faciles et ne coûtent rien? Nous ne coûtons rien, nous n'avons pas de prix, c'est à peine si nous existons.
Nous avons cessé d'être depuis que nous avons été la chose des autres" (Duro Raapoto, 1978: 114-119).

[95] "I am *Maohi*. It's the program of my life. Trees, plants in general, play an important role in the life of the Polynesian, as medicine, a source of food, but also as a projection of oneself. It is thus that the foreigner, that is so say he who has not right to the land in the island in which he appears, is called *hutu painu* (drifting fruit of barringtonia). The fruit of this tree, carried away by the waters, is at the mercy of the waves, trying to take root on the first sand-bank it meets. It's main characteristic is its great resistance to sea water, and normally it's on the coast that it will drive down its roots" (Raapoto, 1988: 4).

Null'altro che il prosieguo dello stesso lavoro di risemantizzazione compiuto da Hiro e Raapoto che, al termine di un'esegesi della parola attenta ed elegante, giunsero ad attribuire al termine *mā'ohi* un nuovo significato coerente e funzionale in quel determinato contesto storico e politico.
Mā'ohi era infatti un vocabolo già conosciuto nel periodo precristiano, come testimoniano i dizionari redatti dai primi missionari[96], ma non godeva di un uso così diffuso né di un significato così profondo per una società che non si era ancora confrontata con l'alterità occidentale.
Hiro e Raapoto rappresentarono le voci più autorevoli di quel mondo *mā'ohi* che rifiutava di riconoscersi sotto il nome di Polinesia Francese, il *Mā'ohi nui*, che da lì a qualche anno avrebbe accolto altri *passeurs culturels*, ciascuno secondo la propria sensibilità, in grado di proseguire il percorso di recupero, ricostruzione e reinterpretazione della tradizione, a cominciare dal tatuaggio tradizionale, rielaborato e adattato al linguaggio di una contemporaneità sempre più modellata dalle dinamiche della globalizzazione.

3.5 *Te ho'e fa'a tupuna* – Un'antica tradizione

L'arrivo di migliaia di francesi, legato all'apertura del CEP, permise ai tahitiani, educati per generazioni a pensarsi come parte della comunità francese, di osservare e confrontarsi quotidianamente con una popolazione orgogliosamente chiusa nella propria lingua e nei propri codici culturali, un confronto costante attraverso il quale essi iniziarono a percepirsi in modo più consapevole come diversi, "altri" rispetto ai francesi. Gli abitanti della Polinesia Francese, senza necessariamente sposare la causa dell'indipendenza, si resero disponibili all'ascolto di un discorso culturale sulla loro differenza: un discorso *mā'ohi* (Saura, 2009: 69).
Se indirettamente fu la stessa Francia a creare il terreno favorevole alla diffusione del movimento identitario sull'isola, furono altri uomini, altri *passeurs culturels*, che, attraverso azioni spesso teatrali e cariche di significato, riuscirono a ridare visibilità a pratiche abbandonate da decenni (Aria, 2007: 64), come nel caso del tatuaggio tradizionale.
Kuwahara (2005: 29) suggerisce due possibili spiegazioni l'assenza lunga quasi un secolo e mezzo della pratica del tatuaggio nella storia tahitiana. La prima è la pervasività dell'influenza del cristianesimo che rese il tatuaggio una pratica clandestina e poco appariscente, la seconda sostiene che, seppure continuasse ad essere praticato da una sparuta minoranza, non attirasse l'attenzione degli etnografi e di conseguenza non venisse documentato in quanto non riconosciuto come una pratica sociale condivisa.
Il tatuaggio fece la sua ricomparsa nelle strade e nelle prigioni di Tahiti alla fine degli anni Settanta, inizialmente come parte del movimento di contestazione culturale sviluppatosi nella costa Ovest degli Stati Uniti, che iniziava ad influenzare profondamente le ex colonie del Pacifico (Kuwahara, 2005).
In una società plasmata dalla cristianizzazione e dall'imposizione del modello culturale francese, questi tatuaggi, espressione di uno stile "*old school*"[97] (Kuwahara, 2005: 29), raffiguranti cuori, croci

[96] Il termine *mā'ohi* è presente nei più antichi dizionari della lingua tahitiana. Compare nel dizionario dei missionari inglesi – chiamato «*Davies*» - con la definizione di «comune, nativo, non straniero». Non viene, però, specificato se il suo uso sia appropriato o meno per riferirsi agli esseri umani (Saura, 2007: 125).
[97] Lo stile tradizionale americano, conosciuto anche come *Old School* o *American Traditional*, si sviluppò negli Stati Uniti a partire dagli anni Trenta del Novecento, in gran parte grazie al lavoro di *Sailor Jerry* (Norman Keith Collins). Collins iniziò a tatuare negli anni Venti a Chicago, esercitandosi su marinai e avventori, e più tardi si stabilì a Honolulu, nelle Hawaii, dove aprì il suo studio. Da lì contribuì a definire un linguaggio visivo distintivo che univa la semplicità e la forza simbolica delle immagini americane, come aquile, cuori, pin-up, ancore e rondini, con elementi mutuati dall'arte del tatuaggio giapponese, di cui ammirava la composizione e la coerenza narrativa. Il risultato fu uno stile iconico, caratterizzato da contorni spessi, colori saturi e soggetti immediatamente riconoscibili, che rifletteva al tempo stesso

o rose, furono interpretati secondo le categorie morali occidentali, finendo con l'essere associati a figure devianti come prostitute e criminali. Tuttavia, queste prime sporadiche riemersioni del tatuaggio indicano che un certo interesse per la pratica del tatuaggio era ancora presente almeno in una parte della società tahitiana, sebbene si trattasse di tatuaggi eseguiti ispirandosi a modelli esterni, poiché il tatuaggio tradizionale non poteva ancora essere praticato per la mancanza di tatuatori esperti capaci di eseguire le tecniche originarie. Se è opinione condivisa che nel progressivo abbandono del tatuaggio abbiano influito dinamiche esterne come l'arrivo dei missionari protestanti e la colonizzazione francese, non bisogna tralasciare fattori endogeni legati ai cambiamenti sociali e culturali propri della società tahitiana.
È opportuno ricordare che l'adozione del cristianesimo e dei modelli normativi culturali francesi non fu solamente imposta, ma accettata volontariamente dalla maggior parte della popolazione dell'epoca. Le dinamiche furono certamente differenti, perché se è vero che le conversioni dei capi *ari'i* favorirono la diffusione del cristianesimo tra le classi inferiori, fu la classe media, *demi*, a promuovere l'adozione del modello culturale francese, per consolidare il proprio *status* all'interno del nuovo ordine coloniale.
Quali che siano state motivazioni che spinsero all'abbandono del tatuaggio tradizionale, è certo che quell'oblio contribuì a rendere ancora più spettacolare la sua riscoperta e riemersione nel contesto del movimento di rinascita culturale ed identitaria *mā'ohi*.

3.6 Tavana Salmon, Raymond Graffe

Alla fine degli anni Settanta il consolidarsi del pensiero postcoloniale comportò una radicale messa in discussione dell'egemonia culturale occidentale che si espresse nel recupero e nella valorizzazione delle culture considerate subalterne.
Queste istanze, che confluiranno successivamente nel movimento culturale *Modern Primitives*[98], si diffusero fino alle isole del Pacifico andando a potenziare le spinte identitarie già in essere.
Nel 1977 presso la *Maison de Jeunes – Maison de la Culture* di Tahiti si tenne una mostra dedicata al tatuaggio marchesano ispirata dai lavori dell'etnologo Karl von den Steinen[99]. Nonostante la condanna di alcune istituzioni religiose, la mostra riscosse un grande successo, contribuendo alla riscoperta del tatuaggio tradizionale come pratica culturale e simbolica, al di là della stigmatizzazione occidentale.
Ma il recupero del tatuaggio tradizionale a Tahiti si deve soprattutto a Raymond Graffe e Tavana Salmon, due figure emblematiche i cui percorsi biografici ben rappresentano le dinamiche di continuità e trasformazione del movimento di rinnovamento culturale *mā'ohi*. A partire dagli anni

l'immaginario marinaro e la cultura popolare statunitense. L'*Old School* divenne così una sintesi fra estetica orientale e spirito occidentale, destinata a influenzare profondamente la storia del tatuaggio moderno. (DeMello, 2000).

[98] Il termine *modern primitive* fu coniato verso la fine degli anni Settanta da Fakir Mustafar per identificare una subcultura che si identificava con tutte quelle modificazioni corporee come tatuaggi o scarnificazioni, associate a comportamenti devianti dal pensiero occidentale, ma considerate normali e ritualizzate in altre culture. Non una semplice appropriazione di culture "altre", ma un tentativo di inclusione di quelle alterità nel contesto occidentale (Cyril Siorat, 2005).

[99] Karl von den Steinen (1855-1929), medico, esploratore ed etnografo tedesco, tra il 1897 ed il 1898 fu a capo di una spedizione esplorativa nelle Isole Marchesi, durante la quale analizzò in dettaglio le forme, i motivi e le funzioni sociali dei tatuaggi, giungendo alla conclusione che nelle società considerate allora "primitive" le modificazioni del corpo non erano mai casuali, ma rispondevano a precise esigenze rituali e sociali. Il suo lavoro, è raccolto nell'opera monumentale *Die Marquesaner und ihre Kunst* pubblicata tre volumi pubblicati tra il 1925 e il 1928. Considerata ancora oggi un punto di riferimento nella storia dell'antropologia culturale per meglio comprendere le radici rituali e simboliche della modificazione corporea, era accompagnata da un ricchissimo corpus iconografico che continua ad ispirare tatuatori e teorici della *body art*.

Ottanta, i due, presentandosi ciascuno come custode di saperi e conoscenze arcaiche, si resero protagonisti del recupero delle pratiche tradizionali, contribuendo a rivitalizzare danze, rituali e cerimonie ancestrali come la marcia sul fuoco, formando nuovi apprendisti e promuovendo la rinascita di queste pratiche corporee come autentica espressione culturale e identitaria.
Pur privi della raffinata conoscenza della lingua di chi li aveva preceduti, Graffe e Salmon si distinsero per un approccio meno accademico, compensato però da determinazione e grande entusiasmo, che li spinsero a cercare percorsi nuovi e individuali nel recupero delle tradizioni. Le problematiche che affrontarono, fatte di vuoti e mancanze, erano in parte simili a quelle vissute da Hiro e Raapoto, i quali, a differenza loro, potevano fare affidamento su un solido apparato teorico.
Per ovviare ai rispettivi limiti formativi, entrambi si trovarono quasi inevitabilmente costretti a intraprendere percorsi inediti e originali, incentrati sul recupero di espressioni artistiche tradizionali all'epoca considerate marginali rispetto alla narrazione culturale dominante. Ciascuno di questi due *passeurs*, affermando di poter vantare una discendenza diretta dalle più importanti famiglie aristocratiche dell'isola, sosteneva di aver ricevuto "in dono" il proprio sapere direttamente dagli antenati, dagli spiriti degli antichi *tahu'a*, manifestatisi attraverso sogni, visioni ed epifanie (Aria, 2007), sebbene tale pretesa non fosse suffragata da prove attendibili.
Quel "vuoto", che per molti osservatori occidentali rappresentava un'interruzione irrimediabile nella trasmissione dell'autentica cultura *mā'ohi*, veniva ora riabilitato da chi era in grado di indagarlo liberamente, capace di vedere nel buio ciò che altri percepivano come assenza. Era proprio questa mancanza di continuità, infatti, a preservare intatta l'originalità di tradizioni altrimenti destinate a perdersi sotto il peso di un'alterità imposta e pervasiva.
Una divergenza di prospettive si manifestava anche nel rapporto con la religione cristiana. Se Hiro e Raapoto avevano cercato di conciliare il recupero identitario *mā'ohi* con il messaggio cristiano, Tavana e Graffe, in nome della difesa di una cultura autenticamente polinesiana, rifiutavano integralmente tutti gli elementi introdotti dai missionari (Aria, 2007: 122). A rafforzare questa distanza contribuì anche l'atteggiamento inizialmente ostile delle Chiese nei confronti del processo di riscoperta del tatuaggio tradizionale, in particolare della Chiesa Avventista, che vedeva nel recupero delle antiche tradizioni un ritorno al paganesimo.
Personaggi eclettici, spesso in polemica tra loro ma dotati di innegabili capacità comunicative, misero in scena spettacoli sempre più appariscenti, concepiti per celebrare l'arte e la cultura *mā'ohi*, delle quali ciascuno si considerava il "vero" custode. Dietro questa teatralità, che suscitava le critiche di quanti accusavano i due di eccessiva folklorizzazione, non si può trascurare il ricco lavoro di documentazione e ricerca storica e bibliografica che ha accompagnato le loro traiettorie personali, fondamentale per la riscoperta e la successiva diffusione del tatuaggio tradizionale, iniziata proprio alla fine degli anni Settanta.

Tavana Salmon

Nato a Papeete nel 1920 da madre tahitiana e padre norvegese, Tavana Salmon crebbe alle Hawaii dove ancora bambino si era trasferito con la sua famiglia. Tavana farà ritorno a Tahiti alcuni anni dopo appassionandosi fin da subito alla danza tradizionale, inizialmente come ballerino, per poi affermarsi come coreografo, costumista e regista.
Pur mantenendo un forte senso di appartenenza con la sua isola natale, Tavana continuò a dividere il suo tempo tra Tahiti e Honolulu, dove diresse per oltre il dieci anni il *Tavana's Polynesian Spectacular* Show al famoso *Moana Hotel* di Waikiki (Aria, 2007: 111).

Accompagnando le *tournée* internazionali dei suoi gruppi di danza, Tavana entrò in contatto con artisti provenienti da tutte le isole del Pacifico ed in particolare da Samoa, dove la pratica del tatuaggio non aveva conosciuto interruzioni.
Questo incontro si rivelò determinante, perché sia lui che il danzatore Ioteve Tuhipua, detto Teve, anch'egli membro della compagnia, si appassionarono rapidamente all'arte del *tatau*.
Riconoscendone la portata simbolica e il valore identitario iniziarono a documentarsi approfonditamente consultando quei pochi testi disponibili lasciati da missionari ed esploratori del secolo precedente e avviarono un processo di ricerca sulle forme, i significati e le tecniche del tatuaggio tradizionale polinesiano, con l'intenzione di elaborare un progetto personale di tatuaggio per sé stessi. Dopo avere tratto ispirazione dalle fotografie e dalle tavole etnografiche di Karl von den Steinen (fig. 22, fig. 23, fig.24, fig. 25, fig. 26, fig. 27, fig. 28, fig. 29), i due decisero di recarsi a Samoa, dove, con l'aiuto dei maestri tatuatori locali, vennero finalmente tatuati seguendo rigorosamente le tecniche tradizionali. Al loro ritorno a Tahiti, durante l'Heiva del 1981, le immagini dei loro corpi decorati, riprese e diffuse dai media, suscitarono ammirazione. Teve, tatuato quasi integralmente con l'eccezione del viso, delle mani e dei piedi, divenne il simbolo vivente della rinascita di quest'arte (Saura, 2009). Nello stesso anno, Tavana, sostenuto dall'Accademia tahitiana, invitò a Tahiti tatuatori samoani che iniziarono a tatuare gruppi di giovani volontari, segnando un altro passo nella riabilitazione e nel recupero del tatuaggio tradizionale, iniziando a perdere parte del suo stigma sociale. Già nel 1982, la *Maison des jeunes et de la culture di Tïpaeru'i* allestì, durante le festività del mese di luglio, un laboratorio in cui operavano questi tatuatori. Furono tatuate circa cento persone, numero che salì a centocinquanta, delle quali quindici donne nel 1983. Tra i nuovi tatuati, i *Popa'a* erano predominanti, in particolare coloro che si apprestavano a tornare in Francia e che trovavano in quell'occasione un modo per portare con sé un ricordo tangibile del loro legame con la Polinesia (Saura, 2009: 93-94).

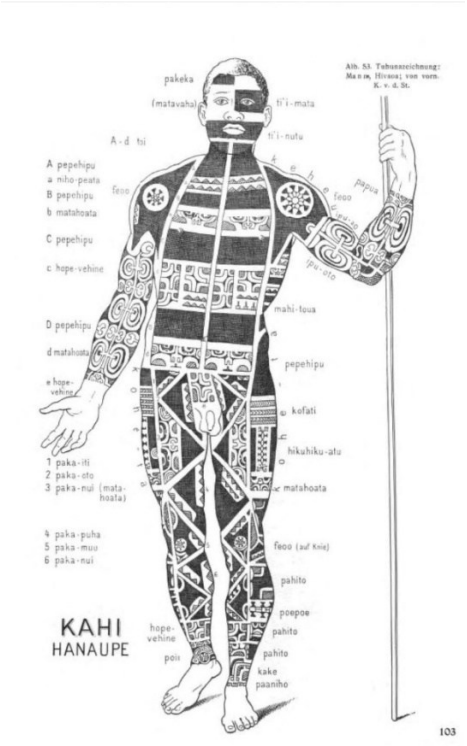


Figura 22. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst* (edizione digitalizzata), National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309477862
Opera fuori dal copyright / Out of Copyright.

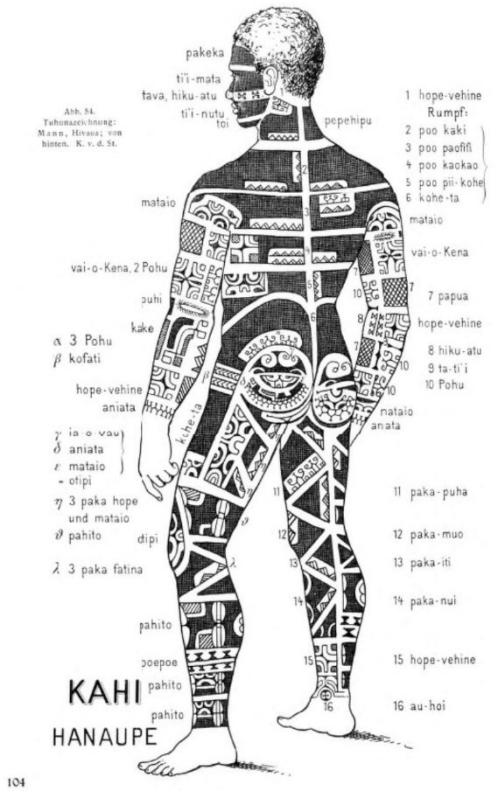


Figura 23. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309477995
Edizione fuori dal copyright / Out of copyright.

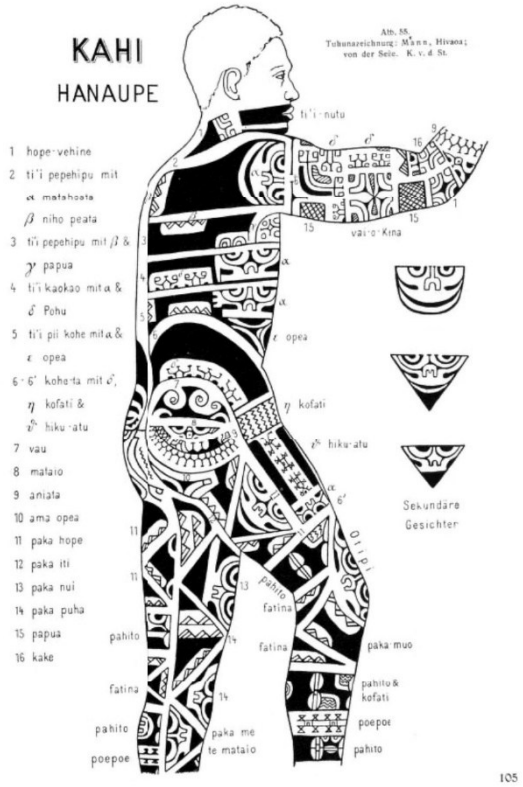


Figura 24. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309478120
Edizione fuori dal copyright / Out of copyright



Figura 25. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309478259
Edizione fuori dal copyright / Out of copyright.



Abb. 60. Turia. Hibiscusstreifen, Kinn-Ansatz. Arm und Achselhöhle Ipuoto; Handgelenk: Gesicht. Puamau, Hiv. K. v. d. St. phot.

Abb. 61. Patupe. Rückenstücke. Arm Ipuoto. Puamau, Hiv. K. v. d. St. phot.

Figura 26. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309479294
Edizione fuori dal copyright / Out of copyright.

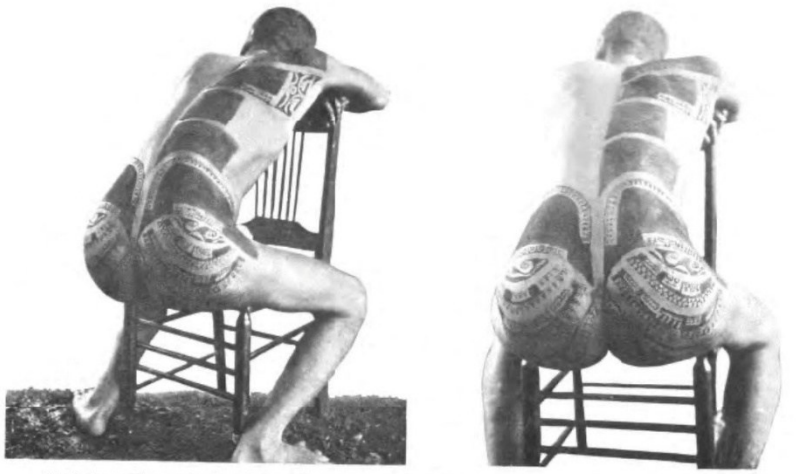


Abb. 64. Neno. Hintergrund im Vordergrund. 4 Rückenteile. Breiter Schwertgriff mit oberm und unterm Randmuster. Podex-Scheibe Vau-Fisch, 2 große Bogen mit umgekehrten Männchen und Wolkenhimmel. Puamau, Hiv. K. v. d. St. phot. Vgl. S. 117.

Figura 27. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309479817
Edizione fuori dal copyright / Out of copyright.



Abb. 62. Ahu. Halsstück und 4 Rückenstücke. Griff des Banbusmessers über dem Schurz sichtbar. Auseinander gerückte Dreiecke und Sparrenwinkel als Handmuster. Armtatauirung der Streckseite; Vordearm bewimpertes Kreuz (puhi, vei pufau). Puamau, Hiv. E. v. d. St. phot. Vgl. S. 113.

Figura 28. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309479424
Edizione fuori dal copyright / Out of copyright.



Figura 29. Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309481637
Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright.

Tra il 1982 e il 1986 in occasione delle giornate di festa dell'Heiva, presso una struttura appositamente allestita in collaborazione con l'*Office Territorial d'Action Culturelle* (Otac), Tavana Salmon e il suo gruppo di tatuatori samoani realizzarono oltre trecento tatuaggi utilizzando unicamente strumenti e tecniche tradizionali.

Questo coinvolgimento diretto delle istituzioni culturali nel promuovere e favorire la pratica del tatuaggio tradizionale indicava il riconoscimento del suo ruolo simbolico all'interno delle dinamiche identitarie *mā'ohi*, un riconoscimento che trovava ulteriore espressione nelle competizioni di tatuaggio organizzate durante il *Festival of Pacific Arts*, che, anche oggi, ogni quattro anni celebra le diverse espressioni artistiche del Pacifico.
La rivalutazione del tatuaggio fu resa possibile anche dalla progressiva trasformazione della pratica in una forma di espressione artistica e identitaria, ormai in parte slegata dal suo originario contesto rituale e religioso. In questo quadro mutò progressivamente anche l'atteggiamento delle autorità religiose, che avevano inizialmente osteggiato la sua ricomparsa: sia la Chiesa protestante sia la Chiesa cattolica cessarono di opporsi alla pratica, riconoscendola come una tradizione rinnovata e integrata nel tessuto sociale, non più percepita come in conflitto con la fede cristiana.
In un contesto segnato da queste trasformazioni, Tavana e i suoi compagni si affidarono a tatuatori samoani, poiché nella Polinesia Francese nessuno era ormai più in grado di padroneggiare gli strumenti originali necessari all'esecuzione del tatuaggio. Si trattava di attrezzi rudimentali, realizzati in osso, conchiglie e legno, descritti minuziosamente dai naturalisti al seguito delle prime spedizioni esplorative e accuratamente documentati nei diari di bordo tra il XVIII e il XIX secolo[100]. Tuttavia, sebbene rappresentassero un collegamento diretto con le antiche tradizioni, tali strumenti non rispondevano più alle esigenze igieniche e sanitarie di un periodo segnato dalla crescente consapevolezza dei rischi di trasmissione di malattie attraverso il sangue, consapevolezza che portò il Ministero della Salute a proibirne l'uso a partire dal 1986 (Kuwahara 2005; Aria 2007; Saura 2009). In conseguenza di questi nuovi obblighi normativi, furono introdotti strumenti elettrici che, se da un lato segnarono definitivamente la fine di quella tecnica tradizionale appena riscoperta, dall'altro resero il tatuaggio accessibile a un pubblico sempre più ampio. La pratica, ormai percepita come più sicura e sensibilmente meno dolorosa rispetto al passato, poté così reinserirsi progressivamente nella cultura tahitiana, alimentando un rinnovato interesse e un diffuso desiderio di riscoperta delle proprie radici, anche tra coloro che fino ad allora non erano stati coinvolti dal messaggio di Hiro e Raapoto. In questo processo, sebbene Tavana Salmon venga spesso identificato come colui che riportò il tatuaggio a Tahiti, egli non fu l'unico protagonista: negli stessi anni anche Raymond Graffe, altro importante *passeur*, contribuì in modo significativo alla rinascita del tatuaggio tradizionale.

Raymond Graffe

Graffe nacque il 16 novembre 1946 a Puna'auia, un comune che dista una decina di chilometri da Papeete. Come Tavana Salmon anche lui proveniva da una famiglia mista con la madre appartenente a una delle antiche famiglie di Tahiti, mentre il padre era originario delle isole Australi. Alla fine degli anni Settanta, iniziò a collaborare insieme ad altri giovani del luogo, con l'archeologo Michel Orliac che all'epoca dirigeva un'importante campagna di scavi nella valle di Papenoo, a Tahiti. Nel 1979 Graffe, che si era già messo in luce e sembrava destinato ad intraprendere la carriera di archeologo, visse un'esperienza che segnò profondamente la sua vita. Mentre era impegnato negli scavi perse improvvisamente i sensi e al suo risveglio affermò di essere stato contattato dagli antenati e dalle antiche divinità, con i quali avrebbe intrattenuto un dialogo. Secondo il suo racconto, questi spiriti lo avevano scelto come custode degli antichi saperi, rivelandogli conoscenze legate a pratiche rituali

[100] Oltre alla descrizione fornita direttamente dal capitano Cook, ci sono pervenute anche quelle di James Morrison che faceva parte dell'equipaggio del Bounty, del botanico Joseph Banks e del naturalista Johann Reihold Forster che erano al seguito delle spedizioni comandate da Cook.

ormai perdute come la marcia sul fuoco, *umu ti'*[101], della quale Graffe si proclamò immediatamente *tahu'a* (maestro).
Da quel momento, iniziò a nutrire un crescente interesse per la riscoperta delle sue origini *mā'ohi*. Si trasferì a Parigi per completare gli studi in archeologia che abbandonò dopo alcuni anni per fare ritorno a Tahiti e dedicarsi interamente alla "missione" che, a suo dire, gli era stata affidata dagli dei. Autodefinendosi "grande *tahu'a*", ovvero grande maestro dei saperi tradizionali, non mancava a nessun evento legato al recupero delle tradizioni *mā'ohi*, di cui spesso era l'ideatore e promotore, a cominciare dalle grandi cerimonie pubbliche durante le quali officiava la marcia sul fuoco.
Graffe fu introdotto al mondo del tatuaggio tradizionale dall'artista neozelandese Matahi Brightwell un *tahu'a maori* del tatuaggio, che gli trasmise i metodi legati alla realizzazione del tatuaggio, dei colori e degli strumenti necessari alla sua realizzazione. Sebbene il tatuaggio fosse stato reintrodotto sull'isola dal suo rivale Tavana Salmon, Graffe si arrogò il merito della rinascita in virtù del suo legame diretto con le antiche divinità, dando origine ad una controversia destinata a protrarsi negli anni. La conseguenza di questa "disputa per l'autenticità" (Aria, 2007: 116) fu che, per alcuni anni, durante il festival dell'*Heiva* e presso la stessa struttura allestita dall'OTAC, si poteva osservare la presenza simultanea di due gruppi di tatuatori in competizione tra loro per affermarsi come legittimi depositari della pratica e della sua autenticità.
La polemica che in quegli anni contrappose Graffe e Tavana andava oltre i singoli personaggi ed era una disputa che riguardava l'autenticità di tutta una tradizione. Graffe accusava Tavana di non conoscere realmente il tatuaggio tradizionale tahitiano, avendolo appreso a Samoa, mentre Tavana sosteneva che la rivalutazione della tradizione in chiave turistica di Graffe rappresentasse una mercificazione del patrimonio culturale *mā'ohi*. Tavana affermava che la sua autorevolezza derivasse dall'essere stato iniziato dai tatuatori samoani, gli unici capaci di mantenere intatta la tradizione, mentre Graffe sosteneva che fosse il dialogo con gli antenati e le antiche divinità a permettergli di far rivivere il tatuaggio tradizionale. La sua capacità di interpretare quegli eventi epifanici gli consentiva di risalire alle origini autentiche della pratica.
Nonostante le affermazioni pubbliche tese a sottolineare l'unicità dei rispettivi percorsi, Tavana e Graffe condividevano alcuni tratti fondamentali. Entrambi avevano vissuto esperienze oniriche intense, durante le quali spiriti ancestrali li avevano motivati a riscoprire elementi distintivi di una cultura che da due secoli appariva silenziata e dispersa.
Probabilmente sulle loro scelte ha pesato anche l'esperienza diasporica vissuta in precedenza da Hiro e Raapoto, più prolungata nel caso di Tavana, che ha rafforzato il desiderio di riappropriazione dell'identità *mā'ohi*, spingendoli verso un lavoro approfondito sulle fonti archivistiche disponibili.
Questo allontanamento fisico rese tangibile la frattura con il sistema culturale imposto, rafforzando in loro il bisogno di risalire alle radici e di riconnettersi con la vera cultura *mā'ohi*. Il loro percorso presenta analogie con quello intrapreso anni prima da Hiro e Raapoto, ma si distingue per l'assenza di tentativi di integrare gli elementi culturali introdotti dall'esterno, a cominciare dalla religione cristiana. Per loro, la ricerca del tatuaggio tradizionale e della purezza delle sue origini si configurava come un processo volto a depurare la pratica da ogni contaminazione esterna, considerata in grado di comprometterne l'autenticità.
Questa posizione più radicale rispetto alla preservazione dell'identità culturale *mā'ohi* non comportò tuttavia una chiusura nei confronti dell'Altro, come dimostra la presenza tra i nuovi tatuati di turisti e francesi metropolitani. Resta aperta la questione se il tatuaggio sia stato recuperato nella sua

[101] L'origine della cerimonia della marcia sul fuoco, *umu ti'*, è oggetto di dibattito tra i ricercatori. Secondo alcune interpretazioni, essa affonderebbe le proprie radici in epoche antichissime, altri sostengono che si tratti di una tradizione relativamente recente introdotta a Tahiti verso la fine del XIX secolo. Il suo svolgimento e la sua preparazione sono stati riccamente descritti dai primi missionari, le cui annotazioni, come già accennato, sono state successivamente pubblicate da Teuira Henry, ma anche dagli europei che vi hanno assistito e, in alcuni casi, partecipato (Aria, 2007: 77-80).

originalità o se la sua riscoperta abbia inevitabilmente comportato reinterpretazioni e adattamenti al contesto contemporaneo. In ogni caso, occorre interrogarsi sul suo significato oggi all'interno del discorso identitario *mā'ohi* e su come una pratica parzialmente riformulata possa inserirsi in una costruzione culturale che fa del tatuaggio un simbolo di riconnessione con la memoria collettiva.

Capitolo 4

Voci da Tahiti

> *...giova all'etnografo mettere da parte la macchina fotografica, il blocco e la penna e unirsi a ciò che accade. Può prendere parte ai giochi degli indigeni, seguirli nelle loro visite e nelle loro passeggiate, sedersi ad ascoltare e a partecipare alle loro conversazioni. Non sono sicuro che sia una cosa egualmente facile per tutti (forse la natura slava è più plastica e più naturalmente selvaggia di quella degli europei occidentali), ma anche se il grado di successo può variare, a tutti è possibile tentare.*
>
> (Malinowski, Argonauti del Pacifico occidentale, 2024: 30)

Le interviste realizzate sul campo costituiscono uno strumento privilegiato per esplorare come il tatuaggio sia percepito oggi a Tahiti e come l'identità culturale venga negoziata e reinterpretata in contesti in cui tradizione e modernità si intrecciano. In questo capitolo, le conversazioni con membri della comunità locale e con stranieri residenti o visitatori sono state orientate a indagare le percezioni e i significati attribuiti al tatuaggio nei diversi ambiti della società.
L'analisi si è aperta esplorando il rapporto tra tatuaggio e identità, rivelando come questa pratica continui ad essere percepita come un simbolo identitario, sia dai tahitiani sia dagli stranieri che scelgono motivi locali per i propri tatuaggi. Dal tema dell'identità, l'attenzione si è spostata al rapporto tra religione e tatuaggio. Le interviste hanno mostrato come, sebbene oggi il tatuaggio non sia più condannato come un tempo, il desiderio di conciliare la fede con una pratica un tempo proibita porti gli individui a elaborare interpretazioni personali, frutto di negoziazioni culturali spesso sottili.
Infine, ho cercato di approfondire l'evoluzione del tatuaggio nella società contemporanea, nel tentativo di comprendere come una pratica tradizionale possa adattarsi, trasformarsi o mantenere la propria integrità in un mondo sempre più connesso. In questo contesto, le prospettive di un tatuatore tahitiano e di un tatuatore italiano hanno offerto un confronto illuminante, evidenziando differenti modi di percepire e praticare il tatuaggio e mostrando come tradizione e innovazione possano essere vissute ed interpretate in modi differenti.
Nel complesso le risposte raccolte rivelano non solo come il tatuaggio continui a rappresentare un potente simbolo identitario, ma anche come esso rappresenti un terreno di dibattito tra continuità e cambiamento. Gli intervistati locali riflettono su quali aspetti della tradizione debbano essere preservati o reinterpretati, mentre gli stranieri offrono uno sguardo esterno che mette in luce processi di appropriazione e curiosità culturale. Attraverso queste interviste, il capitolo restituisce così le molteplici prospettive sull'identità culturale, mostrando come essa non sia una realtà fissa, ma un processo vivo, continuamente negoziato tra memoria, esperienza quotidiana e relazioni interculturali.

4.1 Un unico gesto, molteplici significati

Oggi, a più di una generazione dall'inizio del movimento di rinnovamento culturale *mā'ohi*, l'interesse per il *tātau* si mostra più vivo che mai. Sebbene non esistano dati statistici ufficiali in merito, è sufficiente recarsi sulle assolate spiagge dell'isola per rendersi conto che la maggior parte

dei tahitiani sia tatuata (Saura, 2009). Che si tratti di un'espressione identitaria, di un'affermazione della propria individualità o di una valorizzazione estetica del corpo, a partire dagli anni duemila, complice la moltiplicazione di convention, festival e concorsi, il tatuaggio "tradizionale" si è progressivamente integrato nel tessuto sociale di Tahiti diventando un elemento riconoscibile e distintivo.

Festival come *Tattoonesia*[102], che richiamano tatuatori e visitatori da tutto il mondo, ne hanno messo in luce una dimensione economica ormai significativa. Nella maggior parte dei casi, infatti, queste manifestazioni sono organizzate da società private che percepiscono un diritto sugli ingressi a cui si aggiunge il compenso per le prestazioni dei tatuatori che non sono, ovviamente, offerte a titolo gratuito.

Accanto a questa realtà si è sviluppata anche la preoccupazione per una crescente banalizzazione del tatuaggio *mā'ohi* e per il rischio di un eccessivo sfruttamento del patrimonio culturale. Tale inquietudine ha spinto molti a interrogarsi sulla deriva economica dei festival e sulla necessità di predisporre strumenti di tutela adeguati. Tra le proposte emerse figurano l'elaborazione di codici di condotta professionale, iniziative volte a contrastare l'uso improprio dei motivi tradizionali a fini commerciali e la creazione di gruppi di riferimento incaricati di garantire un dialogo costante tra tatuatori e istituzioni[103].

Sul piano giuridico la questione si presenta particolarmente complessa, poiché si sovrappongono i diritti della persona che riceve il tatuaggio e quelli dell'artista che lo realizza, a cui spetta definire forma, stile e significato dell'esecuzione.

Una combinazione che rende particolarmente difficile la possibilità di una tutela legale efficace soprattutto quando il tatuaggio si ispira a motivi appartenenti al patrimonio culturale polinesiano, poiché questi rientrano in un ambito più ampio, teoricamente regolato dal diritto internazionale, ma la cui applicazione rimane ancora oggi incerta, rendendo controversa la protezione dei patrimoni culturali dei popoli indigeni (Saura, 2009: 358-359).

Ma a conferma di quanto il tatuaggio tradizionale sia un fenomeno complesso, aperto a molteplici interpretazioni personali, molte controversie sorte recentemente intorno alla sua tutela trascendono la sfera economica. Una delle polemiche che negli ultimi anni ha investito il mondo del tatuaggio *mā'ohi* a Tahiti riguarda la sua presunta sacralità legata all'antica religione, che oppone chi sostiene che proprio questo carattere sacro ne limiterebbe la riproduzione e la condivisione a chi, al contrario, rifiuta tale concezione, affermando che oggi il tatuaggio possiede principalmente un valore estetico, avendo perso gran parte del suo significato originario e può dunque essere liberamente riprodotto. Va ricordato che anche prima del contatto con gli europei il tatuaggio più che un mezzo per rendere sacro un corpo aveva il compito opposto e cioè quello di desacralizzarlo (Lavondes, 1990). Come già

[102] Sono sempre più numerosi i festival e le *convention* sul tatuaggio polinesiano. Tra questi si segnala il festival *Tatau i Tahiti tattoonesia*, un evento annuale che si svolge dal 2005 e riunisce a Papeete i migliori tatuatori della Polinesia, delle isole del Pacifico e del resto del mondo, richiamando numerosi visitatori.
https://www.france.fr/it/articolo/storia-e-tradizioni-polinesia-francese/#lo-sapevi-1

[103] Dagli anni 2000 il tatuaggio ha assunto una dimensione pubblica ed economica, con festival come *Tattoonesia* che continuano a richiamare tatuatori e migliaia di visitatori, suscitando però anche controversie per il coinvolgimento di società private e la conseguente commercializzazione della pratica. In questa direzione si collocano le critiche di Maco Tevane, ex ministro e presidente dell'Accademia tahitiana, che vedeva nel festival *Tattoonesia* una preoccupante deriva economica. In risposta al timore di una crescente banalizzazione del tatuaggio *mā'oh*i, il 3 novembre 2005 il Consiglio economico, sociale e culturale della Polinesia Francese ha approvato un progetto volto a proteggere l'artigianato tradizionale e a contrastare la contraffazione e l'uso improprio dei motivi *mā'ohi* a fini commerciali, mentre il ministro della Cultura, Tauhiti Nena, annunciava contemporaneamente l'elaborazione di un codice per la tutela del patrimonio culturale e naturale polinesiano, continuando tuttavia a riconoscere nel tatuaggio il suo ruolo di portatore di un messaggio universale di apertura, come sottolineato dallo stesso Nena durante l'edizione del festival *Tattoonesia* del 2006 (Saura, 2009: 359–360).

evidenziato, i primi tatuaggi si ricevevano in occasione dei riti di passaggio chiamati *amo'a*, ed erano il mezzo grazie al quale il corpo era reso più accessibile, meno intoccabile, meno *tapu* e chi lo riceveva poteva progressivamente integrarsi in società.
Nonostante queste preoccupazioni il tatuaggio rimane una pratica che esprime quotidianamente lo spirito di condivisione e di apertura verso l'Altro dei popoli polinesiani. I *tahu'a tātau* (maestri tatuatori) non esitano a tatuare i *popa'ā* bianchi con tatuaggi ritenuti "tradizionali", riconoscendo in questa scelta un apprezzamento della loro arte e un segno della vitalità della cultura *mā'ohi*.

4.2 Identità condivisa, percorsi individuali: il tatuaggio oggi a Tahiti

L'*Université de la Polynésie française* (di seguito UPF) è un moderno complesso di edifici bianchi adagiati sul fianco delle colline che dominano la baia di Punaauia, un comune dell'isola di Tahiti distante una decina di chilometri da Papeete. Dall'ampia terrazza del bar interno all'università, il paesaggio è dominato dalle varie tonalità di blu dell'Oceano Pacifico, offrendo una vista spettacolare interrotta solo dai picchi di origine vulcanica dell'isola di Moorea, separata da Tahiti da sole 11 miglia nautiche.
Dopo essermi presentato al professor Bruno Saura, titolare della cattedra di Civilità polinesiana e responsabile dell'equipe di ricerca delle società polinesiane antiche e contemporanee presso l'UPF, ho discusso con lui gli obiettivi della mia ricerca e le modalità per indirizzarla al meglio. Avendo a disposizione un tempo relativamente breve, abbiamo deciso di concentrare l'indagine all'interno dell'ambito universitario. Questo contesto ci è apparso uno spazio privilegiato di incontro e dialogo, ideale per osservare e analizzare le dinamiche legate al tatuaggio tradizionale tra le nuove generazioni.
Così, nei giorni successivi, la mia presenza all'università è diventata più visibile. A Tahiti il sole sorge presto e già alle sette del mattino gli spazi dell'UPF sono animati. Studenti e studentesse chiacchierano in piccoli gruppi, qualcuno suona un *'ukulele* seduto sui gradini, altri fanno colazione all'aperto, avvolti dal profumo del caffè e dalla brezza marina. L'atmosfera è vivace e tranquilla al tempo stesso, con momenti di socialità che si alternano a momenti di concentrazione. Frequentando quotidianamente il *campus*, il mio volto è diventato familiare agli studenti, e gli incontri hanno iniziato a ripetersi negli stessi luoghi, dalla terrazza del bar alle aree verdi, fino alla biblioteca.
Sin dai primi giorni ho percepito una crescente disponibilità a partecipare alle interviste, segno di un interesse genuino, accompagnato da una curiosità viva, suscitata dalla mia ricerca. Forse anche per la giovane età, non sono emersi atteggiamenti di diffidenza o di chiusura, e la propensione al dialogo si è rivelata immediata. Tra gli studenti e le studentesse, più della metà era tatuata. Tuttavia, questa distinzione non ha fatto emergere un contrasto netto di opinioni sul tatuaggio, poiché anche chi non è tatuato riconosce il significato culturale ed identitario della pratica.

> **Ricercatore**: Ok, allora… come ti chiami?
>
> **Hereiti**: Mi chiamo Hereiti.
>
> **Ricercatore**: Hai dei tatuaggi?
>
> **Hereiti**: No, non ancora, ma vorrei farne uno.
>
> **Ricercatore**: Perché?
>
> **Hereiti**: Perché penso che faccia parte della mia cultura e della mia identità.
> Quindi lo considero importante… anche se non so bene come spiegarlo.

Ataroa: Mi chiamo Ataroa, ho 18 anni. Mi stai chiedendo se ho dei tatuaggi? No, non ne ho.

Ricercatore: E pensi di farne in futuro?

Ataroa: Ci devo pensare. Non so se ne farò uno. Se lo farò, sarà per esprimere la mia identità e la mia cultura, come dicevano i miei amici. Ma… allo stesso tempo contrasta con la Bibbia.

Ricercatore: Capito. E tu?

Vaiana: Mi chiamo Vaiana, ho 18 anni. Non ho ancora tatuaggi perché penso di essere troppo giovane. È qualcosa che ti rimane per tutta la vita. So che fa parte della mia cultura, ed è proprio per questo che mi piacerebbe averne uno. Però bisogna rifletterci bene prima, perché non puoi tatuarti qualsiasi cosa sulla pelle: deve avere un significato. Bisogna comprenderne il senso. Non è solo una decorazione per il corpo.

Ricercatore: E cosa pensate delle persone che hanno tatuaggi rispetto a chi non li ha? Per voi è la stessa cosa oppure no?

Vaiana: Ognuno è libero di scegliere se tatuarsi oppure no. Nessuno dovrebbe sentirsi obbligato a farlo se non lo vuole.[104]

L'elemento che spicca maggiormente da queste conversazioni è il modo in cui il tatuaggio tradizionale viene immediatamente riconosciuto come un tratto culturale distintivo della società contemporanea a Tahiti. Ciò che mi ha colpito durante le interviste con studenti e studentesse, tatuati o meno, è stata la centralità spontanea del discorso identitario legato al tatuaggio, mentre, ad esempio, l'aspetto estetico emergeva raramente, se non sollecitato direttamente.
Al di là delle risposte più comuni, sono emerse anche esitazioni e ambivalenze. Alcuni studenti, pur riconoscendo il valore simbolico del tatuaggio, dichiarano di non sentirsi ancora pronti a farsene uno o non sanno quale motivo scegliere e dove collocarlo sul corpo. Queste incertezze, lungi dall'essere marginali, offrono spunti preziosi per comprendere la complessità dei processi identitari delle giovani generazioni tahitiane, sospese tra la valorizzazione della tradizione e la libertà di espressione individuale. La percezione che ho avuto è stata che, indipendentemente dal fatto che si privilegiasse l'aspetto estetico o si volesse esprimere un senso di appartenenza, la scelta di farsi un tatuaggio è sempre vissuta come seria e ponderata, una sensazione che mi ha accompagnato per tutta la durata della ricerca.
Se da una parte questo ha rappresentato sin dall'inizio una smentita alle idee preconcette che avevo sul tatuaggio e che mi avevano accompagnato dall'Italia, dall'altra, una certa uniformità nelle risposte mi ha costretto a rimettere in discussione il mio stesso posizionamento all'interno della ricerca. Infatti, le interviste realizzate presso l'UPF sono risultate tutte molto simili tra loro. L'università è un contesto strutturato e relativamente omogeneo, frequentato da soggetti che, per formazione e interessi, risultano già in parte affini ai concetti di identità e cultura.
All'inizio, questo ha facilitato la raccolta dei dati, ma ha limitato la mia capacità di cogliere la pluralità dei significati che il tatuaggio può assumere nei diversi contesti sociali. È stato quindi necessario ampliare il campo di osservazione al di là dei confini dell'università. Nei giorni successivi, mi sono adoperato per condurre le interviste in contesti sociali eterogenei, al fine di raccogliere prospettive più varie e diversificate.

[104] Intervista a Hereiti, Vaiana e Ataroa, 5 febbraio 2025, studenti universitari, *Université de la Polynésie Française*, Punaauia, Tahiti. Tutti i partecipanti hanno fornito il loro consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

La scelta dei luoghi non è stata casuale: volevo intercettare pratiche e discorsi che si sviluppano in ambiti differenti della vita quotidiana a Tahiti. Per osservare come il tatuaggio tradizionale venisse vissuto al di fuori dell'ambiente universitario, mi sono recato in uno spazio frequentato dai giovani, lontano dalle aule e dalla *routine* accademica. La spiaggia di *Ahonu*, famosa per il *surf*, offriva l'occasione ideale: uno spazio in cui sport, socialità e tempo libero si intrecciano in modi diversi rispetto al *campus*.
Le conversazioni con i giovani hanno confermato che, indipendentemente dall'ambiente sociale, il tatuaggio rimane un elemento centrale nella definizione dell'appartenenza culturale e del senso di sé. L'aspetto estetico passa spesso in secondo piano, mentre il valore simbolico e identitario rimane predominante, dimostrando quanto questa pratica resti centrale nella vita quotidiana delle nuove generazioni tahitiane.

> **Ricercatore**: Maxime, sei nato qui?
>
> **Maxime**: No, ma sono arrivato quando avevo 2 anni.
>
> **Ricercatore**: Quindi sei cresciuto qui. Sei un *popa'a*, come dite voi?
>
> **Maxime**: Sì, esatto. Sono *popa'a*.
>
> **Ricercatore**: Perché hai scelto un tatuaggio polinesiano tradizionale? Qual era la tua motivazione?
>
> **Maxime**: Perché, anche se non sono nato qui, ci sono cresciuto. Sono rimasto a Tahiti fino ai 17 anni, poi sono partito per studiare e, una volta tornato, ho sentito il bisogno di "marcare" sul mio corpo il legame con il *fenua*, con la terra che mi ha cresciuto. Il tatuaggio per me rappresenta questa appartenenza. È il mio modo di dire: "Anche se non sono nato qui, questo posto fa parte di me."
>
> **Ricercatore**: C'è un significato preciso nel tuo tatuaggio?
>
> **Maxime**: Molto. Mi sono fatto tatuare da un artista che non lavora più, ma che aveva rappresentato il tatuaggio polinesiano in festival internazionali, anche in Francia. Gli ho detto solo che volevo che segnasse il mio corpo con qualcosa che avesse senso per me. Non ho chiesto simboli specifici: è stato lui a disegnare direttamente su di me.
> E ora, nel tempo, alcune parti del tatuaggio mi ricordano momenti vissuti, altre rappresentano speranze per il futuro. C'è un significato profondo, anche se non conosco ancora tutti i dettagli. Ma sento che è giusto per me.
>
> **Ricercatore**: In Italia, invece, il tatuaggio è spesso solo estetico. Qui sembra essere molto più legato all'identità.
>
> **Maxime**: Sì. Alcuni parlano di appropriazione culturale, ma per me si tratta di appartenenza.
> Sono cresciuto qui, questa è la mia cultura di riferimento.
> Certo, l'estetica ha la sua importanza, ma ho scelto quel tatuatore proprio per ciò che rappresentava, per la connessione che sentivo. Non ho consultato un catalogo: ho avuto fiducia in lui, e basta.[105]

[105] Intervista a Maxime, 26 febbraio 2025, Spiaggia di Ahonu, Tahiti. Nato in Francia, ma cresciuto a Tahiti, tatuato. Il partecipante ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

L'elemento che emerge con maggior forza in questa intervista richiama la dinamica descritta da Saura (2009), secondo cui la costruzione dell'identità *mā'ohi* e la presa di coscienza della propria differenza culturale si sviluppano spesso a partire da un'esperienza di distanza. Come accennato in precedenza, lo studioso aveva osservato tale processo nei giovani che, durante gli anni universitari trascorsi a Parigi negli anni Sessanta, si confrontavano per la prima volta con l'allontanamento dalla propria terra. Oggi come allora, il viaggio e il ritorno diventano momenti privilegiati di riflessione sul legame con la cultura dell'isola e sul valore del tatuaggio tradizionale, che assume il ruolo di segno tangibile di appartenenza e di continuità con la tradizione.
Quest'intervista è stata particolarmente significativa perché mi ha permesso di osservare direttamente ciò che la letteratura aveva già messo in luce. Vederlo articolarsi nella storia del giovane intervistato ha reso quasi palpabile la profondità di questi legami culturali, consentendomi una comprensione più concreta del loro significato. Per quanto il discorso identitario legato al tatuaggio tradizionale possa apparire, in superficie, relativamente uniforme, dalle testimonianze emergono sottili differenze di percezione e interpretazione che rivelano la pluralità delle esperienze individuali e la complessità del rapporto tra simbolo corporeo e appartenenza culturale.
Anche nelle interviste condotte in quello che è rapidamente diventato il mio luogo privilegiato di osservazione, la palestra *Roberto Gym* situata nel comune di Fa'a'a, emergono conferme significative. Collocata al di fuori dei principali circuiti turistici, la palestra si è rivelata una fonte preziosa per la mia ricerca grazie alla sua clientela eterogenea, composta da tahitiani, francesi e *popa'a*, che mi ha permesso di raccogliere interpretazioni diversificate sul valore e sul significato del tatuaggio tradizionale. *Roberto Gym* si distingue per un'atmosfera accogliente e partecipativa. Una delle consuetudini più radicate è quella di salutare tutti i presenti al proprio arrivo, un gesto semplice ma efficace che favorisce rapidamente la conoscenza reciproca e contribuisce alla formazione di un autentico senso di comunità. Questa pratica si è rivelata particolarmente vantaggiosa per chi, come nel mio caso, disponeva di poco tempo per farsi conoscere.
In questo ambiente ho avuto l'opportunità di confrontarmi con una pluralità di punti di vista e di approcci al tatuaggio tradizionale, dialogando con persone di età e provenienze differenti e osservando come ciascuno interpreti e valorizzi in modo personale tale pratica. L'esperienza quotidiana condivisa nello spazio della palestra rende evidente la complessità dei legami tra simbolo corporeo e appartenenza culturale.

Ricercatore: Perché hai scelto di farti un tatuaggio?

Johan: Qui a Tahiti, quando ci si tatua, non è solo per estetica. Di solito lo si fa per segnare qualcosa nella propria vita.
Il mio tatuaggio, per esempio, rappresenta una freccia in avanti — per andare avanti nella vita, con la mia famiglia e tutto il resto. Questo è un grande *tiki*, rappresenta me stesso, mia moglie, mia figlia, e le mie origini.

Ricercatore: Ha anche una scritta, giusto?

Johan: Sì, una scritta. Ma soprattutto, in Polinesia, un tatuaggio ha sempre un significato.

Ricercatore: Quanti anni hai?

Johan: Ho 38 anni.
Non mi sono tatuato da giovanissimo. Ho aspettato di essere pronto
Per me era un rito di passaggio. Bisogna pensarci bene. È qualcosa che deve arrivare al momento giusto.
Non puoi tatuarti solo per un motivo estetico.

> Conosco un'amica che ha vissuto un periodo molto difficile. Quando ne è uscita, ha scelto di farsi una liana tatuata, per rappresentare la forza e la rinascita. C'è molto significato in ogni tatuaggio che si fa… almeno per la maggior parte delle persone qui.[106]

Dalla conversazione con Johan emergono con chiarezza alcuni elementi che, come già evidenziato nelle interviste precedenti, ricorrono costantemente nel discorso sul tatuaggio tradizionale a Tahiti. L'associazione tra tatuaggio e identità culturale è sempre presente e costituisce il fulcro attraverso cui i soggetti elaborano e raccontano la propria appartenenza. Allo stesso tempo, si riscontra un rifiuto esplicito di considerare il tatuaggio come una pratica meramente estetica, poiché il tatuaggio, pur nella sua dimensione visiva, è investito di significati simbolici che rimandano alla memoria, alla genealogia e alla continuità con la tradizione.
Molti tahitiani oggi associano il tatuaggio a un rito di passaggio individuale, a differenza di quanto avveniva in passato quando esso trovava una delle sue collocazioni all'interno dei riti *amo'a*, che ne regolavano tempi, modalità e significato collettivo. Questa trasformazione non rappresenta una semplice reinterpretazione della tradizione, ma una discontinuità rispetto ai riti *amo'a*, in cui il tatuaggio tradizionale conserva comunque la sua dimensione simbolica pur adattandosi a un orizzonte più personale. In questa prospettiva, il *tātau* diventa una pratica simbolica che permette la mediazione tra memoria e soggettività, un gesto che rinnova il legame con la cultura *mā'ohi* attraverso forme di espressione individuale.
Questo primo nucleo di interviste dimostra come il tatuaggio tradizionale contemporaneo sia una pratica fortemente incorporata nell'ideologia e nei sistemi sociali dell'isola (Kuwahara, 2005). A Tahiti, ancora oggi, il tatuaggio è riconosciuto come un simbolo di appartenenza culturale e identità collettiva, tanto da chi lo pratica e ne porta i segni sulla pelle, quanto da chi ne è privo.
Se l'aspetto culturale ed identitario emerge con chiarezza in tutte le interviste che ho realizzato sull'isola, ciò che non trova più riscontro, almeno per quanto ho avuto modo di constatare, è la dimensione della rivendicazione politica, che, come si era già evidenziato, negli anni Settanta era strettamente legata al movimento di riappropriazione culturale *mā'ohi*.
Su questo punto ho avuto modo di confrontarmi con la professoressa Marie Salaün, un'antropologa francese, che ho avuto il piacere di conoscere in circostanze del tutto fortuite, quando il locatario della mia abitazione a Tahiti me l'ha presentata, dando così avvio a una conversazione estremamente stimolante per la mia ricerca.
La professoressa Salaün è titolare della cattedra di antropologia sociale e culturale presso l'*Université Paris Cité*, dove è membro dell'URMIS (*Unité de Recherche Migrations et Société).* La sua ricerca si concentra sull'antropologia politica e sulla storia coloniale, con particolare attenzione alle società coloniali e postcoloniali del Pacifico insulare. Dal 2010 collabora con ricercatori dell'*Université de la Polynésie française*, sviluppando un programma di studi incentrato sulle forme di relazione allo Stato, sulle rivendicazioni indigene e sugli effetti del "lascito coloniale" nelle istituzioni, in particolare nei settori dell'istruzione e della giustizia penale, in contesti quali la Polinesia Francese, la Nuova Caledonia e le Hawaii.

> **Ricercatore**: Marie, da quanto tempo sei a Tahiti?
>
> **Marie**: Lavoro qui dal 2010, quindi da 15 anni. Prima ho lavorato in Nuova Caledonia e alle Hawaii.
>
> **Marie**: Un tempo il tatuaggio era sicuramente un gesto politico.

[106] Intervista a Johan, 28 febbraio 2025, Palestra Roberto Gym, Faa'a, Tahiti. Tahitiano, 38 anni, tatuato. Il partecipante ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

Quando qualcuno come Henri Hiro camminava in pareo, mangiava con le mani, parlava tahitiano, si faceva tatuare — tutto questo era una dichiarazione di identità, ma anche una forma di opposizione alla modernità occidentale.
Era un pacchetto completo. E nel pacchetto c'era anche una posizione politica.

Ricercatore: Come negli anni '70.

Marie: Esatto. All'epoca [anni Settanta], parlare tahitiano o scrivere in tahitiano era già un atto di controcultura.
Chi lo faceva erano spesso intellettuali, formati in Francia, che tornavano qui e affermavano un'identità diversa.
C'erano l'impegno politico, l'indipendentismo, l'antimperialismo, il rifiuto del nucleare… Tutte queste cose si intrecciavano.
Oggi invece tutto si è un po' disgiunto. Il tatuaggio è diventato più un atto estetico che politico.
Trovi persone tatuate sia tra gli indipendentisti che tra chi è completamente integrato nel sistema.

Ricercatore: Anch'io la vedo così. Ma hai chiesto esplicitamente alle persone del loro pensiero politico, o hai lasciato che emergesse da solo?

Marie: No, non ho posto domande dirette sulla politica. Ma nel modo in cui le persone parlano, emerge chiaramente che oggi il tatuaggio non è più un atto di rivendicazione politica.

Ricercatore: Anch'io ho parlato con molte persone. Ho fatto domande su religione e cultura, ma quando ho cercato di toccare il tema della politica, ho visto poco interesse.
Un ragazzo in palestra mi ha detto chiaramente: "Non è politico. È solo un fatto culturale."

Marie: Appunto. Oggi il tatuaggio non è più un simbolo di resistenza o indipendenza. Ma lo era, negli anni '70.[107]

Dall'incontro con la professoressa Salaün ho ricavato l'impressione di un punto di vista più istituzionale sul tatuaggio, formulato con notevole chiarezza e precisione. La sua prospettiva richiama quanto osservato da Aria (2009), che evidenzia come le interpretazioni accademiche e istituzionali delle pratiche culturali tendano a privilegiare alcuni aspetti formali o simbolici, talvolta discostandosi dalle percezioni e dai significati attribuiti dalle comunità stesse. Le osservazioni di Salaün, pur non coincidenti con alcune impressioni maturate durante le mie interviste, per esempio riguardo all'accento posto sull'estetica del tatuaggio contemporaneo, mi hanno offerto un importante spunto di riflessione.
Per quanto riguarda il tema della relazione tra tatuaggio contemporaneo e assenza di rivendicazioni politiche, le sue considerazioni confermano in parte ciò che ho potuto osservare sul campo. Molti interlocutori, anche quando invitati a esprimersi sulla dimensione politica, non sembrano attribuire al tatuaggio un valore di opposizione o di resistenza, ma piuttosto un significato culturale, personale o estetico. La mia base empirica non è tuttavia sufficientemente ampia da consentire conclusioni

[107] Intervista a Marie Salaün, docente di antropologia presso l'*Université Paris Cité* a Parigi, 25 febbraio 2025, Tahiti. L'intervistata ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

definitive, sebbene il confronto con la prospettiva di Salaün contribuisca a collocare le testimonianze raccolte all'interno di un quadro interpretativo più ampio.
Attualmente (febbraio 2025) l'Assemblea della Polinesia Francese *Te âpooraa ahi o te fenua Māòhi*, il parlamento monocamerale della Polinesia Francese, è controllata dal partito indipendentista *Tavini Huiraatira*, ma, nonostante il mio lavoro di ricerca si sia concentrato tra Papeete e il comune pro-indipendentista di *Faa'a*, l'aspetto politico è stato affrontato marginalmente dai miei interlocutori.
Come osservato da Aria, gli stessi Henri Hiro e Duro Raapoto, all'inizio degli anni Ottanta, si allontanarono progressivamente dalla scena politica (Aria, 2007), prendendo le distanze da un sistema percepito come corrotto e fortemente condizionato dagli interessi economici. Questa scelta fu motivata anche dalla volontà di proseguire il lavoro di recupero e valorizzazione della lingua *mā'ohi*, come nel caso di Raapoto, oppure, come avvenne per Hiro, dal desiderio di ritirarsi e immergersi pienamente nello stile di vita polinesiano. Entrambi riconoscevano l'importanza del recupero dei valori tradizionali, ritenuti indispensabili per poter immaginare, in futuro, un progetto di reale indipendenza.
Il rapporto tra politica e tatuaggio si è trasformato nel corso del tempo. Oggi la politica tahitiana è sempre più chiamata a svolgere un ruolo di tutela e promozione dell'identità culturale, riconoscendo pratiche come il tatuaggio e la danza tradizionali come elementi rappresentativi del patrimonio storico della Polinesia Francese, un patrimonio che assume un valore centrale anche in un contesto in cui il turismo costituisce una risorsa economica fondamentale.
Le interviste raccolte mostrano con chiarezza come il tatuaggio tradizionale venga percepito come un elemento essenziale nella valorizzazione della cultura e dell'identità *mā'ohi*. Le prospettive diventano tuttavia più complesse e articolate quando il tatuaggio viene considerato nella sua relazione con la dimensione religiosa, ambito nel quale emergono interpretazioni profondamente personali e non sempre convergenti.

4.3 L'eredità dei missionari

Percorrendo in automobile la strada costiera che circonda l'isola di Tahiti, si è subito immersi nei colori intensi dell'oceano e delle montagne ricoperte di vegetazione, mentre nell'aria si diffonde il delicato profumo del *Tiaré*, il fiore bianco simbolo dell'isola che adorna le acconciature delle ragazze. Ma ciò che colpisce altrettanto l'occhio di un europeo è la sorprendente presenza di numerose chiese, per la maggior parte edificate in bianco candido, i cui campanili si stagliano eleganti nel paesaggio tropicale. Queste chiese riflettono una fede profonda e fortemente radicata negli abitanti dell'isola, ma, al tempo stesso, ne esprimono la diversità religiosa.
Alle prime chiese protestanti, erette sugli antichi *marae*, si affiancarono successivamente le chiese cattoliche costruite durante la dominazione coloniale francese, e quelle fondate dai missionari della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, che nella Polinesia Francese trovarono una delle prime aree di missione al di fuori degli Stati Uniti a metà del XIX secolo[108]. Nel corso del tempo si sono aggiunte altre confessioni cristiane, tra cui gli Avventisti del Settimo Giorno e, in epoca più recente, i Testimoni di Geova.

[108] I primi missionari mormoni giunsero a Tahiti nel 1844, dando inizio alla Missione delle Isole della Società; l'attività cessò nel 1852 a causa di difficoltà logistiche e della scarsa adesione locale, per poi essere riorganizzata nel 1892 con l'arrivo di nuovi missionari dalla Samoa, gettando le basi per la futura Missione Tahitiana.
https://www.churchofjesuschrist.org/study/history/global-histories/french-polynesia/pf-chronology?lang=eng

La Cattedrale di *Notre-Dame de l'Immaculée Conception*, nota anche come Cattedrale di Papeete, è un emblema della storia religiosa e culturale della Polinesia Francese. Situata nel cuore di Papeete, questa è la chiesa cattolica più antica dell'isola, la sua costruzione iniziata nel 1856 fu completata nel 1875. Inaugurata ufficialmente il 23 dicembre 1875, la cattedrale è dedicata all'Immacolata Concezione e serve come sede dell'arcidiocesi di Papeete.
L'edificio presenta una facciata gialla con finestre ad arco e un campanile esagonale sormontato da una punta rossa, tipico dello stile coloniale francese del XIX secolo. All'interno le pareti bianche e luminose creano uno spazio sobrio e accogliente mentre l'atmosfera è arricchita da vetrate colorate che raccontano storie bibliche (fig.30, fig. 31, fig. 32).



Figura 31. Interni della *Cathédrale de Notre-Dame de l'Immaculée Conception,* foto di Andrea Scaglietti.



Figura 30. Interni della *Cathédrale de Notre-Dame de l'Immaculée Conception,* foto di Andrea Scaglietti.



Figura 32. Papeete *Cathédrale de Notre-Dame de l'Immaculée Conception*, foto di Andrea Scaglietti.

Christophe Barlier, meglio conosciuto a Tahiti come "*Père Christophe*", mi riceve nel suo ufficio accanto alla Cattedrale di Papeete. Nato a Colmar, in Alsazia, ha intrapreso un percorso di vita che lo ha reso una figura emblematica della società tahitiana contemporanea. La sua carriera iniziò nella Marina Nazionale francese, dove prestò servizio come timoniere solcando le acque del Pacifico. Successivamente si dedicò agli studi teologici, prima al seminario di Vienne e poi a quello di Nancy, dipendente dall'arcidiocesi di Strasburgo. Il suo cammino lo riportò infine a Tahiti, dove completò la formazione teologica al *Grande Séminaire Raanuu te Varua*, venendo ordinato sacerdote nel 1993 nella chiesa di *Maria no te Hau* a Papeete. Da oltre venticinque anni residente a Tahiti, ha assunto un ruolo di rilievo nella comunità locale, ricoprendo la carica di vicario della Cattedrale di Papeete e promuovendo iniziative significative come il centro di accoglienza per senzatetto "*Accueil Te Vai-ete*". È inoltre presidente del consiglio d'amministrazione della *Mission Catholique de Tahiti et Dépendances (*C.A.M.I.C.A.), che gestisce il patrimonio della chiesa cattolica di Papeete.
Quando mi sono seduto di fronte a *Père Christophe*, con i suoi capelli lunghi e l'aria di chi ha conosciuto il mare e il viaggio, la sua figura ha immediatamente richiamato alla mente i *beachcomber* dell'Ottocento. Tuttavia, a differenza dell'immagine storica di marinai disillusi in fuga dalla società europea, egli rappresenta una presenza pienamente integrata nella comunità tahitiana. La sua vita lontano dalla Francia costituisce un esempio significativo di integrazione e scambio culturale, in cui esperienza personale e professionalità si intrecciano con le tradizioni locali, dando forma a un legame attivo e partecipato tra individuo e società.

Padre Christophe: Il tatuaggio era legato alla gerarchia sociale, ma bisogna ricordare che non si trattava di una società laica: il religioso e il politico erano uniti. Quindi i tatuaggi avevano anche un significato religioso.

Ricercatore: Come con gli *'arioi*, giusto?

Padre Christophe: Sì, con gli *'arioi* qui a Tahiti, ma anche nelle Marchesi. C'era una forte connotazione spirituale. L'opposizione della Chiesa Cattolica, come sempre nell'opera di evangelizzazione, mirava a rompere il legame con la religione antica.

Ricercatore: Come in Europa…

Padre Christophe: Esatto. In molte isole, le chiese sono state costruite proprio sopra i *marae* (i luoghi di culto tradizionali), per impedire alla gente di onorare le divinità antiche. L'idea era: ora che c'è la chiesa sopra, non si può più tornare indietro.
Anche l'interdizione del tatuaggio, specialmente nelle Marchesi, era più legata al suo significato religioso che a una questione di "non toccare il corpo". Perché, come dico sempre, Dio stesso è tatuato. Nella Bibbia, c'è scritto: "Ho scritto il tuo nome nel palmo della mia mano." Ecco, Dio è tatuato!
Quindi, secondo me, l'opposizione dei missionari cattolici al tatuaggio era motivata soprattutto dal suo legame con la religione tradizionale. Poi col tempo sono nate altre giustificazioni, come il rispetto del corpo, ma la vera motivazione iniziale era quella.

Ricercatore: Sono stato alla tua messa e ho visto molte persone tatuate. Qual è oggi la posizione della chiesa?

Padre Christophe: Per quanto mi riguarda, finché non mi chiedono di tatuarmi io, non ho problemi. Personalmente non lo farei: l'idea di farmi del male non mi attrae.
Ma oggi non c'è più opposizione. I giovani che si tatuano lo fanno soprattutto per cercare un'identità culturale.
Gli anziani, invece, non sono contrari ai tatuaggi in sé, ma si rammaricano quando i giovani si tatuano cose senza significato.
Soprattutto nelle Marchesi, molti anziani soffrono nel vedere la tradizione svuotata del suo valore.
Paradossalmente, è stato proprio un vescovo, monsignor Leclerc, arrivato intorno al 1975, a rilanciare l'interesse per il tatuaggio marchesano.

Ricercatore: E le altre chiese, come si pongono? I protestanti, ad esempio?

Padre Christophe: Credo che oggi abbiano un atteggiamento simile al nostro. Non c'è una forte presa di posizione. I mormoni, invece, sono più rigidi.

Ricercatore: Ho parlato con un uomo sulla cinquantina che non è tatuato. Mi ha detto che è stato educato così: né il padre né la madre erano tatuati.

Padre Christophe: È vero. Ma va anche detto che non tutte le isole avevano la stessa tradizione tatuatoria.
Non parlo solo dell'arrivo dei missionari o degli europei: anche all'interno della Polinesia, ci sono differenze. Ad esempio, le Marchesi e alcune isole dei Tuamotu hanno conservato una forte tradizione del tatuaggio. Ma altre, come Napuka, non ne hanno quasi nessuna traccia.
Ricercatore: E i francesi metropolitani che vivono qui? O i turisti? Che significato ha per loro farsi tatuare in stile tradizionale?

Padre Christophe: Dicono di amare questo paese, di avere un legame con questa terra. Ma spesso non si fanno tatuare veri tatuaggi tradizionali. Preferiscono soggetti figurativi come mante, tartarughe, gechi o centopiedi, con motivi tradizionali all'interno.
Ma il tatuaggio polinesiano autentico non era figurativo.
Conosco qualcuno che si è fatto tatuare un centopiedi perché ne ha una grande paura — un gesto quasi esorcistico. Altri lo fanno per sentirsi parte di questa terra, per essere riconosciuti dalla popolazione locale.

Ricercatore: È come se costruissero una nuova identità…

Padre Christophe: Esatto. E poi ci sono quelli che si fanno tatuare poco prima di partire, dopo aver vissuto qui per 3 o 4 anni. È un modo per portare con sé un legame visibile e indelebile con Tahiti.

Ricercatore: Una domanda: quante persone abitano a Tahiti? 150, 180, 200 mila?

Padre Christophe: No, in tutta la Polinesia siamo 300.000. La caledonia ad esempio ha più abitanti. Nel 2022 eravamo 212521 abitanti.

Ricercatore: Quanti saranno i Cristiani secondo lei?

> **Padre Christophe**: Qui? Forse il 90%. Non parlo di praticanti, parlo di gente che si definisce religiosa. Quindi direi 40% protestanti, 40% cattolici e il resto Mormoni. Tahiti è la prima missione extra-americana dei mormoni.
> I cattolici sono arrivati qui nel 1834, i mormoni circa 10 anni dopo nel 1844. Per questo motivo abbiamo una comunità di mormoni abbastanza forte qui. Dopo rimane un 5-6% di avventisti e un pochino di testimoni di Geova.[109]

A Tahiti per comprendere la religiosità degli abitanti non è necessario consultare le più recenti statistiche disponibili[110], che comunque confermano i numeri forniti da *Père Christophe*, ma è sufficiente osservare la partecipazione numerosa dei fedeli alle celebrazioni liturgiche.
Sebbene il cristianesimo abbia storicamente vietato la pratica del tatuaggio tradizionale, quest'ultimo ha beneficiato della nuova relazione instauratasi tra identità culturale e fede cristiana nel contesto del rinascimento *mā'ohi*.
Dopo le iniziali prese di posizione che all'inizio degli anni Ottanta portarono a condannare anche duramente il "ritorno alle antiche pratiche pagane", con il progressivo diffondersi ed istituzionalizzarsi del tatuaggio, l'atteggiamento di ostilità della maggior parte delle confessioni religiose presenti in queste isole è progressivamente diminuito. Questo anche perché il tatuaggio tradizionale, nella sua forma contemporanea, è visto come mancante di quegli elementi originari che, al tempo, portarono i missionari a vietarne la pratica. (Aria, 2007).
Tuttavia, questa apertura non è stata uniforme tra tutte le confessioni. In particolare, nel mormonismo e tra i *Testimoni di Geova* si osserva una maggiore rigidità dottrinale nei confronti del tatuaggio, come aveva già sottolineato il professor Saura durante la conversazione preliminare e come ho potuto constatare personalmente in alcuni brevi scambi informali[111] avvenuti all'esterno di una delle numerose sale riunioni della *Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni*.
Al contrario, in ambito cattolico e protestante, si è potuto constatare un progressivo mutamento delle percezioni nei confronti del tatuaggio. Questo cambiamento è stato favorito da quelle figure di *passeurs*, come Henri Hiro e Turo Raapoto, capaci di favorire la riconciliazione tra i valori cristiani e la cultura tradizionale (Aria, 2008). Questi mediatori culturali sono stati capaci di tradurre e rinegoziare i valori religiosi tradizionali all'interno dei nuovi contesti culturali. In particolare, la Chiesa Protestante ha avviato a partire dagli anni Ottanta un significativo processo di rielaborazione teologica e culturale, grazie soprattutto all'opera di Turo Raapoto (Saura, 2009: 185-189), che ha

[109] Intervista a Padre Christophe, 24 febbraio 2025, Vicario della cattedrale di Papeete, cattolico, francese, ex timoniere della Marina militare francese, residente a Tahiti da 25 anni. Il partecipante ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.
[110] A titolo esemplificativo, si riportano alcuni dati relativi alle tre principali confessioni cristiane presenti in Polinesia Francese:
Chiesa Maohi Protestante: conta 96 congregazioni che riuniscono circa 130.000 fedeli. Fonte: https://web.archive.org/web/20130828213957/http://www.oikoumene.org/en/member-churches/maohi-protestant-church
Chiesa Cattolica: sull'isola di Tahiti e Moorea è organizzata in 35 chiese. Fonte: https://www.catholic.pf/index.htm
Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni (Mormoni): oggi raccoglie circa 30.000 membri distribuiti in quasi 100 congregazioni sull'insieme delle isole della Polinesia Francese. Fonte: https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/how-new-temples-announced-in-the-pacific-show-the-lord-remembers-the-islands-of-the-sea
[111] L'unico contatto che ho avuto con rappresentanti della Chiesa Mormone è avvenuto all'esterno del tempio di Punaauia. In tale circostanza un membro incaricato dell'accoglienza dei visitatori mi ha confermato l'interdizione alla pratica del tatuaggio per i fedeli. Contestualmente mi è stato consigliato di rivolgermi per eventuali approfondimenti all'ufficio di rappresentanza della Chiesa a Tahiti. È opportuno sottolineare che, complice anche il poco tempo a disposizione, non ho avuto la possibilità di fissare un appuntamento.

contribuito a ridefinire il rapporto tra tradizione culturale e pratiche religiose. Nel suo lavoro Raapoto si rifà a un passato precedente alla gerarchizzazione polito-sacerdotale degli *ari'i*, ponendo le basi per una teologia che presenta evidenti analogie con il cristianesimo, a cominciare dalla funzione del *marae* come luogo di incontro e mediazione tra la terra (*fenua*) e il dio creatore del mondo (*Ta'aroa*). L'intervento di Raapoto ha contribuito a ridefinire la posizione della Chiesa Protestante a Tahiti, rendendola punto di contatto tra eredità culturale e orizzonte cristiano. Questo le ha consentito di assumere un ruolo centrale nel consolidamento dell'identità *mā'ohi* in chiave contemporanea, contribuendo al tempo stesso a contrastare le dinamiche di assimilazione culturale promosse dallo stato francese. Dal 2004 la comunità ha adottato ufficialmente il nome di "Chiesa Protestante *Mā'ohi*", a testimonianza della volontà di distinguersi dalle denominazioni storicamente legate alle strutture missionarie europee del passato.
La valorizzazione degli elementi culturali *mā'ohi* all'interno del messaggio cristiano ha permesso a ciascun credente, anche a coloro che muovevano da posizioni inizialmente più rigide, di costruire un proprio senso di identità *mā'ohi*, evidenziando l'interazione complessa tra tradizione, spiritualità ed esperienza personale.
Questa dimensione di negoziazione individuale tra fede e identità culturale è emersa con chiarezza anche nel corso delle mie interviste. Tra le persone incontrate durante la ricerca, una coppia conosciuta in palestra ha espresso con particolare lucidità questo intreccio tra appartenenza religiosa e senso di identità *mā'ohi*. Nel loro racconto, l'essere cristiani non si poneva in opposizione all'eredità culturale *mā'ohi*, ma al contrario trovava in essa un terreno di continuità e di completamento.

Ricercatore: Cosa pensi dei tatuaggi tradizionali? Sei tatuato?

Teava: No.

Ricercatore: Come mai?

Teava: I tatuaggi sono la nostra prima lingua, il nostro primo modo di esprimere. Sono la scrittura dei polinesiani. È attraverso i tatuaggi che i polinesiani comunicavano, lasciavano segni per trasmettere le tradizioni, per indicare l'appartenenza a una tribù o a una gerarchia. Per me questo è il vero significato del tatuaggio polinesiano.

Ricercatore: E tu cosa ne pensi?

Vahire: Mi chiamo Vahire, ho 48 anni. Per me il tatuaggio è parte integrante della nostra cultura, anche perché mio padre è delle Isole Marchesi.

Ricercatore: Ah, tuo padre è marchesano?

Vahire: Sì, e quando sono nata lui aveva già molti tatuaggi. Per me è sempre stato importante. Però mia madre vietava i tatuaggi alle ragazze.

Ricercatore: Perché?

Vahire: Per lei il corpo è un dono di Dio, da rispettare. Non era per motivi religiosi in senso stretto — non era mormone — ma veniva da una famiglia molto numerosa, erano in trenta, quindi per loro il corpo andava protetto, non decorato.

Ricercatore: Capito.

Vahire: Però io, a 16 anni, ho fatto il mio tatuaggio: una croce marchesana. Sono cattolica, e per me è importante che la gente veda che porto un simbolo della mia

fede e della mia cultura. L'artista era anche lui marchesano, come mio padre. È l'unico tatuaggio che ho.

Ricercatore: E tu, Teava, perché non hai un tatuaggio? Per religione o altro?

Teava: Più che altro per educazione. Mia madre ci ha cresciuti con l'idea che il corpo non è una bozza da disegnare. Sono cresciuto con questa mentalità.

Ricercatore: Già, perché nelle generazioni precedenti — anni '40, '50 — i tatuaggi non erano ben visti. Hanno cominciato a tornare in auge solo negli anni '70 e '80.

Teava: Sì, è proprio una questione di educazione.[112]

Sebbene il tatuaggio tradizionale sia riconosciuto come un elemento significativo dell'identità *mā'ohi*, alcuni non lo praticano a causa dell'educazione ricevuta in famiglia. Si tratta di una rappresentazione negativa che non riguarda solo il contesto polinesiano, ma riflette una più ampia tradizione di matrice europea e cristiana, che storicamente stigmatizza il tatuaggio.
Altri, invece, riescono a manifestare il proprio percorso spirituale all'interno della dottrina cristiana con la tradizione culturale, attribuendo al tatuaggio un valore simbolico pienamente compatibile con il messaggio cristiano. Il tatuaggio raffigurante la "croce marchesana" (fig. 33), è un motivo tradizionale, che simboleggia un cambiamento avvenuto nella vita di un individuo, spesso associato al raggiungimento della maturità[113], ma la croce è anche uno dei simboli centrali della fede cristiana. La scelta di tatuarsi la croce marchesana può dunque essere interpretata come il tentativo di rendere visibili, attraverso il corpo, quelli che l'individuo percepisce come i propri valori culturali e spirituali distintivi, configurandosi come un punto di contatto e di mediazione tra identità culturale e appartenenza religiosa.
Il rapporto tra fede e identità *mā'ohi* non segue un orientamento dettato unicamente dai codici prescrittivi delle diverse confessioni religiose presenti sull'isola, ma si sviluppa secondo percorsi individuali profondamente eterogenei, in cui le sensibilità personali giocano un ruolo decisivo nell'attribuzione di senso e nella costruzione dell'esperienza religiosa. Protestanti, cattolici e mormoni rappresentano tre modalità distinte di vivere la fede cristiana, ma a Tahiti queste diverse confessioni condividono l'identità *mā'ohi*, che rimane un elemento centrale nella vita di ciascun abitante dell'isola.

[112] Intervista a Vahire 48 anni, tatuata e Teava 49 anni, non tatuato, coppia tahitiana, cattolici praticanti, 20 febbraio 2025, presso palestra Roberto Gym, Tahiti. I partecipanti hanno fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.
[113] La "croce marchesana", chiamata *peka ènana* in lingua marchesana, è un antico simbolo polinesiano che esprime la condizione umana, l'anima e il legame sacro con gli antenati. La figura, costituita da quattro bracci attorcigliati che evocano i quattro arti dell'uomo, è priva di testa: nella concezione marchesana, infatti, le emozioni e la forza vitale non risiedono nel cervello, ma nelle viscere, sede dei sentimenti più profondi. Il simbolo può rappresentare l'essere umano, l'anima, o il granchio, creatura sacra che muta periodicamente il proprio guscio e rappresenta trasformazione e rigenerazione. La *peka ènana*, unendo anima, corpo e sentimenti in un'unica immagine, è dunque un emblema di connessione tra i vivi e i morti, un segno di protezione da parte degli antenati. (Huukena, 2011: 6-7).



Figura 33. Esempio di tatuaggio *peka ènana* (croce marchesana)
(Tratto da: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015, p. 153).

Un'ulteriore complessità nel rapporto tra fede cristiana e identità *mā'ohi* emerge dall'incontro con un tatuatore, Tuatini, anch'egli frequentatore della palestra *Roberto's Gym* e appartenente alla *Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni* (mormone). Ho avuto modo di intervistarlo sia in palestra sia nel suo studio a Fa'a'ā. Tuatini pratica il tatuaggio da circa trent'anni, venti dei quali come professionista, e la sua esperienza offre uno sguardo privilegiato sulle trasformazioni del tatuaggio tradizionale nella società contemporanea, nonché sul rapporto tra identità culturale, pratica artistica e trasmissione simbolica.
A differenza dei percorsi osservati nelle interviste precedenti, dove la relazione tra fede e tatuaggio era mediata dall'educazione familiare o dalla tradizione culturale, qui emerge un elemento di maggiore autonomia personale e di negoziazione tra codici religiosi e identità culturale.

Ricercatore: E la religione? Sei religioso? Vai in chiesa?

Tuatini: Sono mormone.

Ricercatore: Davvero?

Tuatini: Sì, anche se non vado più in chiesa.

Ricercatore: Come concili la tua fede con i tatuaggi?

Tuatini: La religione mormone non vieta nulla in modo rigido. Ogni persona ha il proprio libero arbitrio. Ci sono dei principi, e sei tu a decidere se seguirli o meno. Non c'è imposizione.

Ricercatore: Ieri ho parlato con un ragazzo della chiesa mormone, il signor Manu. Mi ha detto che i tatuaggi non sono ammessi. Tu sei tatuato?

Tuatini: Sì, ho dei tatuaggi.

Ricercatore: E vai comunque in chiesa?

Tuatini: Certo. I tatuaggi esistevano prima dell'arrivo della religione mormone.

Ricercatore: Sì, ma all'inizio, con i missionari, chi voleva convertirsi doveva coprire i tatuaggi in chiesa…

Tuatini: Sì, è vero. La religione ha in parte cambiato la cultura polinesiana. I missionari non capivano i tatuaggi, era qualcosa di nuovo per loro.[114]

L'intervista dimostra come, anche all'interno di una confessione tradizionalmente percepita come dottrinalmente rigida, le convinzioni personali possano giocare un ruolo fondamentale nella negoziazione tra fede e identità culturale. Tuatini riconosce l'influenza storica dei missionari sull'atteggiamento verso il tatuaggio, ma sottolinea come oggi sia possibile conciliare la pratica con la propria appartenenza religiosa, rivelando un percorso personale che integra consapevolmente tradizione culturale e valori spirituali.

Come osservato in precedenza, sin dai primi contatti i missionari consideravano il tatuaggio contrario ai precetti cristiani, ma lo tolleravano giocoforza, in attesa che la loro influenza potesse affermarsi pienamente, cosa avvenuta puntualmente come testimoniato dall'emanazione dei Codici di legge.

In questo caso ciò che risulta particolarmente interessante non è la conoscenza storica più o meno corretta di come l'evangelizzazione ha avuto luogo sull'isola, ma il modo in cui il passato viene reinterpretato dai singoli individui per trovare un punto di mediazione tra sé stessi, la propria religione e la propria identità culturale.

Il caso del tatuatore mormone evidenzia come la cristianità, anche nelle sue forme percepite come più prescrittive, possa diventare terreno di negoziazione personale, permettendo di vivere e reinterpretare l'identità *mā'ohi* attraverso il corpo e i simboli tradizionali, confermando la complessità e l'eterogeneità dei percorsi individuali osservati a Tahiti.

Per un cristiano osservante cresciuto in un ambiente profondamente influenzato dal contesto religioso, l'accettazione del percorso di riappropriazione culturale implica un complesso processo di riconciliazione tra tradizione cristiana e antiche pratiche *mā'ohi*. La tensione interiore generata da questo confronto può condurre all'esigenza di una mediazione simbolica tra i due poli.

Nel caso in cui il tatuaggio divenga inaccessibile, perché percepito come incompatibile con l'io religioso interiorizzato, gli individui possono cercare equivalenti simbolici attraverso cui esprimere la propria identità culturale. Un esempio significativo emerge dall'intervista con Marco, uno dei responsabili della palestra *Roberto Gym*. L'incontro, avvenuto alla fine della messa del sabato presso la Cattedrale di Papeete, ha offerto l'occasione per una riflessione informale e approfondita sul ruolo della lingua *mā'ohi* come strumento di affermazione identitaria.

Ricercatore: Marco, cosa ne pensi del tatuaggio? E perché non ne hai?

Marco: Per me il tatuaggio è qualcosa di molto profondo. Appartiene ai nostri antenati.
Noi siamo arrivati dopo, ma con un'educazione religiosa.
Il mio vero tatuaggio non è visibile: è dentro di me. È la mia lingua madre.
Quella è la mia vera identità. Il tatuaggio esterno oggi è diventato un'espressione per dire "io esisto", "faccio parte di questa comunità".

[114] Intervista a Tuatini, tatuatore professionista, tahitiano, mormone, circa 50 anni, 19 febbraio 2025, presso Palestra Roberto Gym, Tahiti. Il partecipante ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

> Ma per me, essere polinesiano vuol dire parlare la lingua. Se accettiamo la lingua, accettiamo tutto il resto.[115]

Marco ha espresso con chiarezza come, in assenza della pratica del tatuaggio, la lingua madre possa diventare un vero e proprio "tatuaggio interiore", simbolo della continuità culturale e del legame con gli antenati. Questa centralità della lingua nel processo di costruzione e affermazione dell'identità *mā'ohi* richiama le riflessioni di figure chiave come Hiro e Raapoto, i quali, nel loro lavoro di ricostruzione identitaria, avevano utilizzato proprio la lingua come strumento privilegiato per recuperare e diffondere la cultura *mā'ohi*, ponendo le basi per la rielaborazione contemporanea dell'identità culturale e spirituale.
Il percorso che consente la coesistenza dell'esperienza religiosa e dell'appartenenza culturale è unico per ogni individuo, poiché ciascuno vive e media questi aspetti in maniera personale e irripetibile. Le interviste, sebbene rappresentative di un campione limitato della popolazione dell'isola, mostrano come ognuno, attraverso una propria strategia, raggiunga un punto in cui fede e identità trovano un equilibrio. Ne emerge una pluralità di voci che testimoniano differenti modalità di negoziazione tra le pratiche corporee e l'appartenenza religiosa.
C'è chi, pur aderendo alla confessione protestante che non vieta più espressamente il tatuaggio, sceglie di non tatuarsi in virtù dell'educazione ricevuta; chi, cattolico, trova nel tatuaggio un mezzo per esprimere contemporaneamente identità e fede; chi, mormone, giustifica il tatuaggio richiamandosi a un momento storico in cui la pratica conviveva con i primi missionari; e chi, scegliendo di non ricorrere al tatuaggio, trasferisce analoghe valenze simboliche in altri ambiti espressivi, come quello linguistico.
Non è mia intenzione valutare la correttezza o la legittimità di tali scelte, ma piuttosto evidenziare come esse risultino funzionali per chi le adotta, permettendo di raggiungere un equilibrio tra fede, identità e pratiche corporee.
In altri termini, queste strategie permettono un processo di elaborazione di senso mediante il quale la pratica del tatuaggio tradizionale viene riformulata in termini compatibili con la propria identità religiosa, risultando, così, non solo accettabile, ma talvolta funzionale alla sua espressione.
Che i presupposti teologici o storici alla base di questi ragionamenti, risultino più o meno fondati non compromette l'esito osservabile a livello etnografico, ovvero la capacità, nella società tahitiana contemporanea, di far coesistere identità *mā'ohi* ed identità religiosa come dimensioni non conflittuali, ma integrabili nelle traiettorie individuali di senso. La fase di aperta ostilità tra ideologia evangelizzatrice e identità polinesiana è ormai sepolta, nella fase odierna la ricomposizione creativa e soggettiva della tensione tra fede cristiana e tatuaggio risulta praticabile, seppure a volte problematica.

4.4 Oltre la superficie: il *tātau* tra estetica e consapevolezza

Ubicata sulla collina che si erge alle spalle di *Fa'a'ā*, la palestra *Roberto Gym* si presenta come un ampio edificio bianco al cui interno trovano posto una quantità di attrezzi ginnici.
La palestra non è frequentata da turisti, ma quasi esclusivamente da residenti locali, per questo la mia presenza non passava certo inosservata. Tuttavia, il volto di questo *poopa'a*, non tatuato e per giunta neppure francese, dopo un paio di settimane ha cominciato a diventare più familiare agli altri iscritti

[115] Intervista a Marco, direttore della palestra Roberto Gym, nato a Tahiti, circa sessant'anni, cattolico praticante, non tatuato, 28 febbraio 2025, Cattedrale di Papeete, Tahiti. Il partecipante ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

e questo, unito alla proverbiale ospitalità tahitiana, ha contribuito ben presto a farmi sentire accettato dal gruppo.
Uno degli aspetti che, sin da subito, avevano catturato la mia attenzione era la diffusione, tra i francesi metropolitani, di tatuaggi che, almeno per come li percepivo io, sembravano appartenere alla tradizione polinesiana. Molti di questi tatuaggi, esibiti con orgoglio su gambe, braccia e schiena, riprendevano motivi che avevo già osservato nei libri contenenti le illustrazioni di Sydney Parkinson. Ho iniziato così ad interrogarmi su che cosa potesse significare, per i tahitiani, vedere i propri simboli culturali riemergere su corpi stranieri, e in che modo interpretassero questa forma di riappropriazione da parte di chi non condivide la loro eredità *mā'ohi*. Quando, durante la nostra conversazione, ho posto la questione a Teava il suo atteggiamento si è fatto più serio e riflessivo, come se la domanda toccasse un punto particolarmente sensibile.

> **Ricercatore**: Cosa pensate degli stranieri che vengono qui per farsi tatuare?
>
> **Teava**: Va bene, se raccontano la loro storia nel tatuaggio. Se rappresenta la loro vita, la loro genealogia, allora sì. Ma se prendono la storia di qualcun altro e la mettono sul proprio corpo… per me non ha valore. Il tatuaggio è un linguaggio, non una decorazione.
> Quando ho visto dei turisti europei tatuati, ho chiesto loro il significato del tatuaggio. Alcuni non avevano nessuna risposta. E allora mi chiedo: perché farlo? Solo perché va di moda?
> Il tatuaggio non è una pittura qualsiasi. È cultura. È *mā'ohi*.
>
> **Ricercatore**: Hai mai visto europei che cercano di tatuarsi con simboli corretti?
>
> **Teava**: Sì, ma spesso lo fanno per motivi estetici. Il vero tatuaggio tradizionale sta scomparendo, sostituito dall'estetica. Ma ci sono anche persone che prendono il tempo per riflettere, fanno domande, cercano un significato profondo. E quelli sono i tatuaggi che rispetto.

Ciò che emerge con particolare forza dalle parole di Teava, che è bene ricordare non è tatuato, è il riconoscimento del tatuaggio tradizionale come elemento centrale dell'identità culturale, della memoria collettiva e del senso di appartenenza alla sua comunità. Allo stesso tempo manifesta una forma di accettazione critica e condizionata verso l'adozione di simboli tradizionali da parte di stranieri, ritenendola accettabile solo quando chi li pratica dimostra consapevolezza, interesse e rispetto, prendendosi il tempo necessario per comprenderne il significato profondo. In questo modo il tatuaggio tradizionale inizia a delinearsi non come un semplice ornamento estetico, ma come un linguaggio culturale e strumento di mediazione tra tradizione e nuovi contesti sociali.
Questa percezione ha trovato un'ulteriore conferma durante il secondo incontro che ho avuto con Tuatini presso il suo studio di tatuaggi a Fa'a'ā.

> **Ricercatore**: Ti faccio una domanda sui turisti. Quando un francese o uno straniero arriva qui e si fa un tatuaggio, lo fa solo per estetica o c'è anche un interesse per il significato?
>
> **Tuatini**: Una ventina di anni fa, i turisti venivano, vedevano una razza o una tartaruga e se la tatuavano, senza chiedersi cosa significasse. Ma negli ultimi 5 anni le cose sono cambiate.

Ricercatore: È cambiata la mentalità?

Tuatini: Sì. Ora prendono il tempo per informarsi. Arrivano con un'idea già precisa, sanno cosa vogliono rappresentare.
E noi siamo qui per aiutarli a definire e completare quell'idea.

Ricercatore: Quindi c'è stata un'evoluzione anche nei turisti: non sono più solo spettatori superficiali.

Tuatini: Esatto. Penso che molto dipenda da Internet e dai social media. Ora le persone hanno accesso alle storie, ai significati.
Arrivano già informate, e vogliono qualcosa che parli davvero della loro esperienza o della loro connessione con la Polinesia.[116]

Come per Teava, anche per Tuatini non sussiste alcun problema a tatuare uno straniero con motivi ritenuti tradizionali, soprattutto alla luce della maggiore consapevolezza che oggi i turisti dimostrano nei confronti di questa pratica. Tuatini sottolinea infatti che, grazie alla diffusione di informazioni attraverso *internet* e i *social media*, il turista medio non si limita più a una semplice richiesta di riproduzione estetica dei simboli *mā'ohi*, ma arriva, nella maggioranza dei casi, con una comprensione preliminare e una reale intenzione di rispettarne il significato culturale, trasformando così il momento del tatuaggio in uno spazio di incontro consapevole tra tradizione e nuove esperienze.
I tatuaggi tradizionali sul corpo di un *popa'a* suscitano reazioni discordanti all'interno della comunità locale. Da un lato si riconosce in essi il tentativo di condivisione e di apprezzamento delle tradizioni dell'isola, dall'altro rischiano di essere interpretati come un atto di appropriazione culturale, soprattutto se slegati dal contesto simbolico del significato originario.
Se a prevalere è il discorso puramente estetico, quel gesto può essere percepito come una forma di banalizzazione non solo del tatuaggio in sé, ma dell'intero discorso identitario *mā'ohi*.
Tuttavia se le motivazioni che conducono lo straniero ad adottare il tatuaggio tradizionale, collimano o si avvicinano a quelle proprie della cultura tahitiana, le posizioni tendono ad ammorbidirsi, non si parla più di appropriazione, ma di dialogo interculturale.
Ma perché questa forma dialogica si attivi è fondamentale che chi si approccia al tatuaggio tradizionale dimostri alla comunità di averne compreso il significato più profondo. In questo cammino di avvicinamento si deve essere accompagnati dal giusto tatuatore, una scelta che non può essere casuale. Il tatuaggio non comincia nel momento in cui l'ago incide la pelle, ma in un momento che precede quel gesto, quando si attiva la relazione tra chi tatua e chi si fa tatuare. È in questo spazio preliminare di dialogo e ascolto che il segno prende forma, non solo come immagine, ma come espressione condivisa di intenzioni, memorie e appartenenze.
Marco, nelle sue osservazioni, conferma come ogni aspetto del tatuaggio tradizionale contribuisca a costruire un'esperienza carica di significato sociale e culturale.

Ricercatore: Interessante. E che ne pensi del rapporto tra tatuatore e tatuato?

Marco: È un punto fondamentale.
Il tatuaggio non è solo un disegno. È energia.
Tutto dipende da chi te lo fa. Se il tatuatore ha un'energia negativa, quella negatività entra anche nel tatuaggio.

[116] Intervista a Tuatini, tatuatore professionista, tahitiano, mormone, circa 50 anni, 24 febbraio 2025, presso lo studio di tatuaggi *Manuia Tattoo*, Tahiti. Il partecipante ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

Per questo dico sempre ai tatuatori con cui ho lavorato: siete al servizio della persona. È lei che vi sceglie, che vi paga, che vi affida un pezzo della sua storia. Non impongano le proprie idee.
Il tatuaggio trasmette qualcosa di profondo: è come uno scambio spirituale.
Se non sei in armonia con il tatuatore, può succedere che, dopo il tatuaggio, la persona non stia bene.

Ricercatore: Quindi bisogna pensarci bene, scegliere la persona giusta…

Marco: Esatto. Serve simbiosi. È come l'intesa tra cavallo e cavaliere: se non c'è armonia, non si salta l'ostacolo.

Ricercatore: Grazie mille.

Marco: È molto più profondo di quello che si crede…

Chiunque può avvicinarsi al tatuaggio tradizionale polinesiano, ma solo seguendo modalità rispettose e consapevoli. Copiare un tatuaggio è proibito, perché equivale ad imprimere sul proprio corpo una storia che non ci appartiene. Esistono confini simbolici che non possono essere oltrepassati senza conseguenze, come già osservava Raymond Graffe nei colloqui avuti con Matteo Aria negli uffici del *Service du Patrimoine et de la Culture di Tahiti*, discutendo dell'uso degli antichi disegni.

"Non ci si possono tatuare dei motivi che non ci appartengono. Nel 1983 tutte le persone che volevano avere un tatuaggio andavano alla *Maison de la Culture*, o al Museo per vedere i libri e facevano delle fotocopie dei motivi. Mi venivano poi a trovare all'*OTAC* con i propri motivi e mi dicevano: "Voglio questo tatuaggio e lo voglio qui!" E io gli dicevo "No prendi i tuoi fogli, prendili con te, perché noi non lavoriamo così. Hai il diritto di portarli?" Perché una volta che ho fatto il tatuaggio e lo metto qui su di lui, è probabile che andrà a dire che: "È Raymond che mi ha tatuato", ma non dirà che è lui che ha trovato i motivi e me li ha portati. Questo è molto grave, perché a causa di ciò le persone si ammaleranno, perché questi motivi sono sacri e *tapu* e non li puoi mettere, perché hanno a che fare con la genealogia. Quando si andranno a cercare le cause verrà chiesto al malato: "Hai il diritto di portarli?" E la persona dirà: "È Raymond che mi ha tatuato". È per questo che ho detto: "No, stop!" Io e i miei due tatuatori non lavoriamo così. Gli altri fanno così, ma noi no! Oggi a Tahiti si vede molta gente tatuata, ma ne hanno il diritto? Mi devi credere, un giorno avranno dei problemi, perché cercano di copiare dei motivi che non gli appartengono". (Aria 2007: 12, 117).

Graffe metteva in guardia dall'uso improprio di simboli dal forte significato spirituale e, anche in un'intervista concessa alla rivista *Tatu Art*, sottolineava come il tatuaggio fosse strettamente personale, appartenendo unicamente a chi lo riceveva.

"Penso che un'evoluzione sia necessaria nel tatuaggio, nella danza… in qualsiasi forma d'arte tradizionale in generale! Ma a condizione che venga fatta nel modo corretto. Oggi, la maggior parte dei tatuatori realizza repliche esatte dei motivi documentati nelle Isole Marchesi dall'etnologo Karl von den Steinen, alla fine del XIX secolo. Per quanto mi riguarda, ho sempre rifiutato di tatuare tali motivi. La mia risposta è sempre stata la stessa: "Questi motivi non vi appartengono!". Questi

> motivi comportano alcune restrizioni e tabù… possono avere conseguenze molto negative per chi se ne appropria. Ho avvertito queste persone più di una volta: "Questi motivi vi faranno ammalare"…e così è successo! Invece, se componete il vostro motivo, non infrangete alcun tabù e il vostro tatuaggio rimane comunque bello"[117] (Graffe, 2004: 18, traduzione a cura dell'autore).

L'invito di Graffe, pur implicando una sottile critica verso chi, come Tavana, aveva studiato i disegni di Karl von den Steinen, è chiaro. Avvicinarsi al tatuaggio tradizionale richiede rispetto, consapevolezza e la guida di chi conosce profondamente la tradizione. Non è necessario possedere un legame diretto con gli antichi abitanti dell'isola, ma è fondamentale evitare la semplice copia dei motivi. Il tatuaggio deve essere reinterpretato e costruito insieme, attraverso un percorso guidato che valorizzi l'esperienza individuale senza violare i confini simbolici della cultura *mā'ohi*.
Oggi emergono reazioni ambivalenti quando si chiede ai tahitiani cosa pensino del fatto che un'espressione culturale dalla forte valenza identitaria, come il tatuaggio tradizionale, venga adottata anche da persone percepite come esterne alla comunità o prive di un legame storico con quella pratica. Un'analoga ambivalenza si riscontra nei giudizi dei francesi metropolitani non tatuati nei confronti dei loro connazionali che scelgono di farsi tatuare motivi *mā'ohi*, pratiche che possono essere percepite tanto come appropriazioni superficiali quanto come gesti rispettosi e consapevoli, capaci di ricollegare chi le compie al significato profondo della tradizione, come osserva Marie Salaün.

> **Ricercatore**: Ho visto molti francesi metropolitani tatuati con motivi polinesiani. Secondo te, cosa li spinge?
>
> **Marie**: Hai chiesto direttamente a loro?
>
> **Ricercatore**: Sì, alcuni.
>
> **Marie**: Allora avrai sentito risposte diverse. Io non ho mai chiesto personalmente, ma posso immaginare che sia un modo per portare via un ricordo di questo posto. È qualcosa che resta, una traccia della loro esperienza qui. Non credo che sia una riconnessione con un passato precoloniale, che in genere non conoscono.
> Penso siano motivazioni estetiche e di "connessione affettiva" con la Polinesia.
>
> **Ricercatore**: Domani voglio chiedere a un ragazzo francese in palestra perché si è tatuato. Ancora non l'ho fatto.
>
> **Marie**: Ti risponderà: "perché è bello". È quello che dicono spesso.
> È un modo semplice e poco impegnativo per sentirsi legati a questo luogo. Non costa molto, è visibile, e non richiede l'impegno di imparare la lingua o integrarsi davvero.
> Alcuni non si pongono nemmeno il problema del simbolismo. Lo trovano bello e basta.

[117] "I think some evolution is necessary, tattooing, dancing…in any traditional art in general! But provided it is done the right way. Today a majority of tattooists do make true replicas of the patterns indexed in the Marquesas Islands by the ethnologist Karl Von Den Steinen late in the nineteenth century. As far as I am concerned, I have always denied the right to tattoo such motifs. My response has always been the same: "This motif does not belong to you!". In these patterns are some restrictions and taboos ... they may have very ill consequences for the one who appropriates them. I have warned such people more than once: "These motifs are going to make you ill" ... and it has occurred! Whereas if you compose your own pattern, you do not break any tabu and your tattoo is nevertheless a nice one" (Graffe, 2004: 18).

Altri, invece, dicono che i loro tatuaggi raccontano la loro vita: ogni simbolo rappresenta un evento, un passaggio.
Il tatuatore li aiuta a tradurre quei momenti in immagini.

Ricercatore: Sembra simile a ciò che raccontano anche gli studenti universitari: il tatuaggio come identità visibile, connessione con il passato, oppure semplice estetica.

Marie: Esatto. Alla fine, il fattore estetico resta il primo motivo.
Ma c'è chi cerca un significato più profondo, chi racconta la propria storia attraverso il tatuaggio.
E poi ci sono anche quelli a Parigi che si tatuano nello stile dei *Yakuza* giapponesi… ognuno cerca qualcosa che lo rappresenti o che trovi bello.

L'intervista mostra quanto sia complessa la percezione del tatuaggio tradizionale tra i francesi metropolitani: a volte letto come semplice scelta estetica, altre volte interpretato come gesto consapevole di racconto personale e di connessione con la cultura *mā'ohi*. La lettura dei loro tatuaggi, come emerge dalle parole di Marie, non è mai univoca e riflette pienamente l'ambivalenza di giudizio che attraversa l'intero panorama delle interviste, tra appropriazione superficiale e rispetto consapevole.

Marie: Dicevo che il tatuaggio è un modo per connettersi con questo luogo, per dire: "Ho vissuto qui, porto con me un segno indelebile."
È un gesto che dimostra attaccamento, ma allo stesso tempo è meno coinvolgente rispetto ad altri modi di legarsi: come sposarsi qui, avere un figlio, o imparare il tahitiano — che sono cose molto più impegnative.
Un tatuaggio si fa in qualche ora, è visibile, non costa tanto.
E poi non tutti sono sensibili al simbolismo. È come nella danza: non tutti riflettono sul significato di ogni gesto.
Molti si fermano all'aspetto estetico. Altri invece raccontano la loro vita con i tatuaggi, li usano per esprimere ciò che hanno vissuto. Ma in fondo i discorsi non sono poi così diversi da quelli che puoi sentire anche tra gli studenti universitari: è sempre una combinazione di espressione personale, identità visibile e, a volte, legame con un passato precoloniale.

Secondo la professoressa Salaün, il tatuaggio si presenta come una pratica immediata e accessibile, capace di rendere visibile l'identità e il legame con la cultura *mā'ohi*, pur richiedendo, a suo giudizio, un impegno minore rispetto ad altre pratiche culturali come sposarsi, avere figli o apprendere la lingua locale, che lei considera più complesse e richiedenti una maggiore dedizione. Tuttavia, Salaün riconosce che il tatuaggio può assumere significati più profondi quando chi lo riceve si prende il tempo di comprendere e rispettare la cultura che esso rappresenta, delineando così una distinzione netta tra gesti simbolici più semplici e pratiche che richiedono un investimento personale maggiore.
Il legame che unisce i tahitiani al tatuaggio tradizionale è percepito anche dai residenti francesi, che ne riconoscono la funzione di marcatore culturale all'interno della società dell'isola. Chi sceglie di vivere a Tahiti, sia per motivi professionali, affettivi o di lunga permanenza, apprende ben presto che il tatuaggio possiede qui una densità di significato che va oltre l'aspetto estetico e si radica in una storia collettiva.

Ricercatore: E i vostri figli? Sono tatuati?

Danielle: Tutti e tre.

Ricercatore: Tutti e tre? E cosa ne pensate? Perché si sono tatuati?

Danielle: Se posso rispondere io… Si sono tatuati perché vivono qui da tanto tempo, ed è stato un modo per sentirsi pienamente parte della Polinesia.
Per loro è come una seconda vita, e il tatuaggio è il mezzo per dire: "Sono polinesiano, non per nascita, ma attraverso il tatuaggio."
Il tatuaggio polinesiano non assomiglia a nessun altro al mondo.
Ultimamente, vedo che in Francia le persone si tatuano in modo stravagante…

Ricercatore: Anche in Italia!

Danielle: Sì, ma nessun tatuaggio ha lo stesso significato profondo del tatuaggio polinesiano.[118]

Danielle e il marito si sono trasferiti sull'isola da oltre vent'anni. Entrambi appartengono a quella generazione di europei che, pur vivendo stabilmente a Tahiti, continuano a riconoscersi nella propria educazione e identità culturale d'origine. Ciò non toglie che Danielle, pur non essendo tatuata come molti della sua generazione, riconosca nel tatuaggio tradizionale polinesiano un valore simbolico profondo, capace di esprimere radicamento e senso di appartenenza.
Nel parlare dei figli, tutti nati o cresciuti a Tahiti, Danielle giustifica e comprende la loro scelta di tatuarsi, leggendo in essa non un gesto di imitazione, ma un atto di integrazione culturale e affettiva. Attraverso il tatuaggio, essi affermano la propria appartenenza a un luogo che percepiscono ormai come casa, traducendo nel linguaggio del corpo un processo di identificazione che si costruisce nel tempo.
Queste interviste sono state realizzate per cercare di mettere in luce le molteplici sfumature con cui il tatuaggio tradizionale viene vissuto, interpretato e rinegoziato nella Tahiti contemporanea, ma negli ultimi anni, complice sicuramente la crescente connessione globale, è emersa anche una categoria di interlocutori che, pur non vivendo a Tahiti né avendo legami diretti con il contesto polinesiano, aderiscono consapevolmente ai significati simbolici del tatuaggio tradizionale. Questo dimostra come questi codici culturali possano essere tradotti ed utilizzati anche al di fuori del loro spazio di origine.
Per approfondire queste nuove dinamiche, di ritorno da Tahiti, ho deciso di recarmi a Genova per intervistare Raniero "*Patutiki*" Reale, riconosciuto tra i migliori artisti nel panorama internazionale del tatuaggio polinesiano.

4.5 Tutelare una tradizione, nella continuità o nel cambiamento?

Raniero "*Patutiki*", tatuatore dal 1990, ha fondato uno dei primi studi di tatuaggio a Genova, sua città natale, concentrando fin dall'inizio il suo interesse professionale sul tatuaggio tribale. Ha preso parte a numerose *convention*, ricevendo riconoscimenti che lo pongono tra i principali interpreti del tatuaggio polinesiano a livello italiano ed europeo. La sua conoscenza, maturata attraverso anni di approfondite ricerche sugli usi del tatuaggio tra le diverse popolazioni dell'Oceano Pacifico, è

[118] Intervista a André e Danielle, pensionati francesi metropolitani, lui ex poliziotto, lei ex infermiera, residenti a Tahiti da circa 20 anni, 1 marzo 2025, Puna'auia, Tahiti. I partecipanti non sono tatuati, al contrario dei loro figli. Hanno fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

testimoniata dai numerosi volumi che fanno bella mostra di sé nel suo studio di Genova dove mi ha gentilmente ricevuto alla fine di maggio.

> **Raniero**: Esatto, esatto. Poi nasce dalla mia passione dello studio. La mia non è una passione dello studio del tatuaggio puramente estetico. È proprio una passione dello studio delle culture, è uno studio antropologico, uno studio antropologico sul tatuaggio.[119]

Raniero definisce il proprio approccio al tatuaggio come "antropologico", in virtù della profonda consapevolezza e comprensione dei significati simbolici ad esso legati, ritenendone imprescindibile la comprensione per poter esercitare la sua professione e, di conseguenza, trasmetterne la conoscenza al cliente finale.

> **Ricercatore:** Perché ci si fa un tatuaggio polinesiano?
>
> **Raniero:** Io penso che sia una ricerca inconscia, il piacere di qualcosa di tribale che ti riporta comunque alle origini, ti ricollega alla terra, alla natura. Chi viene da me sa che ci si concentra molto sul significato, quindi sì, esteticamente deve essere comunque un bel lavoro, piacere alla vista, però naturalmente deve avere il suo significato.
>
> **Raniero**: La maggior parte delle persone che si fanno un tatuaggio, almeno da me, vengono
> perché è un momento particolare. Pochissimi sono quelli che vengono giusto per avere il tatuaggio in sé, tanto per averlo.
>
> **Ricercatore**: Chi sceglie un tatuaggio tradizionale polinesiano non lo fa solo per motivazioni puramente estetiche. Magari c'è chi è più interessato al lato estetico ma non è l'unica motivazione.
>
> **Raniero**: Non è mai solo estetico. Non può essere solo estetico. Vengono da me perché hanno vissuto un momento particolare che vogliono sottolineare. Partono già con questa cosa.

Quello che si configura è un processo di rielaborazione, adattamento e, in definitiva, traduzione degli aspetti identitari e simbolici *mā'ohi*, una dinamica che, però, non può essere gestita autonomamente da individui collocati in realtà culturali così distanti tra loro.
Il compito del tatuatore oggi è quello di guidare chi vuole avvicinarsi al tatuaggio tradizionale polinesiano, fungere da mediatore culturale, raccogliendo così l'eredità dei *passeurs culturels* del rinascimento *mā'ohi*. Se, però, in passato il ruolo di quelle figure era quello di recuperare le antiche tradizioni, l'impegno oggi è quello della tutela e della preservazione di quelle stesse pratiche che appaiono così fragili di fronte ai processi di globalizzazione. Il rischio è sempre quello, sotteso, di una traduzione eccessivamente conciliativa, che, nel tentativo di rendersi disponibile ad una cultura "altra", ne comprometta il significato originario.

[119] Intervista a Raniero Reale, detto "Patutiki", tatuatore professionista italiano, circa 50 anni, 29 maggio 2025, presso il suo studio di tatuaggi a Genova. Il partecipante ha fornito il consenso informato all'utilizzo del materiale per fini di ricerca.

Questo punto introduce una riflessione più generale sulla nozione di tradizione in antropologia, perché parlare di tradizione implica spesso riferirsi a un passato vago, non collocabile in un tempo preciso, e può occultare le trasformazioni storiche delle pratiche stesse. In altre parole, la "tradizione" rischia di apparire immutabile e monolitica, mentre in realtà è sempre il frutto di processi di invenzione, adattamento e reinterpretazione.
Oggi il tatuaggio tradizionale si inserisce in complesse dinamiche interculturali che generano una continua tensione tra la tutela di uno degli aspetti più riconoscibili del patrimonio culturale *mā'ohi* e i processi propri di trasformazione e circolazione della globalizzazione. A questo si aggiungono ulteriori criticità legate alla pratica stessa, poiché la salvaguardia della tradizione si confronta con la realtà di antichi saperi in parte perduti per effetto dell'azione censoria dei missionari e con l'impossibilità di replicare i pochi disegni giunti fino a noi in quanto intrinsecamente legati agli antenati. Senza dimenticare che, a partire dal 1986, come forma di precauzione contro l'Aids, furono introdotte e rese obbligatorie nuove attrezzature elettriche che, limitando il rischio di trasmissione della malattia, sostituirono gli antichi rudimentali strumenti (Aria, 2008).
La soluzione sta dunque nel creare, ispirandosi alle antiche tradizioni. Non è possibile tatuare i vecchi segni perché sono *tapu*, perché sono legati a significati che non si conoscono e che appartengono agli antenati (Aria, 2008: 127).
Anche secondo Tuatini il tatuaggio tradizionale può essere visto come una pratica in continua evoluzione. Oggi, pur mantenendo un forte legame con i segni e i significati tramandati dagli antenati, ogni realizzazione si adatta alle esigenze, alle sensibilità e ai desideri di chi sceglie di tatuarsi. In questo processo, il tatuatore funge da mediatore, cercando di preservare l'integrità della tradizione senza impedirne l'innovazione, modulando i motivi e le forme in modo da rispettare la memoria culturale e, allo stesso tempo, adattarla alla realtà contemporanea

> **Ricercatore**: I tatuaggi hanno un significato anche in base alla posizione sul corpo. Le persone oggi rispettano ancora questi significati?
>
> **Tuatini**: I tatuaggi non si posizionano a caso, seguono tradizioni precise. Cambiamo leggermente i disegni, ma la base rimane. Ad esempio il *Mata Hoata* simboleggia lo spirito fortunato, la chiaroveggenza. Oggi personalizziamo un po' i simboli, ma restano fedeli alla tradizione. Anche se la posizione sul corpo è cambiata, il significato rimane. Oggi uniamo significato e bellezza estetica.
>
> **Tuatini**: Esatto. È la persona che si fa tatuare a dirmi cosa vuole rappresentare. Per esempio, se vuole simboleggiare un cambiamento, si usa la croce marchesana. Se cerca una guida nella vita, c'è la bussola. Il viaggio si rappresenta con la spirale. La generosità con la mano di Tiki. È tutto codificato. [simbologia]
>
> **Ricercatore**: Ma allora… quanto tempo serve per pensare a un tatuaggio? Non è che uno arriva e si tatua così, al volo…
>
> **Tuatini**: Ah, intendi il tempo per decidere i simboli? Lo facciamo il giorno stesso.
>
> **Ricercatore**: Il giorno stesso?
>
> **Tuatini**: Sì. Mi dici cosa vuoi rappresentare, e io creo il disegno su di te. Prima troviamo la forma: ad esempio se vuoi tatuarti il braccio, cerchiamo una forma che si adatti bene a quella parte del corpo. Poi all'interno inseriamo i motivi.

Ricercatore: E la posizione? Sei tu a decidere, o ci sono posizioni "giuste" per ogni simbolo? Tipo: la tartaruga deve stare in un punto preciso?

Tuatini: Oggi sei tu a decidere dove tatuarti. Ma in origine ogni simbolo aveva la sua posizione specifica, non potevi tatuarti una tartaruga ovunque.

Ricercatore: Ho letto che, per esempio, i tatuaggi sulle braccia delle bambine indicavano che non erano più *tapu*, cioè che avevano concluso un passaggio…

Tuatini: Sì, prima c'erano regole molto precise. Ma oggi, nella nostra generazione, è diventato qualcosa di estetico e simbolico insieme. C'è sempre un significato, i motivi restano tradizionali, ma tutto è stato un po' rivisitato.

Il tatuaggio tradizionale non sfugge alle dinamiche che, come si è approfondito nei capitoli precedenti, hanno accompagnato il recupero e la ricostruzione delle antiche tradizioni culturali dell'isola. Si reinterpreta il passato senza stravolgerlo, ma adattandolo al contesto contemporaneo.
Tuatini, nella sua intervista, mi ha mostrato il tatuaggio *Mata Hoata* ("occhi brillanti"), un simbolo di buon auspicio. Questo motivo può costituire un primo esempio significativo del confronto tra tradizione e innovazione che caratterizza la pratica contemporanea. Confrontando le incisioni ottocentesche di Karl von den Steinen (fig. 34) con le immagini successive pubblicate in *Te Patutiki* (fig. 35), una sorta di enciclopedia[120] volta a sistematizzare e catalogare i motivi del tatuaggio marchesano, oggi considerata un punto di riferimento per quanti desiderano avvicinarsi al mondo del tatuaggio polinesiano, e i lavori realizzati recentemente in studio da Tuatini a Tahiti (fig. 36), emerge una sorprendente coerenza formale e simbolica.
Osservando le immagini, si nota come i motivi contemporanei, in questo caso specifico, restino fedeli alla grammatica visiva e alla logica compositiva dei disegni tradizionali. Tale parallelismo non è soltanto formale, ma testimonia una persistenza di significati e di principi estetici che continuano a influenzare la pratica del tatuaggio oggi. In questo caso, il disegno, sebbene realizzato con strumenti moderni, rimane profondamente coerente con lo stile e lo spirito originario.

[120] *Hamani haa tuhuka, te patutiki* è un'opera scritta in due volumi da Teiki Huukena un famoso tatuatore originario di Nuku Hiva, nelle Isole Marchesi, noto per il suo impegno nel recupero e nella preservazione dell'arte tradizionale del tatuaggio marchesano, conosciuto come *patutiki*. Basandosi su fonti storiche, etnografiche e linguistiche, tra cui le documentazioni di Tilsius, Langsdorff, Karl von den Steinen e Willowdean Handy, una ricercatrice americana che nel 1920-1921 partecipò a una spedizione sostenuta dal *Bishop Museum* delle Hawaii, Teiki Huukena ha ricostruito i significati simbolici dei motivi tradizionali, combinando rigorosamente l'analisi iconografica con l'etimologia dei nomi e le conoscenze tramandate dagli *ènana* (antenati marchesani).
Il lavoro di Huukena si presenta come un dizionario illustrato dei simboli, che fornisce una chiave interpretativa per ogni motivo, con attenzione alle funzioni sociali, spirituali e rituali dei tatuaggi. L'autore integra inoltre riflessioni sulla storia culturale e religiosa dell'arcipelago, sul ruolo dei missionari e sulla trasmissione intergenerazionale del sapere, ponendo il *patutiki* all'interno di un più ampio contesto storico e antropologico e contribuendo a preservare e valorizzare un patrimonio culturale minacciato dall'oblio e da interpretazioni erronee o semplificate.



Figura 34. All'interno del cerchio rosso dettaglio raffigurante tatuaggio *Mata hoata,* tratto da Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst* (edizione digitalizzata), National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309477862
Opera fuori dal copyright / Out of Copyright.



Figura 35. Esempio di tatuaggio *Mata hoata* (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015, p. 86).



Figura 36. In evidenza tatuaggio *Mata hoata* contemporaneo eseguito presso lo studio Manuia Tattoo.
foto di Andrea Scaglietti.

I primi interpreti moderni del tatuaggio tradizionale come Tavana Salmon e Raymond Graffe, seppure seguendo percorsi diversi tra loro, sono riusciti a ricostruirne le pratiche grazie ad esperienze oniriche ed epifanie durante le quali affermarono di aver ricevuto tali conoscenze direttamente dai loro antenati (Aria, 2008). Essi colmarono un vuoto, come lo definisce Aria, che oggi, però, non è più percepito come tale. Le nuove generazioni di tatuatori, come Tuatini, operano a partire dalle fondamenta ricostruite da quei *passeurs culturels*, continuando a lavorare nel solco della tradizione, ma senza più la necessità di doverla rifondare. Le sfide di oggi riguardano la tutela di questa tradizione di fronte alla globalizzazione e alle sue logiche uniformanti, una salvaguardia che, paradossalmente, passa anche attraverso una condivisione di quanto è stato ricostruito.
Oggi i tatuatori tahitiani partecipano ad eventi e convention, spostandosi tra isole e continenti, dando vita a reti di scambio dove circolano conoscenze, tecniche e visioni, in un continuo dialogo tra appartenenza locale e apertura globale, che vede il tatuaggio tradizionale appreso anche da tatuatori americani o europei, i quali a loro volta ne trasmettono i significati ai propri clienti, dando vita a una forma di dialogo transculturale in cui il tatuaggio stesso diventa *medium* di scambio e traduzione tra culture diverse. Ma, come già evidenziato, una delle criticità principali consiste nel rischio di smarrire il contatto con i significati propri di quella specifica pratica culturale. In definitiva, si tratta di trovare

un equilibrio tra continuità e trasformazione, tra tradizione e modernità, un equilibrio mai scontato, poiché implica scelte e sensibilità personali. Nel passaggio d'intervista che segue, Tuatini mostra come questa ricerca di equilibrio prenda forma nella sua esperienza, tra la continuità dei significati e il loro necessario adattamento al presente.

> **Ricercatore**: Non ho capito una cosa. Se i tatuaggi sono una forma di scrittura, se io decido di tatuarmi una tartaruga… è un tatuaggio tradizionale oppure no? Una tartaruga, uno squalo…
>
> **Tuatini**: Certo. Ti faccio vedere i disegni. La tartaruga non è solo un disegno: è un simbolo.
>
> **Ricercatore**: È un simbolo? Ah, quindi ha un significato.
>
> **Tuatini**: Sì, è tradizionale.
>
> **Ricercatore**: Ah, quindi è considerato tradizionale.
>
> **Tuatini**: Ma non è il disegno realistico della tartaruga a essere importante, è il simbolo che rappresenta.
> Hai tanti modi di disegnarla: ad esempio, questa rappresenta una razza, che è un animale protettore… La tartaruga simboleggia la longevità, la fecondità, le origini. Le origini intese come la genealogia, da dove vieni.
>
> **Ricercatore**: Quindi all'interno della tartaruga puoi inserire i simboli legati alla tua famiglia?
>
> **Tuatini**: Esatto. È la persona che si fa tatuare a dirmi cosa vuole rappresentare.

Questi passaggi evidenziano come, secondo Tuatini, la tradizione del tatuaggio non sia qualcosa di immobile, ma un processo in continua trasformazione. Le regole originarie sulla posizione dei simboli sul corpo possono oggi essere adattate alle scelte di chi si fa tatuare, senza che ciò ne riduca il significato. Allo stesso tempo, le moderne macchine da tatuaggio permettono di rendere i motivi tradizionali con maggiore precisione e varietà, offrendo nuove possibilità espressive rispetto agli strumenti rudimentali utilizzati in passato.
In questo caso, tuttavia, si osserva una trasformazione più marcata rispetto agli esempi precedenti. Se nei casi analizzati in precedenza i tatuaggi contemporanei riprendevano in modo piuttosto fedele le forme e le disposizioni tradizionali, qui la distanza è evidente. La figura della tartaruga non è stilizzata secondo i modelli classici, né richiama direttamente i disegni documentati da Karl von den Steinen (fig. 37, fig. 38) o le riprese presenti nel *Te Patutitiki* (fig. 39, 40). Tuatini sceglie invece di rappresentare una tartaruga (*Kea*) in forma libera, riconoscibile, ma non vincolata ai canoni estetici ritenuti "tradizionali". Si tratta dunque di una rielaborazione che interviene sul piano formale ma non su quello simbolico, poiché la figura conserva il suo valore e il suo significato pur in una veste grafica rinnovata (fig. 41).



Abb. 111. KEA- oder HOPEVEHINE-VARIANTEN.
Reihe I Acephali aus Etua O (S. 153) mit Halsbrücke. In Reihe II Nr. 2 regelmäßiges Tetrapodoid, Nr. 3 Quadrate isoliert, Nr. 5 Pahito.

Figura 37. Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga). Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309485667 Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright.

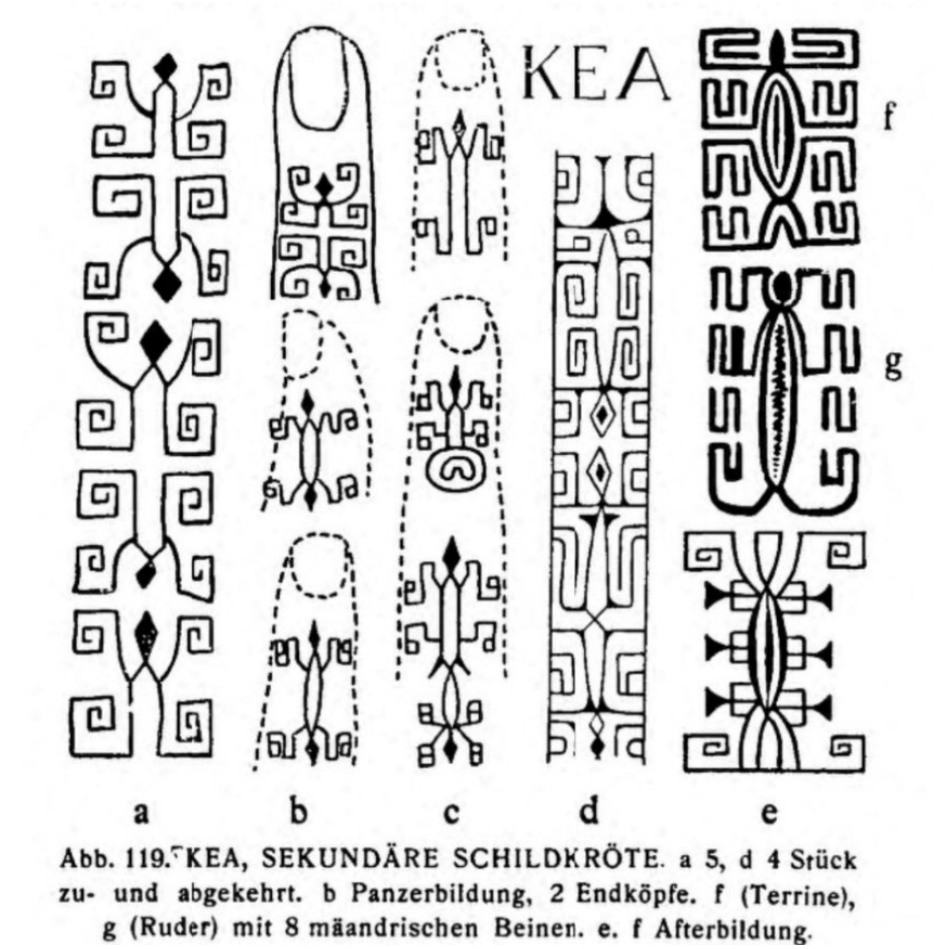


Abb. 119. KEA, SEKUNDÄRE SCHILDKRÖTE. a 5, d 4 Stück zu- und abgekehrt. b Panzerbildung, 2 Endköpfe. f (Terrine), g (Ruder) mit 8 mäandrischen Beinen. e. f Afterbildung.

Figura 38. Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga). Fonte: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309485667 Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright.

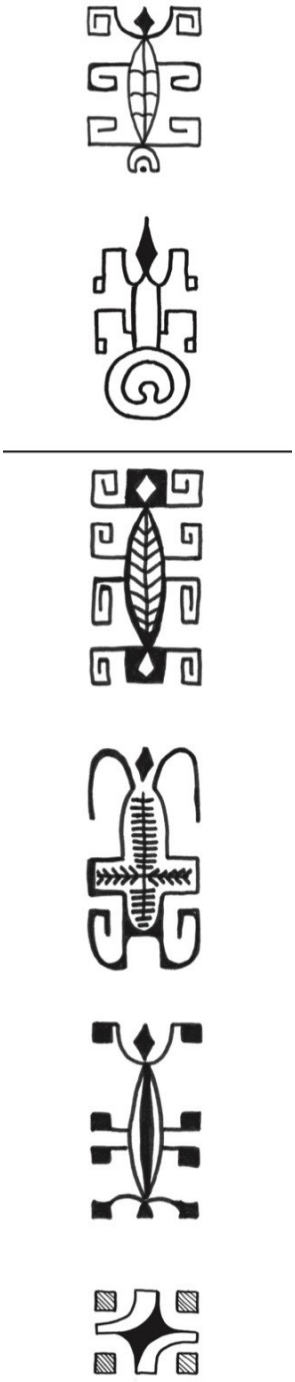


Figura 39. Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga).
(*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015, p. 221).

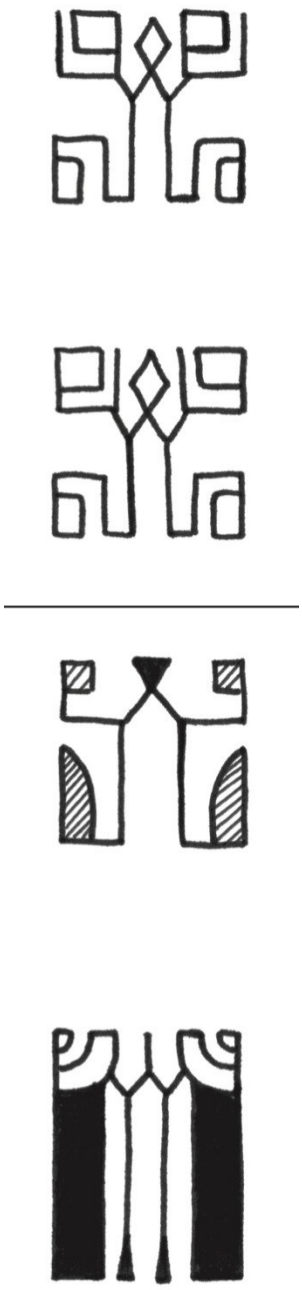


Figura 40. Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga).
(*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015, p. 222).



Figura 41. Tatuaggio raffigurante una tartaruga (*Kea*) eseguito presso lo studio *Manuia Tattoo*, foto di Andrea Scaglietti.

Tuatini: Sì. Mi dici cosa vuoi rappresentare, e io creo il disegno su di te. Prima troviamo la forma: ad esempio se vuoi tatuarti il braccio, cerchiamo una forma che si adatti bene a quella parte del corpo. Poi all'interno inseriamo i motivi.

Ricercatore: E la posizione? Sei tu a decidere, o ci sono posizioni "giuste" per ogni simbolo? Tipo: la tartaruga deve stare in un punto preciso?

Tuatini: Oggi sei tu a decidere dove tatuarti. Ma in origine ogni simbolo aveva la sua posizione specifica, non potevi tatuarti una tartaruga ovunque.

Ricercatore: Ho letto che, per esempio, i tatuaggi sulle braccia delle bambine indicavano che non erano più *tapu*, cioè che avevano concluso un passaggio…

Tuatini: Sì, prima c'erano regole molto precise. Ma oggi, nella nostra generazione, è diventato qualcosa di estetico e simbolico insieme. C'è sempre un significato, i motivi restano tradizionali, ma tutto è stato un po' rivisitato.

Ricercatore: È incredibile.

Tuatini: Guarda questi… sono i tatuaggi antichi. Li facevano con strumenti rudimentali.

Ricercatore: Ma oggi non si possono più usare, per motivi igienici.

Tuatini: Sì, prima si usava un pettine montato su un osso o un legno. Con quello si potevano fare solo disegni squadrati. Ora, con le macchine moderne, possiamo creare sfumature, curve… tutto.

La problematica si concentra sulla tensione tra la conservazione di una tradizione e la sua rielaborazione. Da un lato, alcune pratiche vengono considerate espressione di un sapere storico che non può discostarsi dal passato; dall'altro, approcci più flessibili accolgono reinterpretazioni e

innovazioni, pur nell'ambito della continuità culturale. Tuttavia molte "tradizioni"[121] apparentemente immutabili sono in realtà costruzioni recenti, create o adattate per conferire legittimità sociale e senso di identità (Hobsbawm & Ranger, 2002), rivelando così la complessità del rapporto tra passato e presente. Come osserva lo stesso Hobsbawm, "è appunto il contrasto tra il cambiamento e l'innovazione costanti del mondo moderno e il tentativo di attribuire a qualche aspetto almeno della sua vita sociale una struttura immobile ed immutabile ciò che rende interessante, agli occhi dello storico degli ultimi due secoli, il problema dell'«invenzione della tradizione»" (Hobsbawm & Ranger, 2002: 4). Questo quadro teorico trova un riscontro concreto nel dibattito contemporaneo sul tatuaggio polinesiano.
Come emerge dall'intervista con Raniero "*Patutiki*", alla posizione possibilista di chi, come Tuatini, interpreta e rielabora i simboli tradizionali per adattarli ai tempi moderni, se ne contrappone una più rigida, che tende a fissarne la pratica a difesa della sua autenticità.

> **Ricercatore**: Hai parlato di figure, ma era un tatuaggio figurativo quello polinesiano?
> Mentre ero a Tahiti ho parlato di questa cosa e ho notato che le opinioni a riguardo erano contrastanti.
>
> **Raniero**: Assolutamente, non era figurativo il tatuaggio polinesiano.
> Non prendevano la forma dello squalo come se fosse realistico e poi lo decoravano, no, era naturalmente una simbologia molto più stilizzata, anche perché gli strumenti che avevano per tatuare non gli permettevano di fare delle cose esagerate.
>
> **Ricercatore**: Per esempio uno squalo come veniva fatto? O una tartaruga?
>
> **Raniero:** La tartaruga era già un simbolo che comunque si faceva, poi si divideva in due tipi, c'era la *Onu*, che è la tartaruga verde, la più grande dell'oceano, quella era *tapu*, solo la classe *tapu* poteva
> tatuarsela. E poi c'erano le *Kea*, che erano le piccole tartarughe, varie forme. Questa è la *Kea*, questo è il granchio. (mostrandomi illustrazioni tratte dal libro *Te Patutiki*[122])
>
> **Ricercatore**: Ecco, il tatuatore che ho intervistato a Tahiti, partendo da queste riproduzioni afferma che il simbolo del granchio, ad esempio, esisteva già, oggi che ho a disposizione delle attrezzature moderne per farlo, lo posso riprodurre, non dico come un disegno di cartoni animati, ma con maggior dettagli, sfumature, in pratica in maniera più realistica.
>
> **Raniero**: Quello non è lo stile polinesiano, quella è un'invenzione moderna, non è tradizionale. Questo è lo
> squalo (mostrandomi l'immagine sempre tratta dal libro *Te Patutiki*).

[121] "Scopo e caratteristica delle «tradizioni», comprese quelle inventate, è l'immutabilità. Il passato al quale fanno riferimento, reale o inventato che sia, impone pratiche fisse (di norma formalizzate), quali appunto la ripetizione." (Hobsbawm & Ranger, 2002: 4).
[122] Raniero nel suo studio tra i tanti volumi che trattano il tatuaggio polinesiano e dell'area del Pacifico possiede una copia del *Te Patutiki*.

Gli esempi dello squalo e della tartaruga emersi durante la conversazione con Raniero non sono affatto casuali, ma trovano origine nel confronto avuto a Tahiti con Tuatini, durante il quale il tatuatore mi aveva mostrato alcuni soggetti realizzati in uno stile dichiaratamente moderno, distante dalle forme più stilizzate descritte da Raniero. Nelle immagini raccolte si può osservare come la rappresentazione contemporanea dello squalo, realizzata dallo stesso Tuatini (fig. 42), si discosti sensibilmente dai modelli documentati nei disegni di Karl von den Steinen (fig. 43) e nelle tavole del *Te Patutiki* (fig. 44). Secondo Raniero, tale interpretazione, che a suo avviso si allontana eccessivamente dai motivi originari recuperati attraverso le fonti storiche, finisce per perdere almeno in parte il proprio valore simbolico originario.

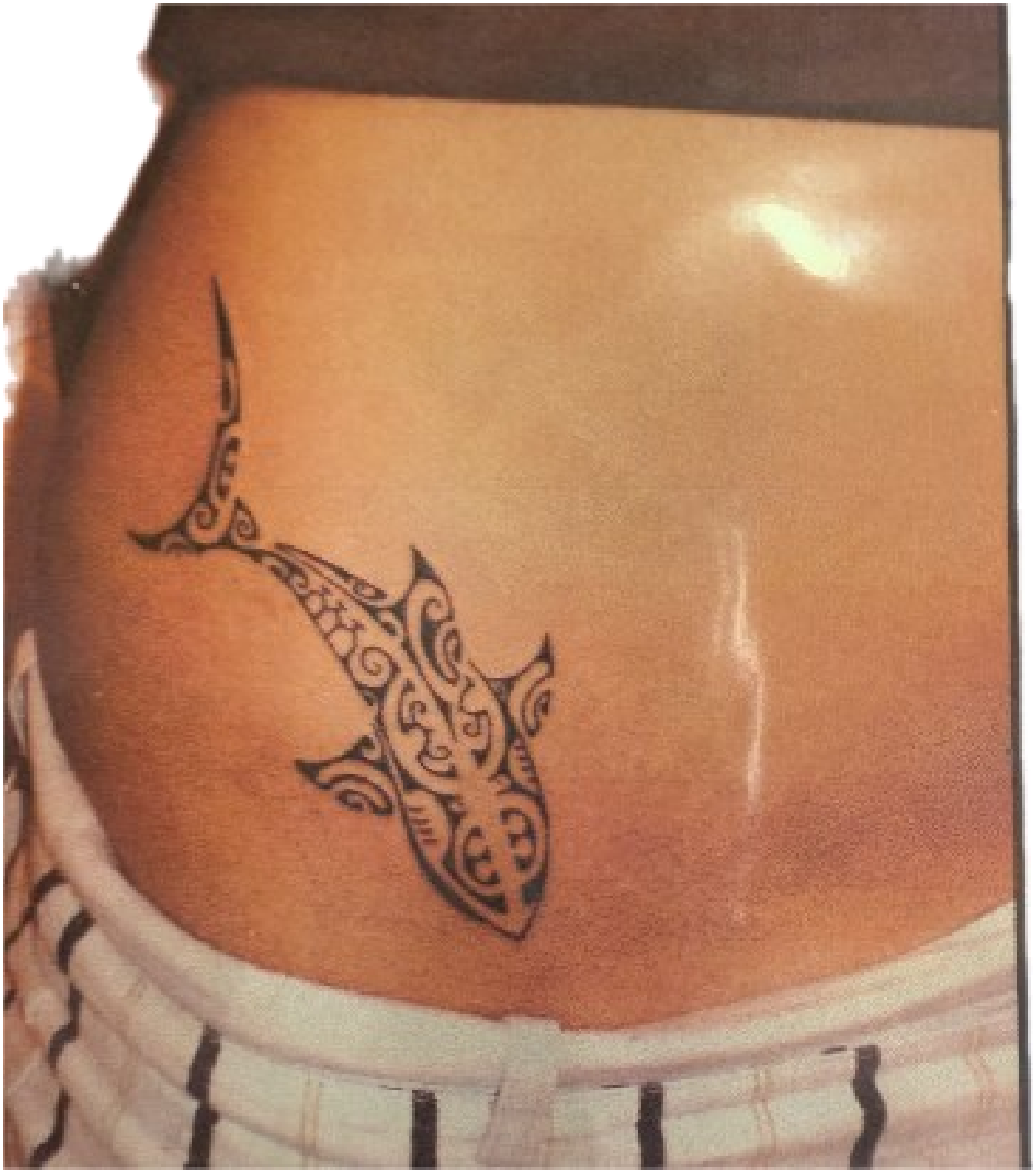


Figura 42. Tatuaggio raffigurante uno squalo (*Mokō*) eseguito presso lo studio Manuia Tattoo, foto di Andrea Scaglietti.

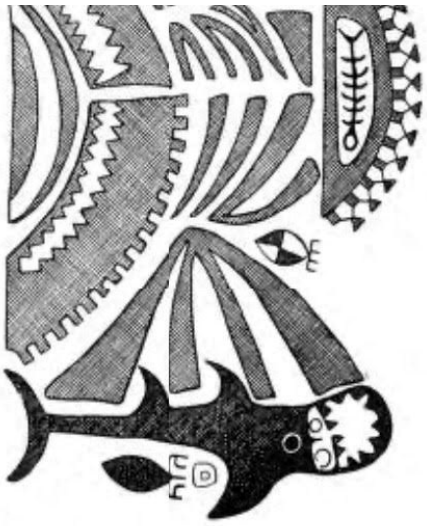


Figura 43. Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309462386#page/n200/mode/1up
(Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright).



Figura 44. Esempi di tatuaggi *Mokō* (squalo).
(Tratto da: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015, p. 91).

In parte sorprende osservare come, almeno in questo caso, là dove ci si potrebbe aspettare che siano gli occidentali a reinterpretare liberamente pratiche culturali lontane dal loro orizzonte, siano invece i nativi, forse proprio perché si percepiscono come depositari legittimi di tali pratiche, ad assumere un atteggiamento più aperto verso l'innovazione all'interno delle proprie tradizioni. Questo rovesciamento di prospettiva evidenzia che l'idea di autenticità non è automaticamente legata all'appartenenza culturale, ma nasce dal modo in cui ciascuno concepisce la tradizione, come pratica viva oppure come patrimonio da preservare in forme più stabili.
Oggi, partendo dallo studio delle tavole di Karl von den Steinen e dei disegni di artisti come Sydney Parkinson, nonché dal lavoro di recupero di Salmon Tavana e Raymond Graffe, alcuni tatuatori hanno adottato un approccio possibilista, accettando variazioni e adattamenti legati sia all'introduzione di tecniche moderne di esecuzione, sia alle contaminazioni provenienti dall'esterno, generate dall'inserimento del tatuaggio polinesiano nel circuito della globalizzazione. Questo approccio consente di rispettare l'eredità simbolica e culturale dei motivi *mā'ohi*, pur adattandoli alle esigenze contemporanee, delineando un equilibrio tra fedeltà alla tradizione e apertura all'innovazione. In tal modo, il tatuaggio tradizionale continua a vivere come pratica attiva, capace di rinnovarsi senza perdere il legame profondo con la storia e l'identità culturale dell'isola.
Altri, invece, hanno visto in quel lavoro di recupero una sorta di limite oltre il quale non spingersi. Testi come *Te Patutiki* di Teiki Huukena sono considerati ottimi strumenti di sistemazione teorica del sapere sul tatuaggio tradizionale polinesiano, ma proprio perché ordinano motivi, significati e pratiche in modo chiaro e codificato, per alcuni, definiscono ciò che è riconoscibile nella tradizione e ciò che si colloca al di fuori di essa, segnando una sorta di confine invalicabile per chi desidera praticare il tatuaggio tradizionale.
D'altra parte, come sottolinea lo stesso Huukena, anche tali opere costituiscono un'interpretazione, poiché ogni tentativo di ricostruire il significato originario dei motivi implica una mediazione tra fonti storiche che, per quanto accurate, non potranno mai essere complete. Non si tratta dunque di riprodurre esattamente ciò che si faceva in passato, poiché la situazione è ormai profondamente mutata e molte informazioni sono irrimediabilmente perdute. Ciò non significa però che il tatuaggio tradizionale contemporaneo sia privo di valore o di legittimità culturale. Al contrario, esso può ancora essere pienamente associato all'universo simbolico e ai valori che storicamente lo hanno generato, pur esprimendosi attraverso linguaggi e forme rinnovate. La principale preoccupazione di chi, come Teiki Huukena, si è impegnato in un lavoro di sistemazione e ordinamento del tatuaggio tradizionale polinesiano è stata rendere accessibili a tutti i motivi utilizzati dai maestri del passato, fornendo uno strumento utile a chi desidera avvicinarsi a questo mondo o lo vive quotidianamente, ma soprattutto evitare che la pratica venga reinterpretata in maniera eccessivamente libera, basandosi esclusivamente sull'ispirazione o sulla fantasia individuale.
Nessuno, tuttavia, può affermare di essere completamente "autentico", poiché la tradizione vive attraverso processi di selezione, adattamento e reinterpretazione, dai quali non si può escludere completamente la componente personale. Il rapporto con la tradizione dipende dalla sensibilità personale e dal modo in cui ciascuno interpreta e applica il patrimonio culturale. In questo senso, la pratica del tatuaggio tradizionale mostra con chiarezza come la trasmissione culturale non sia mai lineare, ma rappresenti piuttosto il risultato di una negoziazione continua e soggettiva tra presente e passato.
A questo punto delle interviste mi interrogo sulla possibilità di trovare una mediazione capace di conciliare i diversi punti di vista, anche quando appaiono molto distanti tra loro. Vorrei capire se e come sia possibile armonizzare la fedeltà alla tradizione con una certa apertura interpretativa, senza compromettere il rispetto per il patrimonio simbolico e culturale che il tatuaggio tradizionale

rappresenta. Giro quindi i miei dubbi a Raniero, il cui lavoro si caratterizza per l'attenzione rigorosa alla pratica tradizionale.

> **Ricercatore**: Ma si può scendere a patti, secondo te, tra tradizione e innovazione. Cioè, tu quando tatui lo squalo fai solo quello originale oppure c'è un margine per conciliare entrambe le direzioni?
>
> **Raniero**: Sì, naturalmente sì, però, cerco sempre di consigliare la scelta a mio avviso migliore.
> Se uno si fa sul braccio, una composizione in stile marchesano, secondo me la cosa migliore è il geometrico, è il tradizionale.
> Anche perché la forma che crea esternamente, la forma che lascia uno squalo è irregolare, mentre la tradizione ricerca la simmetria.
> Quindi non lo farei, in stile moderno.
>
> **Ricercatore**: Che libro è quello che mi stai mostrando?
>
> **Raniero**: Questo è il *Te patutiki*, il libro, diciamo la bibbia del tatuaggio in stile marchesano.
> Questo qua è introvabile. Questo qua l'avevo trovato in Francia.
> È uno studio eccezionale.
>
> **Ricercatore**: In che direzione si sta muovendo la pratica del tatuaggio tradizionale polinesiano secondo te? Qual è il futuro di questo tipo specifico di tatuaggio, tribale, tradizionale.
>
> **Raniero**: Si rischia di trasformare tutto in un pastone di tante culture di cui poi alla fine non ci si capisce più nulla. Questo è il rischio.
> È giusto anche esplorare, anche loro (in Polinesia ndr) hanno avuto un'evoluzione nel disegno e nel modo di tatuare. Dai primi loro *tahu'a* agli ultimi *tahu'a* che sono rimasti.
> C'è stata già un'evoluzione comunque, quindi ci sta. Però, poi adesso si tende comunque anche a mettere sfumature, aggiungere figurativo insieme. Sono tutte cose belle esteticamente. Però bisogna stare attenti a non perdere completamente il significato che sta alla radice. Questo è il rischio.
> Noi oggi dobbiamo cercare di seguire la cultura senza storpiarla troppo. Va bene modernizzarci, però senza storpiarla.

La mediazione rappresenta un nodo centrale nel discorso sul tatuaggio tradizionale. È una mediazione quella che i tatuatori che ho intervistato invitano a cercare tra passato e presente, tra l'esigenza di restare fedeli alla tradizione e il desiderio di innovazione. Gli approcci possono essere molto diversi tra loro, ciascun tatuatore parte dalla propria prospettiva, dal proprio punto di vista sul tatuaggio tradizionale, ma tutti concordano sulla necessità di trovare un equilibrio, di reinventare senza stravolgere, mantenendo viva la continuità con ciò che il tatuaggio rappresenta sul piano culturale e simbolico.
Si tratta, di cercare un equilibrio tra modernità e tradizione (fig. 45, fig. 46, fig. 47), tra il bisogno di preservare la memoria del passato e la necessità di reinterpretare i simboli e le pratiche alla luce delle dinamiche contemporanee. In questo senso, il tatuaggio tradizionale

appare come uno spazio dinamico di negoziazione, in cui il rinnovamento non può prescindere dal rispetto per il patrimonio culturale da cui trae origine.

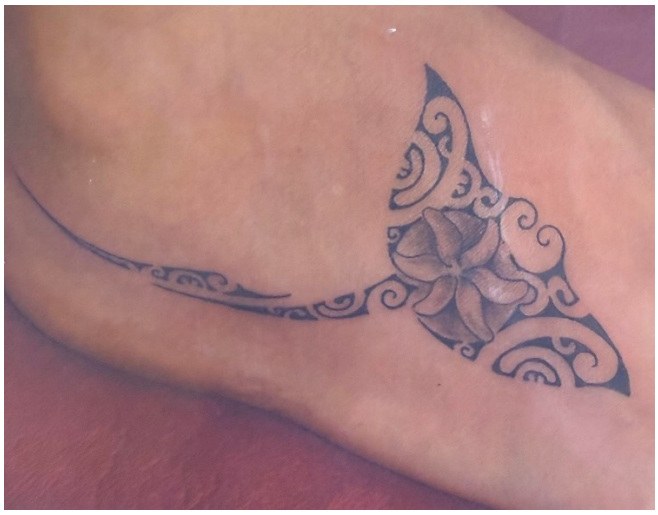


Figura 45. Tatuaggio raffigurante una manta o manta gigante (*Hahaùa*) eseguito presso lo studio Manuia Tattoo,
foto di Andrea Scaglietti.



Figura 46. Esempi di tatuaggi di manata o manta gigante (*Hahaùa*) (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015, p. 44).



Figura 47. Tatuaggio raffigurante una manta o manta gigante (*Hahaùa*) eseguito presso lo studio di Raniero "Patutiki". *https://www.instagram.com/p/C8bwpMyCyrz/?igsh=MWhjdXEzcnE1bWZaA==*

Allargando lo sguardo alle altre interviste che ho condotto, ciò che emerge e colpisce maggiormente è la costante attenzione verso la ricerca di un punto di equilibrio tra poli apparentemente inconciliabili. Non si tratta semplicemente di registrare posizioni conflittuali su un aspetto specifico, per quanto riconoscibile, della cultura locale, quanto piuttosto di osservare tensioni che convivono all'interno della società tahitiana contemporanea e che nella pratica e nella riflessione sul tatuaggio tradizionale tendono a rendersi più evidenti.
Prendendo in esame le altre dimensioni della vita sociale, indagate attraverso le interviste da me condotte sul tema delle dinamiche del tatuaggio tradizionale, emerge chiaramente come la ricerca di un punto di equilibrio si manifesti trasversalmente in ciascun contesto. Sul piano identitario, essa riflette la pluralità delle esperienze individuali e la difficoltà di definire in modo univoco l'appartenenza culturale, che oggi, in un mondo sempre più interconnesso, assume forme molteplici e soggettive. Sul piano estetico, si esprime nel tentativo di conciliare la volontà di abbellire il corpo con la ricerca di un significato più profondo, capace di oltrepassare la dimensione puramente decorativa. Infine, sul piano religioso, la mediazione si configura come un processo di negoziazione tra la fede personale e una pratica che solo fino a poche decine di anni fa era oggetto di una ferma condanna da parte della Chiesa e di parte della società.
Quello che ho ricavato dalle interviste è che, a Tahiti, questa mediazione assume forme complesse e sottili e si manifesta sia quando il tatuaggio è visibile, rendendo di fatto esplicito

il raggiungimento di una sorta di compromesso tra soggettività e significati simbolici originari, sia quando resta nascosto, continuando, però, ad essere riconosciuto come simbolo identitario e di appartenenza. In questo modo, il tatuaggio permette di esprimere e comunicare simultaneamente una pluralità di messaggi, con il corpo che diventa il palcoscenico di questa rappresentazione (Goffman, 2020). Il capitolo seguente sarà dedicato proprio all'analisi del corpo come spazio di resistenza e di negoziazione, luogo simbolico dove vengono rielaborati i processi storici e le tensioni contemporanee che attraversano la società tahitiana, trovando nel tatuaggio una delle espressioni più significative della continuità e della trasformazione culturale.

Capitolo 5

Il corpo come campo di battaglia

> *Soprattutto ci si domanda: che cosa siamo venuti a fare qui? Con quale speranza? A quale fine? Che cosa è realmente un'inchiesta etnografica? L'esercizio normale di una professione come le altre, con l'unica differenza che lo studio o il laboratorio sono separati dal domicilio da qualche migliaio di chilometri?*
> *O la conseguenza di una scelta più radicale che implica una discussione del sistema nel quale siamo nati e cresciuti?*
> (Claude Lévi-Strauss, Tristi tropici, 2015: 19)

Nei capitoli precedenti si è cercato di ricostruire la dimensione storica e culturale del tatuaggio tahitiano, evidenziando le modalità attraverso cui si è modificato nel tempo, sia in seguito ai contatti con realtà culturali esterne, sia per effetto di dinamiche interne alla società stessa. Questo processo ha condotto ad una risemantizzazione del tatuaggio tradizionale che, in risposta all'evoluzione del contesto sociale e culturale, ha assunto nuovi significati rispetto a quelli originari. In questo capitolo si intende analizzare più approfonditamente tali dinamiche, facendo riferimento al pensiero di diversi autori e focalizzandosi, in particolare, sul contesto contemporaneo, in cui i processi di acculturazione legati all'evangelizzazione e alla colonizzazione sono stati sostituiti dalle logiche potenzialmente omologanti della globalizzazione culturale. Se in passato il tatuaggio ha rappresentato un terreno di resistenza, di scontro e tensione tra i diversi sistemi culturali, oggi la globalizzazione apre a un orizzonte negoziale e dialogico, in cui le pratiche tradizionali vengono rielaborate, riconfigurandosi come spazi dinamici di rivendicazione identitaria e mediazione culturale.

5.1 Resistenze e potere: evangelizzazione e colonizzazione

Oggi il tatuaggio *mā'ohi* non si accompagna più ai riti di passaggio né enfatizza le gerarchie sociali e religiose come avveniva nella società tahitiana precoloniale, ma ciò non significa che abbia conservato unicamente una valenza estetica. Si è detto come il tatuaggio che i missionari si impegnarono con tanta solerzia a sradicare dall'isola potesse corrispondere a ciò che Mauss (2002) avrebbe successivamente definito un "*fatto sociale totale*", e come proprio questa sua centralità nella società tahitiana abbia permesso di salvarlo dall'oblio.
Le leggi che proibivano la pratica del tatuaggio erano volte a disciplinare corpi ribelli, corpi sfuggenti, che esprimevano identità e appartenenze tanto diverse, e talmente disturbanti agli occhi degli europei, da apparire come contronatura. L'obiettivo era quello di evangelizzare la popolazione cancellando le antiche credenze e ogni elemento culturale a esse legato, a cominciare da quei corpi così profondamente segnati che ne erano la testimonianza vivente. Corpi portatori di un mondo simbolico da estirpare, che dovevano essere piegati per poter essere meglio controllati, resi docili.

È docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato, e perfezionato (Foucault, 2014: 148).
Foucault introduce la nozione di "docilità" per illustrare come l'esercizio del potere passi attraverso il controllo del corpo che non deve essere spezzato ma plasmato e modellato. Il corpo è direttamente immerso in un campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l'obbligano a certe cerimonie, esigono da lui dei segni (Foucault, 2014: 29).
Quando, però, Foucault passa ed esaminare le condizioni di possibilità del potere egli stesso evidenzia come dove c'è potere c'è resistenza (Foucault, 2024: 84). Non esiste un potere assoluto o totale che non incontri qualche forma di opposizione. Se da un lato, il corpo diventa il mezzo privilegiato attraverso cui il potere esercita controllo e disciplina, dall'altro è anche la sede stessa delle resistenze: un campo di battaglia, luogo di confronto e scontro continuo tra potere e opposizione.

> "Non c'è dunque rispetto al potere un luogo del grande Rifiuto, anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma *delle* resistenze che sono degli esempi di specie: possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, solitarie, concertate, striscianti, violente, irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali" (Foucault, 2024: 85).

Ma che tipo di resistenza possono esprimere i corpi?
La resistenza non deve necessariamente tradursi in rivoluzioni spettacolari o grandi atti di ribellione; al contrario, può manifestarsi attraverso pratiche quotidiane, che interagiscono con il potere in modi sottili e differenziati, come dimostrano le strategie con le quali i tahitiani si opposero al tentativo di cancellare la loro cultura.
L'introduzione dei Codici di legge da parte dei missionari non fu accolta passivamente da tutta la popolazione tahitiana. Ci furono alcune rivolte che sfociarono in scontri duramente repressi dalle forze fedeli alla dinastia Pomare, mentre parallelamente si svilupparono anche forme di resistenza clandestina soprattutto tra i giovani che tendevano ad isolarsi sulle montagne (Aria, 2007: 102).
Gli appartenenti a questi movimenti, chiamati *tutae'auri*, manifestavano così una profonda ostilità nei confronti della disciplina cristiana e delle nuove leggi, aspirando, al contrario, al recupero delle pratiche tradizionali, prima fra tutte quella del tatuaggio.

> "Spogliandosi dei vestiti europei, i *tutae'auri* abbandonarono i comportamenti che costituivano i corpi cristiani e recuperarono i corpi tatuati, integrati nella religione e nella cosmologia indigena. Il tatuaggio, ripreso dai *tutae'auri*, sembra tuttavia essere stato associato più alla costruzione di un'identità indigena in opposizione ai missionari e al governo, che all'affermazione delle funzioni cosmologiche del tatuaggio, come la conservazione del *mana* e la protezione dai *tapu* altrui[123]" (Kuwahara, 2005: 58, traduzione a cura dell'autore).

[123] "Stripping off European cloth, *tutae'auri* abandoned the behavior constituting the Christian bodies and retrieved the tattooed bodies, which had been embedded in indigenous religion and cosmology.
Tattooing revived by *tutae'auri*, however, appears to have been associated with constructing indigenous identity against the missionaries and the government rather than affirming the wrapping functions of cosmological tattoing such as conserving *mana* and protecting themselves from others' *tapu*" (Kuwahara, 2005: 58).

Questo è un punto focale. Nelle nuove generazioni chi era in grado di confrontare le due religioni si mostrava critico nei confronti della severità del cristianesimo ma, al tempo stesso, riconosceva i limiti di quella preesistente di fronte agli enormi cambiamenti sociali in atto.
L'opposizione alle leggi che vietavano la pratica del tatuaggio messa in atto dai giovani *tutae'auri* va interpretata non come una volontà di restaurare integralmente le credenze religiose degli antenati, ma piuttosto come un atto di difesa della propria identità da parte dei tahitiani alle imposizioni esterne.
A partire da questo momento, il tatuaggio subisce una prima trasformazione di senso, diventando un simbolo di resistenza culturale nei confronti del potere religioso e, successivamente, coloniale. È un simbolo, è necessario sottolinearlo, con una limitata portata politica, questo perché, riprendendo quanto scritto da Boni (2022), i rapporti di forza nella dialettica egemonia/resistenza devono sempre essere valutati nel contesto sociale di riferimento. In questo specifico caso, tali rapporti erano nettamente sbilanciati a favore dei nuovi poteri, dal momento che anche le *élite* locali sostenevano l'opera dei missionari. Foucault ricorda come, proprio a causa di questa asimmetria di potere, i gesti di resistenza tendano a farsi sempre più minuti e disseminati.

> "Grandi rotture radicali, divisioni binarie e massicce? Talvolta. Ma molto più spesso si ha a che fare con punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, marcando gl'individui stessi, smembrandoli e rimodellandoli, tracciando in loro, nel loro corpo e nella loro anima, regioni irriducibili." (Foucault, 2024: 86).

La presa egemonica[124] attuata sulla società tahitiana fu stretta e profondamente invasiva, ma ciò non impedì che i singoli manifestassero forme di resistenza quotidiana, ovvero quei gesti individuali e quelle minute opposizioni che Abu-Lughod (1990), ha osservato nel suo studio sulle forme di resistenza delle donne beduine. La presa sociale dell'ideologia egemonica, ovvero l'effettivo allineamento delle prassi e delle credenze individuali al messaggio sponsorizzato e prevalente, è comunque sempre parziale (Boni, 2022), per quanto oppressiva non è mai assoluta. Per evitare ritorsioni le classi subalterne elaborano forme di resistenza invisibili, che tendono a passare inosservate agli occhi dei dominanti, "verbali segreti", "trascrizioni nascoste", grazie alle quali gli oppressi perpetuano forme sottili, ma persistenti e significative di resistenza (Scott, 2021).
Infatti mentre i *tutae 'auri* resero visibile una forma di resistenza che passava attraverso i loro corpi tatuati, e per questo furono costretti a fuggire e a rifugiarsi sempre più lontano, altri scelsero forme di resistenza più silenziosa, meno esposte. Infatti la resistenza in contesti di devastazione culturale in seguito ad un intervento coloniale particolarmente muscolare consiste anche semplicemente nel mantenere elementi della simbologia e dell'identità precoloniale.
Obbedendo alle leggi introdotte con l'arrivo dei missionari, i corpi tatuati venivano nascosti sotto gli abiti europei sia dai *pure-atua*, cioè coloro che si erano convertiti convintamente, sia da chi voleva solo sfuggire alle punizioni o semplicemente mimetizzarsi tra i convertiti, utilizzando l'abbigliamento europeo come strumento di protezione e di apparente conformità.

[124] Intesa secondo la definizione gramsciana di egemonia, cioè "il consenso spontaneo dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante" (Gramsci, 1975, Quaderno 3).

«In assenza della nozione di sacralità contagiosa propria del contesto tradizionale, i *pure-atua* non credevano più nel ruolo del tatuaggio come protezione dal *tapu*. Il tatuaggio stesso venne racchiuso nel nuovo contesto cristiano e civilizzato» (Kuwahara, 2005: 53).
Ma per altri ancora in questo gesto di occultamento si manifestava una forma sottile di resistenza, i segni della religione ancestrale sopravvivevano al di sotto della superficie visibile dell'*ao*, nel dominio del *po*, conservando memoria e continuità culturale pur nell'apparente conformità al nuovo ordine religioso e sociale.
Tutto questo non impedì, come già detto, che la pratica del tatuaggio venisse progressivamente abbandonata.

> "il silenzio fu però legato anche alla volontà dei locali di non raccontare, di tenere segreta una parte del proprio mondo, non solo per adempiere agli imperativi della nuova religione, ma perché il tatuaggio era spesso intimamente connesso a quelle cerimonie e a quei tratti della propria storia *tapu* che non potevano essere rivelati all'esterno del gruppo o della famiglia, né tanto meno agli europei" (Aria, 2007: 102).

Continuare a tatuarsi, rischiando le pesanti punizioni previste per chi infrangeva il divieto, rappresentava un gesto di resistenza visibile e tangibile, ma quella stessa battaglia si nutriva anche in silenzio nei pensieri e nella memoria di chi, pur rinunciando al segno sulla pelle, manteneva viva la pratica nei propri pensieri e nella propria memoria.
La successiva colonizzazione francese non fece altro che esacerbare questa situazione. Alla lista delle pratiche culturali proibite dai missionari in quanto considerate immorali, si aggiunsero tutte quelle che rimandavano ad un'identità differente da quella francese, ovvero tutto ciò che allontanava dal modello di cittadino civilizzato.
A partire dal 1903, cioè da quando le forze francesi completarono la sottomissione delle popolazioni indigene, non ci furono più ostacoli al sistematico processo di ristrutturazione dell'organizzazione culturale e sociale delle isole. L'annessione sancì la dipendenza politica, il cambiamento delle regole del diritto e delle strutture indigene stabilite dal codice Pomare del 1819 e l'assimilazione culturale (Aria, 2007: 29). Sostituendosi ai missionari i colonizzatori francesi continuarono l'opera di cancellazione della diversità culturale *mā'ohi*. Se si può definire l'azione dei missionari come un'opera di moralizzazione volta a favorire l'evangelizzazione delle isole, la dominazione coloniale francese era guidata da una missione civilizzatrice che mirava a "far uscire i Polinesiani dall'oscurità dell'ignoranza" (Aria, 2007: 29). Da quel momento, ogni forma di espressione culturale non conforme al modello francese, a partire dalla lingua, fu proibita tant'è che chi veniva sorpreso a parlare tahitiano era duramente punito (Aria, 2007: 29).
Una delle conseguenze dell'evangelizzazione e della successiva colonizzazione è stata che, tra quanti, successivamente, si sono avvicinati allo studio di queste culture si è diffusa l'idea che il passato dei *mā'ohi* fosse ormai irrimediabilmente perduto.
Certi della perdita totale della memoria gli studiosi non hanno indagato le modalità con cui i *mā'ohi* "sopravvissuti" avevano elaborato l'oblio e cosa invece continuavano a conservare (Aria, 2007: 37), ci si è come "arresi" di fronte alle malinconiche conclusioni di Segalen riconoscendo l'impossibilità di restituire l'antica cultura dell'isola.

Solamente dagli anni Sessanta, in concomitanza con i nascenti movimenti politici favorevoli alla decolonizzazione e al diffondersi di un pensiero critico e postcoloniale, gli antropologi hanno iniziato ad interrogarsi sul modo in cui gli abitanti della Polinesia Francese si rapportavano con il loro passato, e se questo passato fosse, in qualche modo, riuscito a sopravvivere adattandosi ed integrandosi nei nuovi contesti sociali e culturali.

> "In questa 'nuova tradizionalità' che si è progressivamente instaurata dopo il cataclisma culturale del contatto, la tradizione è ovunque come se non fosse da nessuna parte… Essa si è modificata, ma non è stata annientata, e rimane sempre profondamente inscritta nelle nuove rappresentazioni. Letteralmente non ha più un luogo a lei proprio, e sembra persino non avere più tempo.
> Questa constatazione, paradossale solo in apparenza, solleva un'osservazione di ordine metodologico: sarebbe vano cercare la continuità là dove non è possibile trovarla, in qualche luogo miracolosamente preservato dall'acculturazione, in ipotetici isolati di tratti culturali arcaici analizzabili come 'sopravvivenze assolute' di una primitività perduta. Occorre liberarci dall'idea che il lavoro antropologico sulla tradizione sia possibile in queste società solo focalizzandosi su isolati di questo tipo, che spesso si rivelano essere oggetti costruiti intuitivamente sulla base della loro apparente 'aria arcaica'. Questo è il tranello da evitare, rompendo con la tendenza del senso comune occidentale a considerare 'tradizionali' tratti culturali che devono tanto alla tradizione quanto all'acculturazione, e a rigettare frettolosamente come prodotti di una sorta di 'inquinamento culturale' altri tratti, apparentemente prestati, che in realtà rappresentano, al pari dei primi, prodotti di compromesso le cui regole di formazione sono identiche.[125]"
> (Babadzan, 1982: 287)

Babadzan è stato tra i primi a problematizzare l'approccio epistemico nello studio delle antiche tradizioni polinesiane, evidenziando come esse non siano state semplicemente cancellate, tantomeno sopravvissute intatte, ma abbiano subito processi di adattamento e rinegoziazione sotto la pressione dell'acculturazione, in un contesto in cui le popolazioni locali non disponevano di strumenti sufficienti per opporsi all'egemonia coloniale e missionaria.

[125] "Dans cette "nouvelle traditionalité" qui s'est progressivement mise en place après le cataclysme culturel du contact, la tradition est partout comme elle n'est nulle part… Elle s'est modifiée, mais n'a pas été liquidée, et demeure toujours inscrite en profondeur dans les représentation nouvelles. Elle n'a littéralement plus de lieu qui lui soit propre, et semble même n'avoir plus de temps. Ce constat, qui n'est paradoxal qu'en apparence, appelle une remarque d'ordre méthodologique: il serait vain de chercher la continuité là où on ne risque pas de la trouver, dans quelque lieu miraculeusement préservé de l'acculturation, dans d'hypothétiques isolats de traits culturels arhaïques analysables en tant que "survivances absolues" d'une primitivité perdue. Il faut nous défaire de l'idée que le travail anthropologique sur le tradition ne soit pas possible dans ces sociétés qu'en focalisant sur des isolats de ce type, qui se révèlent bien souvent n'être que des objets intuitivement construits sur la seule base de leur apparente "allure archaïque". C'est ce piège que nous devons éviter, en rompant avec cette tendence du sens commun occidental à considérer comme "traditionnels" des traits culturels qui doivent autant à la tradition qu'à l'acculturation, et à rejeter hâtivement comme produits d'une sorte de "pollution culturelle" d'autres traits, apparemment empruntés, mais qui représentent en fait, au même titre quel es premiers, des produits de compromis dont les règles de formation sont identiques" (Babadzan, 1982: 287).

Alcuni studiosi hanno sottolineato come, pur nella loro natura invasiva, i processi di acculturazione esterni non abbiano determinato una dominazione culturale totale. Una qualche forma di continuità delle pratiche tradizionali si è mantenuta, spesso in maniera clandestina o sottotraccia, nascosta alla vista e conservata nella memoria di pochi anziani. Nella maggioranza dei casi, si trattava di una persistenza flebile ma significativa, che testimonia come la "cultura dei dominati" possa sopravvivere anche sotto forte pressione esterna.

Allo stesso modo, altri autori hanno evidenziato che l'egemonia imposta dallo Stato coloniale si rivelò nella maggior parte dei casi parziale, dando luogo a processi di ibridazione tra i sistemi culturali dei dominati e dei dominatori (Boni, 2022: 79-80). Sahlins (2000) ha osservato come ciò che è straniero venga reinterpretato in termini locali (Aria, 2007: 39). Le culture non sono entità statiche, ma vengono costantemente rielaborate e adattate in risposta a influenze esterne e trasformazioni interne.

Qualsiasi nuova espressione deve necessariamente essere elaborata e reinterpretata secondo le logiche simboliche e culturali preesistenti. Sahlins mette così in discussione il modello classico di acculturazione, che presupponeva l'assorbimento passivo e totale dei dominati da parte della cultura dei dominanti.

Da questa prospettiva, numerosi studiosi occidentali si sono sostituiti alla voce dei nativi, contribuendo a perpetuare le logiche di silenziamento ed esclusione denunciate dagli studi postcoloniali (Spivak, 1988). In Polinesia, e in particolare a Tahiti, la convinzione che i processi di cancellazione culturale fossero stati troppo radicali ha alimentato l'idea che i locali non potessero più riconoscere come propri gli elementi culturali che, nel tempo, si erano adattati e risemantizzati (Aria, 2007).

Solo a partire dagli anni Sessanta, con l'emergere del movimento di riappropriazione identitaria *mā'ohi*, quelle voci subalterne lungamente inascoltate hanno trovato possibilità di esprimersi direttamente. In quest'ottica, elementi culturali come la lingua, la danza e il tatuaggio tradizionale escono dalla "clandestinità" per diventare espressioni visibili non solo di una resistenza silenziosa, ma anche di un'appartenenza rivendicata e condivisa. La riproposizione di questi elementi culturali non è una mera replica del passato precoloniale, ma il frutto di processi di trasmissione della memoria, studio delle fonti e rielaborazione creativa, capaci di conferire un senso collettivo nel contesto in cui vengono riproposti.

Il corpo diventa il palcoscenico attraverso il quale viene rappresentata un'identità condivisa (Goffman, 1997), un *habitus* collettivo che riflette le complesse relazioni di dominio e resistenza stratificate nel *corpus sociale* (Bourdieu, 2003). Il tatuaggio, recuperato e reinterpretato, si configura come atto performativo che trasforma il corpo in uno spazio simbolico, depositario di istanze identitarie individuali e collettive. I segni sulla pelle non sono semplici disegni, ma narrazioni, memorie, resistenze e appartenenze.

L'inizio dei test nucleari nei primi anni Sessanta rappresentò un trauma per le popolazioni della Polinesia Francese, generando un risveglio collettivo delle coscienze politiche, su cui negli anni successivi si strutturarono i movimenti autonomisti e indipendentisti. In questo nuovo contesto, rivendicazioni politiche e culturali si intrecciarono, influenzandosi e sostenendosi reciprocamente. Gli elementi culturali dell'identità *mā'ohi*, a cominciare dalla lingua, assunsero un significato più profondo, divenendo simboli non solo di resistenza culturale, ma anche di una lotta per reclamare uno spazio politico.

Non sorprende che l'Occidente abbia reagito proponendo prospettive de-essenzializzanti funzionali al mantenimento del discorso egemonico. "Gli intellettuali occidentali sono stati troppo spesso inclini

a cancellare i significati culturali considerandoli banali, sulla base del fatto che le istanze di continuità culturale erano false" (Sahlins, 2000: 459). Al contempo, sostenere che ogni cultura e tradizione, anche occidentale, sia una costruzione porta a ridimensionare la critica postcoloniale.
Tacciare di falsità o di mera operazione turistica o commerciale il recupero delle tradizioni *mā'ohi* significava svuotarle di ogni contenuto politico, ignorandone il potenziale come pratiche di resistenza e riappropriazione di un'identità collettiva postcoloniale. In realtà, le tradizioni recuperate, reinterpretate, adattate e, in alcuni casi, inventate, non erano né pallide ideologie né merci a buon mercato da vendere ai turisti, ma rappresentavano il sorgere di una consapevolezza culturale tra le vittime dei passati imperialismi (Sahlins, 2000).
"Ciò che contraddistingue l'attuale 'culturalismo' (lo si potrebbe definire così) è la rivendicazione di un personale modo di vivere come valore superiore e come diritto politico, proprio in opposizione alla presenza imperiale straniera" (Sahlins, 2000: 459). Il tatuaggio tradizionale divenne simbolo della lotta politica di quel periodo, adattandosi ancora una volta al mutato contesto sociale.
Le polemiche sull'originalità delle tradizioni sollevate dagli studiosi occidentali passarono rapidamente in secondo piano: anche quando il recupero delle pratiche tradizionali comporta una loro reinvenzione, esse vengono legittimate dalla percezione di autenticità in chi le adotta e le fa proprie (Aria, 2007: 162-168).
Negli ultimi anni, la controversia circa la presunta mancanza di originalità e di significato del recupero delle tradizioni *mā'ohi* a Tahiti si è inserita nella più ampia riflessione sulle tradizioni oggi impegnate in processi di rinegoziazione del proprio spazio in contesti globalizzati e attraversati da dinamiche di ibridazione culturale, fenomeni largamente inevitabili e difficilmente controllabili dalle singole comunità.
Parafrasando Clifford (2023), si potrebbe osservare che i "frutti puri" siano ormai irrimediabilmente compromessi, incapaci di resistere alla pressione esercitata dalla globalizzazione.

5.2 Resistenze e potere: dal locale al globale

Dalla fine degli anni Cinquanta si è assistito ad un processo di uniformazione economico, politico, culturale e sociale su scala mondiale. Un fenomeno teso a promuovere valori comuni a livello globale e a ridurre le diversità culturali, che prevede un modello uniforme di sviluppo (Kilani, 2009).
Se l'obiettivo è l'uniformità va da sé che vengano progressivamente escluse forme economiche e sociali differenti: l'alterità è considerata un ostacolo da eliminare.
Per meglio definire gli sviluppi più recenti di queste dinamiche in ambito accademico negli ultimi anni si è diffuso l'uso del termine "globalizzazione" (Robertson, 1999). A seconda dell'approccio metodologico adottato, nel tentativo di definire i contorni di questo fenomeno, è emersa una pluralità di interpretazioni tutte convergenti, tuttavia, nell'intento di mettere in luce la continua creazione e moltiplicazione di connessioni e reti sociali che caratterizzano la globalizzazione.
Una delle definizioni più consolidate della globalizzazione la descrive come "l'intensificazione delle relazioni sociali mondiali che collegano località distanti in modo tale che gli eventi locali siano modellati da eventi che si verificano a molte miglia di distanza e viceversa" (Giddens, 1994: 71).
Un fenomeno dinamico e storico, segnato da momenti di intensificazione degli scambi sociali, ma mai alla velocità che possiamo osservare oggi (Steger, 2016). Quindi un processo complesso, in cui

le logiche economiche giocano un ruolo centrale, che appare in accelerazione ed allo stesso tempo inarrestabile.
Ma parallelamente a questo movimento, apparentemente irreversibile, di unificazione delle pratiche, appare un altro fenomeno, che traccia un movimento di segno contrario, consistente nell'impennata delle rivendicazioni delle diversità associate a tradizioni e identità locali (Kilani, 2009: 306). Si tratta di una ricerca della diversità che, in alcuni casi, rimanda a problemi identitari e a pratiche che si pongono in rottura rispetto al modello dominante.
Una scelta dettata dal timore crescente che la globalizzazione equivalga ad un'omologazione culturale su scala mondiale della cultura prevalente nel Nord Atlantico che comporti la perdita di quelle specificità culturali che sono alla base anche del discorso antropologico.
Una visione che si fonda sull'opposizione, ampiamente discussa, tra il locale e il globale, concepita nei termini di un conflitto asimmetrico tra culture, che si traduce in quel processo di acculturazione che l'antropologia classica definisce come l'imposizione dall'esterno di una cultura "dominante" che si impone e cancella quella "dominata" (Dei, 2016: 230).
Tuttavia, sebbene questa visione metta in rilievo i conflitti asimmetrici tra culture e il rischio di imposizione e cancellazione della cultura "dominata", ogni definizione di un "fatto sociale" compresa quella di acculturazione va necessariamente contestualizzata nello spazio e nel tempo, poiché le dinamiche culturali non sono mai universali né uniformi. A questo proposito, il lavoro di Bruno Saura offre una visione alternativa e più sfumata dell'acculturazione, analizzando il caso di Tahiti e distinguendo una prima fase di acculturazione acquisitiva legata ai contatti con i viaggiatori europei del XVIII secolo, durante la quale oggetti, vestiti, strumenti e vocaboli venivano presi in prestito dai Polinesiani senza coercizione né perdita culturale, e una seconda fase di acculturazione missionaria associata alla cristianizzazione, che si sviluppa tra i trenta e gli ottant'anni dopo la prima e, pur essendo un processo di rottura perché sostituisce la cosmologia polinesiana con la teologia cristiana, fu in gran parte volontaria, negoziata e reinterpretata dagli attori locali, trasformandosi così in una strategia di sopravvivenza e modernità attraverso la quale aderire alla religione dei missionari significava acquisire prestigio, nuove forme di potere e integrazione nel "mondo dei forti". La conversione non comportò la semplice cancellazione della tradizione, ma una ristrutturazione complessiva della società, dei valori morali, delle pratiche quotidiane e del paesaggio, con la costruzione di nuove istituzioni religiose e politiche e un riadattamento dei simboli sacri come i *marae*. In questo senso, Saura interpreta l'acculturazione tahitiana non come una "*déculturation*", ma come una "*recomposition culturelle*", un processo dialettico di perdita e creazione che contrasta profondamente con la successiva colonizzazione francese (1840–1880), quella sì, imposta e non negoziata (Saura, 2009: 48-51)
A quest'ultima si riferisce il modello che pone locale e globale come due facce opposte della stessa medaglia, in cui la globalizzazione si configura come una forma contemporanea di colonizzazione culturale, in cui l'incontro tra culture differenti comporta, per una delle due, l'abbandono delle proprie tradizioni, lingue e visioni del mondo a favore dei modelli imposti dalla cultura dominante.
Diversi autori hanno contribuito ad avallare questa tesi, valorizzando, al tempo stesso, ciascuno in maniera differente, il ruolo del locale. Edward Relph (1976), attribuisce al locale un valore fondamentale come spazio vissuto e connesso alla memoria, che conserva la specificità culturale e il senso di identità. Vandana Shiva (2005), vede il locale come una forma di resistenza all'autodistruzione ambientale e sociale, che difende non solo gli ecosistemi, ma anche i saperi tradizionali minacciati dalla globalizzazione economica. Infine, Zygmunt Bauman (2005), interpreta

il locale come uno spazio potenziale di difesa dell'identità in una modernità liquida caratterizzata dall'incertezza, che offre una possibile salvaguardia alla dissoluzione dei legami comunitari.
Questi autori hanno quindi difeso il locale, inteso come uno spazio fondamentale per preservare, valorizzare e, in alcuni casi, riscoprire l'identità culturale. Valorizzare il locale equivale a mettere in atto una forma di resistenza contro le logiche uniformanti della globalizzazione, ovvero un tentativo di salvaguardare ciò che rischia di essere omologato.
Ma parlare di spazi introduce inevitabilmente il pensiero di Marc Augé (2024), che, con la sua analisi dei "non luoghi" ha offerto uno strumento unico per comprendere le trasformazioni sociali indotte dalla globalizzazione. Secondo Augé, infatti, gli spazi, una volta caricati di significati sociali, culturali e affettivi, si dividono in "luoghi", caratterizzati da un forte senso di identità, relazioni stabili e memoria condivisa, e "non luoghi", spazi anonimi e standardizzati come aeroporti, centri commerciali e autostrade, che riflettono l'omogenizzazione culturale globale in atto. La globalizzazione tende a diffondere i "non luoghi", mettendo a rischio la sopravvivenza dei luoghi tradizionali, che, invece, tutelano le identità culturali e i legami sociali.
In questa prospettiva, il lavoro di Kuwahara (2005), offre un cambiamento significativo del pensiero di Augé, poiché sposta l'attenzione dal luogo fisico a quello simbolico interpretando il corpo come spazio vissuto. A Tahiti, il corpo tatuato diviene un ambito di esperienza, un terreno simbolico in cui si inscrivono identità, appartenenza e memoria. Attraverso il tatuaggio, lo spazio corporeo acquista la densità di un luogo, diventa sede di relazioni e di storia, opponendosi all'anonimia dei "non luoghi" della modernità globale. Di conseguenza, secondo Kuwahara, la pratica del tatuaggio permette di rendere visibile sul corpo anche il legame simbolico con un territorio, un luogo, che le dinamiche omologanti della globalizzazione rischiano di recidere.

> "Ho considerato il luogo come lo spazio in cui i Tahitiani vivono, pescano e costruiscono le loro case, e che il governo rivendica come territorio d'oltremare francese. In termini di tatuaggio, il corpo è un altro spazio importante. Considero il tatuaggio come la pratica mediante la quale le persone trasformano lo spazio corporeo in luogo. Il corpo viene posseduto, territorializzato, conquistato, consegnato e coltivato attraverso il tatuaggio.[126]" (Kuwahara, 2005: 21, traduzione a cura dell'autore).

Il processo mediante il quale il corpo diventa un "luogo", come osserva Kuwahara, funziona pienamente solo se il tatuaggio è praticato e vissuto come esperienza significativa, sentita e partecipata. Solo quando il gesto è carico di intenzionalità, memoria e relazione simbolica, il corpo si trasforma in spazio di identità e appartenenza. In assenza di questa dimensione, il tatuaggio rischia di ridursi a mero ornamento o a standardizzazione estetica, e il corpo, paradossalmente, assume la condizione di "non luogo", divenendo un simbolo di omologazione culturale e perdita di radicamento identitario.
Questa omologazione culturale rappresenta una convergenza tra la cultura globale e il fenomeno della "*mcdonaldizzazione*" (Ritzer, 2020), con la quale si definisce una sempre più marcata tendenza

[126] "I have been considering place as space that Tahitians live, fish and build houses in, and that the government claims as a French overseas territory. In terms of tattooing, the body is another important space. I regard tattooing as the practice in which people make the body space into place. The body is possessed, territorialized, conquered, handed over and cultivated through tattooing.[126]" (Kuwahara, 2005: 21).

all'universalizzazione nel senso di una progressiva unificazione degli stili di vita, dei simboli culturali e delle maniere transnazionali di comportamento (Beck, 2018: 62). In questa prospettiva, la globalizzazione non si presenta come un'apertura alla pluralità culturale, ma piuttosto come un processo che tende ad integrare anche le realtà più marginali all'interno di un mercato mondiale fondato sul consumo. Le culture locali, con le loro specificità e identità, vengono sostituite da simboli globali, veicolati attraverso la pubblicità, il *design* e le industrie creative globali che diffondono modelli consumistici uniformati.

Questo tema è emerso come uno degli aspetti più controversi nelle interviste condotte a Tahiti. Se da un lato vi è un consenso quasi unanime nel riconoscere al tatuaggio il ruolo di elemento identitario immediatamente riconoscibile della cultura *mā'ohi*, dall'altro le opinioni divergono profondamente su come questa pratica debba confrontarsi con le dinamiche contemporanee.

Alcuni interlocutori ne rivendicano la continuità con la tradizione e la funzione di resistenza culturale di fronte all'omologazione globale, mentre altri ne sottolineano l'evoluzione inevitabile, leggendo nel suo adattamento ai linguaggi moderni una forma di vitalità e di rinnovamento identitario. In questa polarità si riflette una tensione più profonda: la paura, da un lato, che l'apertura al mondo comporti la progressiva dissoluzione delle forme culturali locali, ridotte a semplici "stili" o segni estetici da consumo globale; e, dall'altro, la consapevolezza che ogni tradizione viva implica trasformazione, che la continuità culturale non può che passare attraverso il cambiamento.

Sebbene molta letteratura abbia descritto la globalizzazione come un processo che conduce ad una crescente uniformità dei contenuti culturali, interpretando la relazione tra globale e locale in termini dicotomici, altri approcci sottolineano come proprio la dinamicità di questa interazione ne impedisca la riduzione ad una logica di dominazione o perdita, mettendone in evidenza invece la natura dialettica, fatta di contaminazioni, resistenze e rielaborazioni.

È proprio all'interno del quadro teorico proposto dai *Cultural Studies*, sviluppatisi a partire dagli anni Sessanta nel Regno Unito[127], che si propone l'idea che la globalizzazione non sia un fenomeno unidirezionale di omogeneizzazione culturale, ma un processo complesso e multidirezionale caratterizzato da scambi, resistenze e rielaborazioni, che vede le culture locali attivamente impegnate nel rielaborare e contrastare le influenze globali (Beck, 2018).

Robertson (1999), andando oltre quanto proposto dai *Cultural Studies*, che ponevano l'accento sulle dinamiche di potere e resistenza nelle pratiche culturali quotidiane, descrive la globalizzazione come un processo in cui globale e locale, in continuo dialogo tra loro, si influenzano trasformandosi reciprocamente, sostenendo quindi, che il globale ed il locale non si escludono a vicenda, ma che, al contrario, il discorso sulla globalizzazione comporta sempre anche quello sulla localizzazione.

Il locale è parte integrante del globale. Robertson, si concentra sulla coesistenza e sull'adattamento reciproco tra universalismo e particolarismo, sostenendo che la globalizzazione non possa essere compresa senza considerare come le culture locali partecipano alla sua configurazione.

Se ne ricava che la globalizzazione, pur agendo come forza omologante, possa rendere possibili nuove forme di autorappresentazione e di coscienza identitaria.

[127] I *Cultural Studies* nascono in seguito alla pubblicazione di alcuni testi fondamentali di Richard Hoggart (*The Uses of Literacy*, 1957) e Raymond Williams (*Culture and* Society, 1958). Questo approccio si caratterizza per una forte propensione all'interdisciplinarità e si concentra sullo studio delle pratiche culturali in rapporto ai cambiamenti sociali. I *Cultural Studies* affrontano tematiche quali i rapporti tra cultura e società, cultura e potere, le dinamiche di subordinazione e l'immaginario di alcuni gruppi spesso marginalizzati come le donne e le minoranze etniche. Nel 1964 nasce il *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) presso l'Università di Birmingham diretto dal 1968 al 1979 da Stuart Hall, figura centrale e fondativa dei *Cultural Studies*, il cui pensiero continua ad essere estremamente attuale.

A Tahiti, la costruzione dell'aeroporto internazionale di Fa'a'a negli anni Sessanta, ha permesso a studenti come Henri Hiro e Duro Raapoto di partire ed entrare in contatto con le idee postcoloniali che in quegli anni si stavano diffondendo negli ambienti intellettuali e artistici delle università francesi. Quello stesso aeroporto, "non luogo" per eccellenza secondo Augè, simbolo della mobilità anonima e della standardizzazione globale, ha paradossalmente rappresentato il punto di partenza dal quale iniziare la ricerca di un rinnovato riconoscimento del sé culturale.
Parallelamente l'afflusso sempre più consistente di turisti a Tahiti ha offerto un ulteriore terreno di confronto con modi di vita, valori e culture differenti, stimolando nuove riflessioni sull'identità e sulle radici culturali. Per la prima volta, molti hanno avuto la possibilità di guardarsi da fuori, confrontarsi con altri discorsi identitari emergenti e rielaborare in chiave riflessiva la propria appartenenza *mā'ohi*.
Kuwahara, sulla scia di altri autori, sottolinea che il revival di uno stile di tatuaggio «tradizionale» si colloca all'interno del processo di rivitalizzazione culturale avviatosi a Tahiti negli anni Settanta e Ottanta, periodo in cui l'isola attraversava processi di modernizzazione e urbanizzazione, accompagnati da migrazioni di massa dalle isole più remote e dall'esterno della Polinesia Francese verso Papeete. Di fronte a questi profondi cambiamenti sociali, molti tahitiani hanno iniziato a prendere coscienza degli effetti del colonialismo francese e a riconoscere le differenze culturali tra sé e i francesi, rivendicando l'indipendenza dalla Francia e affermando la propria identità culturale. Il movimento di rivitalizzazione culturale e quello per l'indipendenza sono dunque nati dal rifiuto e dalla contestazione della cultura francese e dal desiderio di recuperare un passato indigeno. (2005: 29-30). Quello che qui si vuole evidenziare è che la mobilità delle persone e la circolazione delle idee, processi intrinsecamente legati alla globalizzazione, hanno reso possibile la presa di coscienza culturale e identitaria a Tahiti. Fino ad allora, solo una piccola parte della popolazione aveva potuto confrontarsi criticamente con "l'altro"; l'abbattimento delle barriere fisiche, che limitavano gli spostamenti, ha favorito anche una più ampia circolazione delle idee, consentendo una riflessione generalizzata sulla condizione culturale e identitaria a Tahiti attorno alla quale si è successivamente costituito il movimento culturale *mā'ohi.*
Seguendo un percorso inverso rispetto al passato, quando era l'alterità a raggiungere l'isola, oggi i tatuatori tahitiani prendono parte a *convention* internazionali e festival del tatuaggio, negli Stati Uniti come in Francia, portando con sé la loro pratica. In questi ambiti, dove tecniche, motivi e idee si incontrano e si confrontano, le tendenze globali vengono attentamente osservate e reinterpretate, integrando la propria tradizione in un dialogo creativo che ne assicura la vitalità e la continuità, anche all'interno di un panorama culturale globale in costante trasformazione.
In questo senso, la globalizzazione non si manifesta soltanto come forza dissolutiva delle specificità culturali, ma offre anche strumenti e occasioni per ridefinire e rafforzare il senso di sé collettivo. L'apertura, pur mediata da strutture globali, ha generato un movimento di ritorno: un desiderio di radicamento, di riscoperta delle origini, di affermazione culturale che si manifesta anche nel corpo.
È necessario abbandonare una visione manichea, che oppone rigidamente globale e locale e che si fonda sulla ricerca di forme culturali incontaminate e immutabili all'interno di culture pure e isolate, per riconoscere, invece, la natura dinamica e relazionale dei processi identitari.
Per questo motivo la definizione di globalizzazione culturale non è più sufficiente, perché troppo generica e viene sostituita dal concetto di "glocalizzazione", lo strumento teorico necessario per leggere la complessità delle identità contemporanee, segnate da forme simultanee di radicamento locale e apertura globale.

Secondo il modello della glocalizzazione, un fenomeno globale viene adattato e rielaborato in base alle specificità locali. La globalizzazione non comporta necessariamente l'omologazione culturale a cui il locale cerca di opporsi, ma un processo di negoziazione e dialogo.
Riprendendo il concetto di "*mcdonaldizzazione*" proposto Ritzer e analizzandolo criticamente attraverso la lente della glocalizzazione, si può osservare che la presenza di *Mcdonald's* in diversi paesi non comporta semplicemente l'esportazione del modello statunitense. In realtà *Mcdonald's* si adatta alle specificità culturali locali, modificando il menù e le strategie di *marketing* per rispondere ai gusti e alle tradizioni del contesto in cui opera.
Certo bisogna riconoscere che le dinamiche legate alla globalizzazione possono essere spesso dominanti, specialmente nei processi economici, mediatici e culturali, ma nonostante ciò, l'interazione tra globale e locale non è mai un semplice rapporto di subordinazione o imposizione.
Peraltro, la globalizzazione non si manifesta in modo uniforme sul locale, ma prende forma in modi diversi a seconda dei contesti, attraverso le diverse dimensioni della cultura globali, quali il movimento delle persone, la circolazione dei media, delle idee, la diffusione delle tecnologie e i flussi finanziari, ovvero tutti quei "paesaggi culturali" (Appadurai, 2012), che individuano gli aspetti del mondo contemporaneo sui quali è possibile condurre una analisi culturale e che consentono di parlare in maniera più appropriata di quei fenomeni culturali solitamente intesi come effetti della globalizzazione (Fabietti, 2024: 220-221).
Quello evidenziato è stato un percorso teorico che ha progressivamente messo in discussione i presupposti dell'indagine antropologica. Quale che sia l'oggetto privilegiato di indagine, oggi gli antropologi sono costretti a considerare ogni fenomeno in relazione a molti altri. Ne consegue che, in un mondo sempre più "globale", devono estendere la loro ricerca ben oltre la dimensione locale (Appadurai, 2012).
Del resto non si tratta di una novità assoluta, perché l'antropologia ha da sempre cercato di collegare l'osservazione locale a una riflessione più ampia sull'essere umano. L'impresa antropologica consiste in fondo in questo "spostarsi" del ricercatore dalle "cose" dell'esperienza che pratica localmente agli "oggetti" del sapere che costruisce e comunica a lunga distanza. Indipendentemente dalla maniera in cui ognuno lo fa, gli antropologi hanno sempre cercato di mettere in rapporto o di ricollegare dei saperi locali, dei discorsi culturali particolari, a un sapere globale, a un discorso generale sull'umanità (Kilani, 2011: 18).
Focalizzare il proprio sguardo sul particolare comporta una serie di problematiche, che possono rappresentare una limitazione alla ricerca stessa. Se, per un verso, l'attenzione al dettaglio è essenziale per cogliere la complessità del contesto, dall'altro rischia di far perdere di vista il quadro complessivo, ovvero le dinamiche globale che influenzano quegli stessi contesti.

> "Una prospettiva, che privilegia l'attenzione ai particolari e ai dettagli corre, naturalmente, molti pericoli. Uno di questi è la disintegrazione del tutto in una infinità di dettagli. Un altro è un'enfasi eccessiva sull'unicità dei casi. Un terzo è un relativismo ateoretico, per cui «tutto dipende dalla tua posizione e da come vedi le cose»" (Geertz, 1999: 8).

Raccogliere l'invito di Geertz a costruire un discorso che ponga in relazione il locale con il globale equivale anche a contribuire al rinnovamento degli oggetti contemporanei delle discipline antropologiche, definendo con precisione i fondamenti epistemologici del sapere antropologico stesso

(Kilani, 2011). Una svolta teorica che rende possibile ripensare molte di quelle categorie considerate centrali per l'antropologia contemporanea, come i cambiamenti socio-culturali, l'identità etnica ed il pensiero mitico ed il suo rapporto con la storia.
Il locale non è una sopravvivenza del passato, non si tratta di recuperare un reperto archeologico da esporre al riparo sotto una teca di cristallo per proteggerlo da ogni contaminazione esterna. Al contrario, è una costruzione attiva e dinamica che si reinventa continuamente nel confronto con il globale dal quale non può prescindere, in quanto è proprio attraverso questo scambio, questo contatto che il locale mantiene la propria vitalità (Sahlins, 2000).
Ne consegue che le tensioni tra globale e locale si rendono maggiormente evidenti nei casi in cui pratiche culturali tradizionali non solo sono oggetto di un processo di risemantizzazione all'interno dei circuiti transazionali, ma sono anche oggetto di cancellazione, risignificazione e ricostruzione identitaria.
Il tatuaggio tradizionale *mā'ohi*, marginalizzato e rimosso, al pari di altre pratiche culturali locali[128] giudicate incompatibili con l'ideale civilizzatore occidentale, è riemerso come strumento di affermazione culturale e al tempo stesso come oggetto di circolazione globale.
Si tratta di un caso emblematico non solo di negoziazione simbolica tra globale e locale, ma anche di quella dinamica di reinvenzione della tradizione che, pur in assenza di fonti storiche attendibili, ha portato a riappropriarsi di una pratica culturale dalla forte valenza identitaria.
Come evidenziato da Appadurai (2012), l'idea che la globalizzazione comporti un'omologazione culturale non coglie il fenomeno che l'autore definisce come "l'indigenizzazione della modernità", ovvero la capacità dei contesti locali di reinterpretare attivamente le influenze globali secondo logiche e codici propri. Appadurai rifiuta inoltre la concezione di un locale come entità pura ed immobile, sostenendo piuttosto, che il locale non preesista al globale, ma venga continuamente costruito e trasformato nel dialogo con esso.
Oggi il tatuaggio a Tahiti non consiste nel tentativo di recuperare la pratica nella sua "purezza" intesa come precoloniale o precedente al contatto con i navigatori europei. Non può esserlo, in parte a causa della mancanza delle fonti di riferimento andate in gran parte perdute negli ultimi due secoli, ma soprattutto perché, ma soprattutto perché la stessa pratica che oggi viene chiamata "tradizionale" era già il frutto di continui processi evolutivi, modellata dai contatti con le isole vicine e dalle dinamiche interne alla società tahitiana. Il tatuaggio avrebbe continuato a trasformarsi, innovarsi e adeguarsi ai cambiamenti della società tahitiana anche senza l'arrivo degli europei, il cui contatto ha semmai accelerato e anticipato le dinamiche della globalizzazione. Ogni ricerca di una pratica 'tradizionale' intesa come fissata ed immutabile è quindi destinata a fallire.
Interpretata in un'ottica che predilige l'aspetto dialogico tra globale e locale, come quella proposta da Appadurai, nessuna tradizione si mantiene immutata nel tempo. Al contrario, essa viene

[128] L'espansionismo coloniale era accompagnato anche dalla volontà di inculcare nelle popolazioni indigene i valori mercantili propri del capitalismo occidentale. In particolare venivano contrastati tutti quei modi di comunicazione sociale centrati sulla redistribuzione delle ricchezze, in quanto incompatibili con i principi dell'individualismo economico. Un esempio emblematico di questa logica è rappresentato dalla soppressione del *potlach* (Kilani,2011).
"*Potlach* è il nome che comunemente viene dato a un insieme di pratiche rituali diffuse tra le popolazioni native della costa della Columbia Britannica e sull'isola di Vancouver (Canada). Si trattava di rituali di «ostentazione» che prevedevano la distruzione di grandi quantità di beni considerati «di prestigio» cioè privi di un valore di uso corrente. Attraverso il *potlach* individui dello stesso status sociale si sfidavano in una «gara» distruttiva allo scopo di affermare pubblicamente il proprio rango, di abbassare quello di qualche rivale o di riacquistarlo nel caso lo avessero perduto per una qualche ragione" (Fabietti, 2020: 76-77). Le autorità coloniali lo consideravano un'usanza inutile e dannosa, accusata di incoraggiare lo spreco e la pigrizia dei nativi. Con il sostegno congiunto della Chiesa, dei coloni e degli industriali, fu, infine, proibito da una legge dal governo federale canadese nel 1884.

costantemente reinterpretata in risposta ai mutamenti storici, politici e sociali che investono nel tempo qualunque cultura.
Il tatuaggio *mā'ohi*, nella sua espressione contemporanea, si configura, di conseguenza, come il risultato di un processo di ibridazione culturale tra saperi e pratiche locali, in parte recuperate ed in parte reinterpretate, e influenze globali, correlate allo sviluppo turistico, alla diffusione dei media e all'evoluzione tecnica.
Lungi dall'essere una tradizione immutabile, esso costituisce un campo dinamico di negoziazione culturale, in cui le innovazioni convivono con i richiami alla tradizione simbolica. Ne consegue che ogni pretesa di conservarlo inalterato risulta impraticabile e concettualmente errata, proprio perché ogni pratica culturale è per sua natura processuale, storicamente situata e soggetta a continue trasformazioni nel tempo.
Le dinamiche storiche legate al tatuaggio tradizionale *mā'ohi* evidenziano come il corpo, sin dall'inizio del contatto con l'Occidente, sia stato un campo di tensioni e resistenze. Diversi autori hanno sottolineato le forti opposizioni che si sono manifestate in epoca missionaria e coloniale. Tuttavia un'analisi più attenta, favorita dalle nuove prospettive dell'antropologia moderna, rivela che, anche in quei contesti di apparente unilateralità, erano già attivi processi di rinegoziazione simbolica e culturale. Proprio su queste dinamiche, scaturite dal confronto fra le strutture dominanti e le forme locali, si concentra l'analisi antropologica (Kilani, 2011).

> "Analizzati quindi in questo quadro, i fenomeni di cambiamento e di resistenza non appaiono più come un semplice rifiuto da parte del gruppo o di una parte della società di fronte all'intrusione di forze uniformanti, ma come forme di espressione sociale in costante elaborazione, le quali, pur integrando l'innovazione, cercano di preservare, trasformare o ricreare la socialità e le pratiche locali." (Kilani, 2011: 326).

Preferire un approccio dialogico nell'analisi del rapporto tra globale e locale, come suggerisce Kilani, permette di cogliere, in maniera più accurata, quei meccanismi che regolano le trasformazioni sociali ed economiche, rispondendo in pratica, alla domanda su come e perché le società cambiano. In altre parole il cambiamento non essendo né lineare, né evitabile, ovvero non rispondendo a qualche forma di determinismo predefinito, rende necessario adottare un modello teorico capace di affrontare la complessità e la pluralità delle dinamiche che emergono dal confronto tra globale e locale.
Non è detto che una società debba necessariamente indirizzarsi verso una sola direzione, come l'assimilazione totale dei modelli globali o il mantenimento esclusivo di forme tradizionali. Esistono molteplici direzioni in cui il cambiamento può svilupparsi, a seconda del risultato della continua negoziazione tra globale e locale.
Sino ad ora si è cercato di evidenziare come a Tahiti il corpo abbia agito simbolicamente come uno spazio di resistenza, prima all'acculturazione missionaria, poi al dominio coloniale e, in tempi più recenti, alle logiche uniformanti della globalizzazione. In questo contesto, il tatuaggio ha rappresentato un'espressione visibile di opposizione e di affermazione identitaria. Oggi, tuttavia, quegli stessi corpi si configurano anche come luoghi di negoziazione e di dialogo, dove il tatuaggio non esprime soltanto continuità o resistenza, ma diventa strumento attraverso cui ciascuno media tra influenze esterne e percezioni personali della tradizione, aprendo a molteplici forme di costruzione identitaria.

Questo perché non esiste un unico modo di mettere in dialogo il locale con il globale, ma molteplici approcci differenti, ciascuno dei quali riflette una particolare visione del mondo e del sé all'interno dei flussi globali. A Tahiti, il tatuaggio offre un campo privilegiato per osservare questa pluralità di mediazioni: le diverse forme con cui viene oggi praticato, più o meno fedeli ai modelli tradizionali, più o meno aperte all'innovazione (fig. 35, fig. 40, fig. 43), tradiscono altrettanti modi di concepire e rappresentare il rapporto personale con il mondo. Ogni scelta estetica o simbolica diventa così un'espressione individuale di come si colloca il "locale" nel "globale", una negoziazione costante che non ammette una risposta unica o definitiva. Come osserva anche Saura, di fronte a stimoli esterni, siano essi coloniali, missionari o globali, la cultura *mā'ohi* non è mai rimasta immobile, ma ha continuato a rielaborare tali influenze secondo logiche proprie, rendendo visibile attraverso il tatuaggio la continua elaborazione di senso e identità.

Ne è stato un esempio il movimento *Mamaia* (Saura, 2009: 50), espressione di una resistenza sincretica alla durezza delle leggi missionarie. Gli adepti di quel movimento crearono una religione intermedia, né pagana né pienamente cristiana, che combinava elementi del pensiero biblico con la cosmologia *mā'ohi*. Saura interpreta questo episodio come la prova dell'autonomia culturale tahitiana, sottolineando come anche nel rifiuto o nella reinterpretazione i tahitiani continuarono a produrre senso e religione secondo la loro logica culturale.

Per Saura, parlare di acculturazione a Tahiti significa riconoscere una continuità nella trasformazione. La cultura tahitiana non è mai "pura" o "intatta", ma sempre in movimento, aperta alla risemantizzazione. Da questa prospettiva, anche la conversione al cristianesimo e la colonizzazione successiva non cancellano l'identità *mā'ohi*, bensì la costringono a reinventarsi attraverso nuove forme di religiosità, linguaggio e appartenenza. L'acculturazione diventa così un motore di creatività culturale; il tatuaggio, in questo senso, rende visibile questa continua elaborazione, mostrando come i processi di trasformazione e adattamento culturale non si siano mai interrotti, ma proseguano ancora oggi, che ai missionari e ai colonizzatori si è sostituita la globalizzazione, che con le sue logiche, impone nuovi stimoli e sfide alla cultura *mā'ohi*.

Ricapitolando, la colonizzazione, o le logiche uniformanti, della globalizzazione non conducono necessariamente ad una trasformazione profonda ed univoca delle società locali, così come allo stesso modo non sempre il locale è in grado di rielaborare il globale in modo omogeneo e coerente.

Ogni società risponde diversamente all'incontro con modelli esterni e le risposte non seguono mai la medesima logica di adattamento perché influenzate da fattori contingenti specifici di ciascun contesto culturale.

Inoltre nessuna risposta conduce ad un risultato definitivo ed immutabile. Il cambiamento sociale è un processo in continua evoluzione che non conduce mai a stati permanenti, ma piuttosto a condizioni di equilibrio dinamico, situazioni di apparente stabilità in cui l'equilibrio viene mantenuto attraverso un costante processo di adattamento alle trasformazioni indotte dall'interazione tra globale e locale.

Il tatuaggio tradizionale *mā'ohi* si colloca pienamente all'interno di queste dinamiche. Da un lato, è oggetto di un discorso di tutela in quanto percepito come uno degli elementi centrali dell'identità culturale tahitiana, dall'altro, è coinvolto in un processo di continua trasformazione imposto dalle logiche globalizzanti.

Qualsiasi pratica culturale locale, nel momento in cui entra nei circuiti della globalizzazione, si espone inevitabilmente al confronto con logiche esterne, economiche, estetiche, tecnologiche o valoriali, che possono portare a ridefinirne i significati e il valore simbolico.

In questo contesto, i flussi globali di capitali, di persone, di tecnologie, di immagini e rappresentazioni, fungono da veri e propri catalizzatori, contribuendo ad accelerare la velocità del cambiamento, a moltiplicare le interpretazioni e, inevitabilmente, a generare nuove tensioni. Allo stesso tempo, però, si moltiplicano anche gli spazi di negoziazione e dialogo tra culture, linguaggi e sistemi di valori.

Le pratiche culturali tradizionali, come il tatuaggio *mā'ohi*, anche in virtù del ruolo significativo che hanno assunto per le economie locali, non possono sottrarsi a questi confronti, arrivando, di conseguenza, a trovarsi nella condizione di essere al tempo stesso sia il prodotto di questi processi, sia il mezzo attraverso cui queste dinamiche si riproducono.

Conclusioni

L'analisi delle forme contemporanee del tatuaggio *mā'ohi* sin qui condotta ha cercato di mettere in luce il ruolo che, anche oggi, questa pratica continua a svolgere nel riconoscimento e nella costruzione dell'identità culturale a Tahiti.
Per comprendere appieno questa dimensione si è reso imprescindibile analizzare le specifiche dinamiche storiche che ne hanno accompagnato l'evoluzione, al fine di coglierne l'attuale portata simbolica. Gli incontri con i primi esploratori europei, l'arrivo dei missionari protestanti e la successiva colonizzazione francese sono rappresentativi di un'"Alterità" che ha profondamente trasformato la cultura *mā'ohi*, la pratica del tatuaggio e più in generale l'intera organizzazione sociale dell'isola.
Seguire il percorso del tatuaggio significa in effetti seguire quello dell'intera cultura *mā'ohi*. La condanna e la proibizione della pratica riflettono il tentativo di marginalizzare un'intera cultura per sostituirla con un'altra, ma mettono al contempo in evidenza la capacità della cultura originaria di resistere, preservarsi e riaffermarsi quando le condizioni storiche e politiche lo hanno consentito.
Aria (2007), riferendosi al movimento di giovani intellettuali che intorno agli anni Sessanta inizia a contestare la situazione politica e sociale dell'isola, ricorre ripetutamente a termini come *riscoperta dell'identità*, *rinnovamento* e *rinascita culturale*. Con queste espressioni Aria evidenzia il duplice intento del movimento, volto da un lato a recuperare un'identità ritenuta perduta e dall'altro a distinguersi dall'identità francese, percepita come estranea. D'altronde, Raapoto (1988), riferendosi a sé stesso come *mā'ohi*, offre una definizione fondata sul legame comunitario e sul riconoscimento di un passato, di una lingua e di una cultura condivisi.

> "*Maohi* è la comunità di tutti coloro che si rifanno ad uno stesso passato, ad una stessa cultura, ad una stessa lingua, che è il loro tronco comune, e che avranno un medesimo destino" [129] (Raapoto, 1988: 6; trad. a cura dell'autore).

Raapoto sottolineava come una cultura condivisa costituisca la base per poter parlare di identità, come se la cultura plasmasse e completasse l'essere umano. Un'idea in parte in linea con Geertz (1987), secondo cui la cultura colma le mancanze innate dell'individuo, fornendo modelli di comportamento affidabili. Ma se l'essere umano può essere completato, ne consegue che può anche essere costruito. Remotti (2013), con la *teoria dell'antropopoiesi*, sostiene che la cultura dia forma agli individui modellandone comportamenti, relazioni sociali e percezione di sé in un processo continuo.
Secondo questi autori la cultura non è esterna o opzionale, ma costituisce una condizione fondamentale della vita umana, che permette l'emergere di un'identità condivisibile. Sia Remotti sia Geertz sottolineano che non esistono culture universali, ma solo culture specifiche, storicamente ed etnograficamente situate. Questo approccio evita di cadere in letture gerarchiche o evoluzionistiche che in passato hanno giustificato la violenza dei missionari e dei colonizzatori francesi che consideravano la cultura polinesiana inferiore e tentavano di modellare i tahitiani ciascuno secondo il proprio modello culturale considerato superiore.

[129] "*Maohi* is the community of all those who claim to be of the same past, culture and language which constitute the common trunk and which will have the same destiny." (Raapoto, 1988: 6).

Al contrario, Geertz e Remotti mostrano che ogni cultura va compresa nel proprio contesto, senza confronti di superiorità, e che l'antropopoiesi opera sempre attraverso culture concrete e localizzate. Ne deriva che non esistono esseri umani "universali", ma individui formati all'interno di specifiche tradizioni, che danno vita a forme di umanità particolari.
Tenendo presente questo approccio, che considera ogni cultura come specifica e storicamente contestualizzata, al termine di questa ricerca ritengo che l'utilizzo di termini come *riscoperta*, *riappropriazione* o *rinascita*, associati al movimento identitario *mā'ohi*, possa risultare fuorviante. Se ogni cultura dà forma a un'identità in relazione al proprio tempo e alle proprie circostanze, non è possibile riappropriarsi di quella stessa cultura nelle condizioni originarie, poiché il contesto sociale che l'aveva resa possibile non esiste più.
Nel caso dell'identità *mā'ohi*, la sua persistenza non dipende dall'immutabilità o da una continuità con il passato concepite come trasmissione intatta di forme e significati, una condizione difficilmente sostenibile, ma dalla capacità di adattarsi e trasformarsi continuamente. Mantenendo il punto di vista costruttivista di Remotti, tutte le culture, e quindi tutte le identità che esse rendono possibili in quel determinato momento storico, sono mobili e duttili.
Come ha sottolineato Saura nei suoi studi, ad esempio nel riferimento al sincronismo del movimento *Mamaia*, il processo di adattamento della cultura *mā'ohi* alle nuove condizioni ebbe inizio già nel momento del primo contatto con gli esploratori europei. Fu allora che i sistemi simbolici polinesiani vennero messi in discussione, rielaborati e trasformati, anche attraverso l'incorporazione di elementi introdotti dall'esterno. In questo contesto l'identità *mā'ohi* non scompare, ma si riconfigura, talvolta anche attraverso scelte volontarie, come le conversioni al cristianesimo.
Non è un dato marginale che oggi la maggior parte dei tahitiani sia credente, poiché il cristianesimo costituisce ormai una componente strutturale dell'identità *mā'ohi* contemporanea. Parallelamente, alcuni tratti culturali, come il tatuaggio, la danza e altre pratiche rituali, sono stati progressivamente recuperati. Tuttavia, tale processo non ha comportato la "ricostruzione" di un'identità ritenuta perduta, né un tentativo di ritorno a un passato "mitico". Non perché non sia possibile ritrovare canti, miti o riti, ma perché il contesto storico, politico e religioso dell'isola di Tahiti è radicalmente mutato. In questa prospettiva si collocano anche figure come Henri Hiro e Raapoto, che non abbandonarono il cristianesimo in favore di un improbabile ritorno alle religioni degli antenati o alle credenze precoloniali, proprio perché riconoscevano nel cristianesimo uno degli aspetti costitutivi dell'identità tahitiana contemporanea. Così come l'identità dei tahitiani del XIX secolo era diversa da quella del XV secolo, anche quella futura sarà ulteriormente trasformata. Identità e cultura, in questa prospettiva, non sono entità da restaurare o da riportare a una forma originaria, ma processi storici dinamici, continuamente rielaborati in relazione ai contesti sociali, politici e simbolici in cui si inscrivono.
Va dunque chiarito che questa prospettiva non implica in alcun modo la rimozione o la minimizzazione dei danni, spesso profondi, prodotti dalla dominazione coloniale, che a Tahiti furono reali e significativi. Tuttavia, tali processi non corrisposero alla cancellazione totale di un'intera cultura, bensì a una sua riorganizzazione e rielaborazione in risposta a una nuova configurazione sociale e politica. Anche in condizioni di forte asimmetria, le culture non si dissolvono, ma mettono in atto strategie di adattamento, selezione e trasformazione.
Come ricorda Kilani (2011), sebbene in modo asimmetrico e profondamente squilibrato, i processi di contatto e dominazione coinvolgono anche le culture dei dominanti, che risultano a loro volta trasformate. Ciò non elimina le disparità di potere né le violenze simboliche e materiali esercitate, ma

permette di comprendere perché le culture dei dominati non scompaiano, bensì elaborino strategie di resistenza e di continuità che possono includere anche l'abbandono delle manifestazioni più visibili e più esposte al controllo coloniale.
Nel caso tahitiano, questo si tradusse nel progressivo abbandono del tatuaggio, fortemente stigmatizzato e perseguito, mentre altri elementi meno appariscenti, come la lingua e alcune pratiche quotidiane, continuarono a essere custoditi e trasmessi. È all'interno di questa dialettica tra perdita, adattamento e trasformazione che va compresa l'identità tahitiana, non come un'eredità da restaurare, ma come un processo storico in costante divenire.
La questione di come una cultura persista o si trasformi nel tempo e di quali forme di continuità essa selezioni, enfatizzi o ricostruisca occupa da decenni un posto centrale nel dibattito antropologico. Nel Pacifico questo nodo teorico ha assunto una risonanza particolare, diventando il terreno privilegiato su cui si articola la controversia sull'"*invenzione della tradizione*". In tale contesto alcuni studiosi sostengono che la cultura *mā'ohi* abbia subito una frattura così profonda da rendere ogni tentativo di recupero un'operazione priva di ancoraggi storici affidabili e, dunque, priva dei legami di coerenza simbolica e genealogica necessari affinché una tradizione possa rivestire una valenza identitaria. Una lettura che, opponendosi alle aspirazioni del movimento *mā'ohi*, finisce per mettere in discussione la legittimità stessa dei processi di rielaborazione culturale in atto.
Come ha mostrato l'antropologia, ogni tradizione è sempre, almeno in parte, il risultato di un processo di selezione, ricomposizione e reinterpretazione del passato. Questa consapevolezza, tuttavia, fu spesso mobilitata in modo asimmetrico ed etnocentrico, trasformandosi in uno strumento critico volto a delegittimare le rivendicazioni indigene. In questo senso, le tradizioni *mā'ohi* sono state talvolta descritte come "artificiali" o "ricostruite", in contrapposizione a quelle europee, presentate implicitamente come portatrici di una continuità stabile e incontestabile. Un dispositivo retorico che emerse con particolare forza quando, negli anni '60, le rivendicazioni identitarie si intrecciarono a richieste di autonomia o di maggiore indipendenza politica dalla Francia.
L'obiettivo, in questo contesto, non è affermare che tutte le tradizioni siano costruzioni arbitrarie, ma piuttosto mettere in luce la discontinuità storica che separa le forme del passato da quelle contemporanee.
Non sorprende, quindi, che i processi di riattivazione culturale abbiano comportato un intenso lavoro di legittimazione, fondato sul ricorso a testimonianze storiche, fonti etnografiche ottocentesche e, in alcuni casi, a forme di conoscenza simbolica, esperienze oniriche, apparizioni degli antenati, mobilitate per conferire legittimità alle pratiche recuperate. Più che un semplice recupero, si tratta di una negoziazione complessa tra memoria, rappresentazione del passato e costruzione di nuove forme di autorità simbolica.
La riflessione sulla trasformazione culturale conduce a interrogarsi su come queste dinamiche si riflettano sulle singole pratiche. Nelle interviste questo nodo emerge come particolarmente divisivo, perché se da un lato la teoria antropologica evidenzia il carattere dinamico della cultura, dall'altro ci si interroga su cosa ciò significhi concretamente per pratiche recuperate come il tatuaggio *mā'ohi*.
Emerge così un tema centrale legato alla gestione delle pratiche tradizionali una volta riportate in vita. Devono essere riprodotte fedelmente secondo le fonti ottocentesche, oppure reinterpretate alla luce delle scelte estetiche e simboliche contemporanee?
Una contraddizione ricorrente riguarda la percezione dell'"originalità" del tatuaggio tradizionale: evocato come autentico e storicamente radicato, viene riconosciuto come profondamente diverso nelle modalità, nelle condizioni e nelle motivazioni. Un tempo associato a riti di passaggio

estremamente rischiosi, oggi il tatuaggio viene realizzato in sicurezza, introducendo una discontinuità inevitabile con il passato.
Tra tutte le interviste, due in particolare illustrano efficacemente questa tensione. Un tatuatore locale si mostra aperto al cambiamento reinterpretando motivi antichi secondo le richieste dei clienti, mentre un tatuatore occidentale, pur non essendo *mā'ohi*, ricerca una riproduzione il più possibile fedele dei motivi e delle forme storiche. Ciò rovescia la logica del periodo coloniale, quando il cambiamento era imposto dall'esterno e la resistenza proveniva dalla comunità indigena. Oggi, al contrario, l'innovazione può emergere dall'interno, mentre la conservazione talvolta ha origine dall'esterno.
Già negli anni Settanta e Ottanta, nel momento del recupero della pratica, il tatuaggio era stato reinterpretato all'interno di un discorso di riappropriazione identitaria, assumendo significati diversi rispetto alla funzione originaria legata ai riti di passaggio e al concetto di *tapu*. Fin dalla sua ricomparsa il tatuaggio ha quindi subito una trasformazione concettuale, alla quale si sono sovrapposte successivamente ulteriori dinamiche estetiche e personali.
Questi elementi dimostrano un'ennesima volta come ogni forma di espressione culturale sia intrinsecamente soggetta a modificazioni adattandosi alle nuove condizioni senza perdere la propria rilevanza simbolica. Un'affermazione sempre più vera in un contesto segnato dalla globalizzazione e dalla circolazione transnazionale di stili e tecniche in cui diventa necessario ripensare le modalità di tutela e di rispetto delle pratiche culturali locali.
Come osserva Hall (1990), ciascuno costruisce la propria definizione di identità attraverso la storia, la cultura e i rapporti con gli altri in un dialogo costante. Nel caso del tatuaggio, le preferenze estetiche, culturali o simboliche possono variare considerevolmente da individuo a individuo. Anch'io, come chiunque altro, nutro le mie inclinazioni e preferenze, ma è essenziale mantenere uno sguardo analitico evitando di formulare giudizi di valore o di imporre gerarchie di autenticità. Questa riflessione assume particolare rilievo oggi, poiché tali prospettive non appartengono più soltanto al contesto originario in cui il tatuaggio si è sviluppato, ma si estendono alla contemporaneità, inevitabilmente segnata dalla globalizzazione e dall'incontro tra visioni differenti.
In conclusione, il tatuaggio *mā'ohi* oggi non è un semplice richiamo al passato, ma una pratica viva, capace di incorporare cambiamenti e influenze contemporanee pur mantenendo la propria valenza simbolica. È proprio attraverso questa capacità di adattamento e trasformazione che il tatuaggio continua a modellare l'identità *mā'ohi*, incarnando memoria storica, senso di appartenenza e creatività individuale. Ed è questa pluralità di posizioni e di punti di vista a garantire che il tatuaggio *mā'ohi* rimanga una pratica dinamica e culturalmente significativa nel presente.

Bibliografia

Abu-Lughod, L. (1990). *The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. American Ethnologist*, 17 (1), 41-55. https://elearning.unito.it/scuolacle/pluginfile.php/657300/mod_resource/content/0/The%20Romance%20of/%20Resistance-%20Tracing%20Transformations%20of%20Power%20Through%20Bedouin%20Women.pdf

Appadurai, A. (2012). *Modernità in polvere: Dimensioni culturali della globalizzazione* (Vereni, P. Trad.). Raffaello Cortina Editore. (Opera originale pubblicata nel 1996).

Aria, M. (2007). *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia Francese.* Pacini Editore.

Augé, M. (1999). *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei* (Montiglio, Trad.). Il saggiatore. (Opera originale pubblicata nel 1994).
Augé, M. (2014). *L'antropologo e il mondo globale* (Odello, L. Trad.). Raffaello Cortina Editore. (Opera originale pubblicata nel 2013).
Augé, M. (2024). *Non luoghi* (D. Rolland & C. Milani, Trad., Nuova ediz.). Elèuthera. (Opera originale pubblicata nel 1992).

Babadzan, A. (1982). *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie Francaise).* ORSTOM.

Balandier, G. (2022). *La situazione coloniale e altri saggi*. (Bellagamba, Trad.). Meltemi editore srl. (Opera originale pubblicata nel 1951).

Banks, J. (2012). *The Endeavour Journal of Joseph Banks* (25 August 1768-12 July 1771). Andrews UK Limited. (Opera originale scritta tra il 1768 e il 1771).

Barè, J. F. (1985). *Le Malentendu Pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qu'il advint avec le Français jusqu'à nos jours*. Hachette.

Bauman, Z. (2005). *Globalizzazione e glocalizzazione* (E. Coccia, Trad.). Armando. (Opera originale pubblicata nel 2001).

Beck, U. (2018). *Che cos'è la Globalizzazione: Rischi e prospettive della società planetaria* (Cafagna, E. & Sandrelli, C. Trad.). Carocci editore S.p.a. (Opera originale pubblicata nel 1997).

Bertrand, R. (2006). *Les sciences sociales et le «moment colonial»: de la problématique de la domination coloniale à celle de l'hégémonie impériale*. *Questions de recherche*, 18. https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/qdr18.pdf

Boni, S. (2022). Culture e poteri un approccio antropologico (nuova ediz.). Elèuthera.

Borofsky, R. (2000a). *Introduzione*, in Borofsky, R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi* (Bernardelli, Caruso, d'Eramo et al. Trad.; pp. 11-35). Meltemi editore srl. (Opera originale pubblicata nel 1994).
Borofsky, R. (2000b). *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
https://www.researchgate.net/publication/347702846_Remembrance_of_Pacific_-Pasts_An_Invitation_to_Remake_History

Bougainville, L. -A. de. (2024). *Viaggio intorno al mondo: Tahiti, l'Oceania e il ritorno.* (Maccaferri & Dessì, A c. di). M2 Edizioni. (Opera originale pubblicata nel 1771).

Bouge, L.-J. (1952). *Première législation tahitienne. Le Code Pomaré de 1819. Historique et traduction. Journal de la société des Océanistes*, 8, 5-26.
https://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1952_num_8_8_1735

Bourdieu, P. (2003). *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila* (Maffi, I. Trad.). Raffaello Cortina Editore. (Opera originale pubblicata nel 1972).

Braudel, F. (2010). *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II* (Pischedda, Trad.). Giulio Einaudi editore. (Opera originale pubblicata nel 1949).

Bronwen, D. (2005). *"Cureous Figures": European Voyagers and Tatau/Tattoo in Polynesia, 1595 – 1800*. In Thomas, Cole & Bronwen (Eds.), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West* (pp. 33-52). Reaktion Books Ltd.

Castellani, A. (2014). *Storia sociale dei tatuaggi*. Donzelli editore S.r.l.

Cirese, A. M. (1989). Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale. Edizioni Palumbo. Opera originale pubblicata nel 1971.
https://www.academia.edu/83892703/A_M_Cirese_Cultura_egemonica_e_culture_subalterne_Rassegna_degli_studi_sul_mondo_popolare_tradizionale_1989_1971

Claessen, H. J. M. (1978). Early State in Tahiti. In H.J.M. Claessen & P. Skalnik (Eds.), *The Early State: Studies in the social sciences* (Vol. 32, pp. 441-468). Mouton Publishers.
https://it.scribd.com/document/500392187/Claessen-Skalnik-1978-Early-State

Clifford, J. (2023). *I frutti puri impazziscono: Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX* (Marchetti, M. Trad.). Bollati Boringhieri editore. (Opera originale pubblicata nel 1988).
Clifford, J. (2001). *Indigenous articulations*. *The Contemporary Pacific*, 13(2), 467–490. Recuperato da https://people.ucsc.edu/~jcliff/PUBS/indigenous_articulations.pdf

Cook, J. (2021). *Giornali di bordo nei viaggi d'esplorazione: Il viaggio della "Resolution" e dell'"Adventure" 1772-1775* (Morin, Trad., Beaglehole & Marenco, Cur.). TEA. (Opera originale pubblicata nel 1777).
Cook, J. (2021). *Giornali di bordo nei viaggi d'esplorazione: Il viaggio della "Endeavour" 1768-1771* (2ª ed., Ivrea & Marenco, Trad., Beaglehole & Marenco, Cur.). TEA. (Opera originale pubblicata nel 1774).

Cyril, S. (2005). *Beyond Modern Primitivism*. In Thomas, Cole & Bronwen (Eds.), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West* (pp. 205-222). Reaktion Books Ltd.

D'Alleva, A. (2005). *Christian Skins: Tatau and the Evangelization of the Society Islands and Samoa*. In Thomas, Cole & Bronwen (Eds.), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West* (pp. 90-108). Reaktion Books Ltd.

Dampier, W. (1968). *A new voyage round the world* (P.G. Adams, Intro.). Dover Publications. (Opera originale pubblicata nel 1697).
https://archive.org/details/newvoyageroundwo0000will

Dei, F. (2016). *Antropologia culturale* (2ª ed.). Bologna: Il Mulino.

DeMello, M. (2000). *Bodies of Inscriptions: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*. Duke University Press.

Dening, G. M. (Ed.). (1974). *The Marquesan Journal of Edward Robarts, 1797-1824*. Australian National University Press.
https://www.academia.edu/87798966/The_Marquesan_Journal_of_Edward_Robarts_1797_1824

Diderot, D. (2012). *Supplemento al Viaggio di Bougainville*. (Santucci, Trad.). Edizioni Riuniti university press. (Opera originale pubblicata nel 1772).

Di Fiore, L. & Meriggi, M. (2011). *World history. Le nuove rotte della storia* (5ª ed.). Laterza.

Douglas, B. (2005). *"Cureous Figures": European Voyagers and Tatau/Tattoo in Polynesia, 1595-1800*. In Thomas, Cole & Bronwen (Eds.), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West* (pp. 33-52). Reaktion Books Ltd.
Douglas, B. (1999). *Art as ethno-historical text: Science, representation and indigenous presence in eighteenth and nineteenth century oceanic voyage literature*. In N. Thomas & D. Losche (Eds.), *Double Vision: Art Histories and Colonial Histories in the Pacific* (pp. 65-99). Cambridge University Press.
https://www.researchgate.net/profile/Bronwen_Douglas/publication/268804988_Art_as_Ethno-historical_Text_Science_Representation_and_Indigenous_Presence_in_Eighteenth_and_Nineteenth_Century_Oceanic_Voyage_Literature/links/547684ae0cf2778985b08011/Art-as-Ethno-historical-Text-Science-Representation-and-Indigenous-Presence-in-Eighteenth-and-Nineteenth-Century-Oceanic-Voyage-Literature.pdf?origin=publication_detail

Ellis, W. (1831-1833). *Polynesian researches, during a residence of nearly six years in the South Sea Islands: Including descriptions of the natural history and scenery of the Islands, with remarks on the history, mythology, traditions, government, arts, manners, and customs of the inhabitants* (2nd ed.Vol.1). Fisher, Son, & Jackson. Biodiversity Heritage Library. https://www.biodiversitylibrary.org/item/272235

Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton & Company. https://archive.org/details/identityyouthcri0000erik

Fabietti, U. (2020). *Storia dell'antropologia*. (4ª ed.). Zanichelli editore spa.
Fabietti, U. (2023). *Elementi di antropologia culturale.* (4a ed.). Mondadori Education Spa.

Fages, J., Ravault, F., Ringon, C., Robineau, C. (1970). *Tahiti et Moorea: études sur la société, l'économie et l'utilisation de l'éspace: 1 – Problèmes et études, 2 – Cartes annexes*. ORSTOM.

Fesche, C. -F. -P., & Patel S. (2003). *Charles-Félix-Pierre Fesche's journal of navigation*. *Journal for Maritime Research, 5(1), 1-23*. https://doi.org/10.1080/21533369.2003.9668326

Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (Tarchetti, A. Trad.). Giulio Einaudi editore s.p.a. (Opera originale pubblicata nel 1975).
Foucault, M. (2024). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (Pasquino, P. & Procacci, G. Trad.; 25ª ed.). Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano. (Opera originale pubblicata nel 1976).

Forster, G. (1999). *A voyage round the world* (N. Thomas & o. Berghof, Eds.; with assistance from j. Newell). University of Hawaii press.

Geertz, C. (1990). *Opere e vite* (Tavella, Trad). Società editrice il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1988).
Geertz, C. (1998). *Interpretazione di culture* (Bona, Trad.). Società editrice il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1973).
Geertz, C. (1999). Mondo globale, mondi locali: Culture e politica alla fine del ventesimo secolo (A. G. Michler & M. Santoro, Trad.). Società editrice il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1993).

Giddens, A. (1994). *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo* (M. Guani, Trad. Società editrice il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1990).
Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Polity Press. https://download.e-bookshelf.de/download/0003/8871/07/L-G-0003887107-0002286451.pdf

Goffman, E. (1997). *La vita quotidiana come rappresentazione* (M. Ciacci, Trad.). Società editrice il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1959).

Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere* (Gerratana, V. Ed.). Einaudi. (Opera originale pubblicata tra il 1929 e il 1935).

Graffe, R. (2004). *Paroles d'ancien*. In Gotz (Ed.), *Tatu Art, numéro 2*. Au Vent des Îles.

Griaule, M. (1957). *Méthode de l'Etnographie*. Presses Universitaires de France.
Griaule, M. (2020). *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmêli* (Agamben, G., Trad.). Bollati Boringhieri editore. (Opera originale pubblicata nel 1948).

Gruzinski, S. (2004). *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Èditions de la Martinière.

Hall, S. (1990). *Cultural identity and diaspora*. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222–237). Lawrence & Wishart.
https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiandiaspora/hallculturalidentityanddiaspora.pdf

Handy, W. C. (1922). *Tattoing in the Marquesas*. Bernice P. Bishop Museum.
https://archive.org/details/tattoinginmarqu00hand

Hau'ofa, E. (1993). *Our Sea of Islands*. In E. Waddell, V. Naidu, & E. Hau'ofa (Eds.), *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands* (pp. 2–18). Suva: University of the South Pacific. Recuperato da https://www.researchgate.net/publication/376769237_Our_Sea_of_Islands

Hawkesworth, J. (1775). *An account of the voyages undertaken by the order of His present Majesty* (Vol. unico.). J. Williams.
https://archive.org/details/anaccountvoyage00cookgoog/mode/1up

Henry, T. (1928). *Ancient Tahiti*. Bishop Museum Press.

Heyerdahl, T. (2013). *Kon-Tiki*. Robin Edizioni. (Opera originale pubblicata nel 1948).

Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. (Eds.). (2002). *L'invenzione della tradizione*. Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1983).

Huukena, T. (2011). *Hamani ha'a tuhuka: Te patutiki. Tome 1.* Tiki Édition.
Huukena, T. (2011). *Hamani ha'a tuhuka: Te patutiki. Tome 2.* Tiki Édition.

Jolly, M. (1992). *Specters of Inauthenticity: Gender, Culture, and Tradition in the Pacific*. *Oceania*, 63(3), 163–179.
https://www.academia.edu/80222179/Specters_of_Inauthenticity

Kaeppler, A. L. (2008, March 11). Traditional Polynesian tatooing. OUPblog. Oxford University Press.
https://blog.oup.com/2008/03/polynesian_tattoo/

Kamakau, S. M. (1992). *Ruling Chiefs of Hawai'i* (Rev. Ed.). Honolulu, HI: Kamehameha Schools Press. (Opera originale pubblicata nel 1961).
https://ulukau.org/ulukau-books/cgi-bin/imageserver.pl?oid=EBOOK-CHIEF&getpdf=true

Keesing, R. M. (1989). *Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific*. *The Contemporary Pacific*, 1(1), 19–42.
https://core.ac.uk/download/pdf/5097853.pdf

Kieckefer, R. (2014). *Magic in the Middle Ages* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Kilani, M. (2011). *Antropologia. Dal locale al globale* (V. Carrassi, Trad.). Edizioni Dedalo. (Opera originale pubblicata nel 1994).

Kuwahara, M. (2005). *Tattoo. An Anthropology*. Routledge.

Langsdorff, G. H. von. (1813). *Voyages and travels in various parts of the world, during the years 1803, 1804, 1805, 1806, and 1807*. London: H. Colburn.
https://archive.org/details/voyagesandtrave00langgoog

Lanternari, V. (1977). *Crisi e ricerca d'identità: Folklore e dinamica culturale* (2ª ed.). Napoli: Liguori Editore.

Lavondès, A. (1990). *Un modèle d'identitè: le tatouage aux îles de la Société (Polynésie française*). *Cahiers des Sciences Humaines*, 26(4), 605-621.
https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:35106

Lesson, R.-P. (1839). *Voyage autour du monde entrepris par ordre du gouvernement sur la corvette la Coquille*.
https://archive.org/details/bub_gb_S-GfAAAAMAAJ

Levack, B. P. (2012). *The witch-hunt in early modern Europe* (3rd ed., A. Rossatti & S. Liberatore, Trad.). Gius. Laterza & Figli. (Opera originale pubblicata nel 1987).

Lévi-Strauss, C. (2015). *Tristi tropici* (Garufi, B. Trad.). Il Saggiatore. (Opera originale pubblicata nel 1955).

Licari, G. (2008). La pratica etnografica e la ricerca sul campo. In *Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, 3(1), 1-15
https://www.narrareigruppi.it/volum1/2008/marzo/template-note-licari-pdf.pdf#page59

Lilti, A. (2023). Comment peut-on-être Tahitien? Ahutoru à Paris (1769). In J. Dupont (Ed.), *Paris et ses peuples au XVIIIe siècle. Représentations, débats et polémiques* (pp. 179-193). Éditions de la Sorbonne.
https://books.openedition.org/psorbonne/104872

Lofland, J. & Lofland, L. H. (1995). *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. Wadsworth.

Lombroso, C. (2013). *L'uomo delinquente*. Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1897).

Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. University of Chicago Press. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.275359/mode/2up

Malinowski, B. (2024). *Argonauti del Pacifico occidentale*. *Vol. 1* (Arioti, Trad.). Bollati Boringhieri. (Opera originale pubblicata nel 1922).
Malinowski, B. (2024). *Argonauti del Pacifico occidentale*. *Vol. 2* (Arioti, Trad.). Bollati Boringhieri. (Opera originale pubblicata nel 1922).
Malinowski, B. (2016). *Giornale di un antropologo* (Bonucci, Trad.). Armando Editore. (Opera originale pubblicata nel 1967).

Marcus, G.E., & Fischer, M. M. J. (1986). *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. University of Chicago Press.

Mauss, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. (Zannino, F. Trad.). Giulio Einaudi Editore S.p.a. (Opera originale pubblicata nel 1924).

McNeill, J. T., & Gamer, H. M. (Eds & Trans.). (1990). *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal Libri Poenitentials and Selections from Related Documents*. Columbia University Press.

Merle, I. & Naepels, M. (2003). *Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*. Editions L'Harmattan.

Morga, A. de. (1868). *The Philippine Islands, Moluccas, Siam, Cambodia, Japan and China, at the close of the sixteenth century: Translation of Suceos de las Islas Filipinas* (H. E. J. Stanley, Trans.). Hayklut Society. (Opera originale pubblicata nel 1609).
https://archive.org/details/philippineisland00morg/mode/1up

Moulin, J. F. (1996). *What's Mine Is Yours? Cultural Borrowing in a Pacific Context*. *The Contemporary Pacific, 8*(2), 127-153.
https://www.academia.edu/47508078/Whats_Mine_Is_Yours_Cultural_Borrowing_in_a_Pacific_Context

Newbury, C. W. (1959). *L'administration de l'Océanie française de 1849 à 1866*. *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, 46 (163-165), 97-154.
https://doi.org./10.3406/outre.1959.1308

Oliver, D. L. (1974). *Ancient Tahitian Society*. University of Hawaii Press.

O'Reilly, P. (1975). *La vie à Tahiti au temps de la reine Pomaré*. Société des Océanistes. https://doi.org/10.4000/books.sdo.914

Ottino, P. (1965). *La pêche au grand filet à Tahiti*, in «*Cahiers de l'ORSTOM. Sciences Humaines; vol. 2, no II*». ORSTOM.

Queirós, P. F. de, Soulsby, B. H., & Belmonte y Bermúdez, L. de. (1904). *The voyages of Pedro Fernandez de Quiros, 1595-1606* (C.R. Markham, Ed.; Vols. 1-2). Haklut Society. https://ia800305.us.archive.org/4/items/voyagesofpedrofe01queiuoft/voyagesofpedro01queioft.pdf

Raapoto, D. (1978). *Maòhi, ou l'identitè bafouée*. Journal des Missions évangéliques n. 7-8-9, 114-119.
Raapoto, T. A. (1988). Maohi: On being Tahitian. In N. J. Pollock & R. G. Crocombe (Eds.), *French Polynesia: A book of selected readings*, (pp. 3-7). Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific.
https://books.google.it/books?id=S8MUAJa-q2cC&pg=PR5&hl=it&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false

Relph, E. C. (1976). *Place and placelessness*. Pion.
https://archive.org/details/placeplacelessne0000relp/page/n1/model/1up

Remotti, F. (2001). *Contro l'identità*. Laterza.
Remotti, F. (2013). *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*. Laterza.

Ritzer, G. (2020). *La McDonaldizzazione del mondo nella società digitale* (P. Degli Esposti, Trad.). FrancoAngeli. (Opera originale pubblicata nel 1993).

Robertson, R. (1999). *Globalizzazione: Teoria sociale e cultura globale* (De Leonibus, A. Trad.). Asterios Delithanassis Editore. (Opera originale pubblicata nel 1992).

Robineau, C. (1984). *Tradition et modernité aux îles de la Société: Les racines*. ORSTOM.

Rousseau, J. -J. (2005). *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*. (Postigliola, A c. di e trad.). Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1755).

Sahlins, M. (2023). *Nonostante Tucidide. La storia come cultura* (A. Aureli, Trad.). Elèuthera. (Opera originale pubblicata nel 2004)
Sahlins. M. D. (1962). *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*. University of Michigan Press.
Sahlins, M. D. (2016). *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*. (Basaglia, Trad.) Raffaello Cortina Editore. (Opera originale pubblicata nel 1985).
Sahlins, M. D. (2000). *"Addio tristi tropi": l'etnografia nel contesto del mondo moderno*. In Borofsky, R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi* (pp. 457-477). Meltemi editore srl. (Versione revisionata dell'articolo apparso nel 1993 in *Journal of Modern History*, 65, 1-25. University of Chicago Press).

Salaün, M. & Vernaudon, J. (2023). *Amo i te utu'a. Porter sa peine. La prison en Polynésie française*. Éditions Au vent des îles.

Saura, B. (2009). *Tahiti Mā'ohi: Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. Èditions Au vent des îles.
Saura, B. (1993). *Politique et religion à Tahiti*. Éditions Polymages – Scoop.
Saura, B. (1997). *Pouvanaa a Oopa: père de la culture politique tahitienne*. Éditions Au vent des îles.
Saura, B. (1998). *Des Tahitiens, des Français. Leurs représentations réciproque aujourd'hui*. Éditions Au vent des îles.
Saura, B. (2015). *Histoire et mémoire, des temps coloniaux*. Éditions Au vent des îles.
Saura, B. (2021). *Des Tahitiens, des Français: Tome 2, Essai sur l'assimilations culturelle en situation coloniale consentie*. Éditions Au vent des îles.

Scott, J. C. (2021). *Il dominio e l'arte della resistenza* (Ambrosoli, R. Trad.; nuova ediz.). Elèuthera. (Opera originale pubblicata nel 1990).

Segalen, V. (2000). *Le isole dei senza memoria* (Baldini Trad.). Meltemi editore srl. (Opera originale pubblicata nel 1907).
Segalen, V. (2001). *Saggio sull'esotismo. Un'estetica del diverso Pensieri pagani.* (Saggiomo, C. Trad.). Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a. (Opera originale pubblicata nel 1955).

Semi, G. & Bolzoni, M. (2022). *L'osservazione partecipante. Una guida pratica* (2ª ed.). Società editrice il Mulino.

Shiva, V. (2005). *Le nuove guerre della globalizzazione: Sementi, acqua e forme di vita* (F. Zucchelli, Trad.). UTET. (Contenuti originali pubblicati tra il 2000 e il 2002).

Simmons, D. R. (1997). *Ta moko: The art of Māori tattoo*. Reed.
https://archive.org/details/tamokoartofmaori0000simm

Smith, B. (1960). *European vision and the South Pacific, 1768-1850: A study in the history of art and ideas.* Clarendon Press.
https://archive.org/details/europeanvisionso0000smit

Spivak, G. C. (1988). *Can the subalternal speak?* [PDF]. Void Network.
https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Can-the-subalternal-speak-by-Gayatri-Spivak.pdf

Steger, M. S. (2016). *La globalizzazione* (R. Merlini, Trad.). Società editrice il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 2013).

Steinen, K. von den (1969). *Die Marquesaner und ihre Kunst: Tatauierung* [Vol. 1]. Hacker Art Books.
https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partld=nla.obj-309465769#page/n18/mode/1up

Stevenson, K. (1992). Politicization of la culture ma'ohi: The creation of a Tahitian cultural identity. *Pacific Studies*, 15(4) 117-136.
https://digitalcollections.byuh.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2097&context=pacific-studies-journal

Subramani. (2001). *The Oceanic Imaginary*. The Contemporary Pacific, 13(1), 149-174. University of Hawai'i press.
https://scispace.com/pdf/the-oceanic-imaginary-1mtdsycto4.pdf

Taimai, A. (1964). *Mémoires d'Arii Taimai* (H. Adams, Éd.; S. Lebois & A. Lebois, Trad.) Société des Océanistes.
https://doi.org/10.4000/books.sdo.117

Thomas, N. (2005). *Introduction*. In Thomas, Cole & Bronwen (Eds.), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West* (pp. 7-29). Reaktion Books Ltd.

Tyler, E. B. (2025). *Primitive culture*. Anson Street Press. (Opera originale pubblicata nel 1871).

Toullelan, P.-Y. (1990). *Le colonialisme triomphant: Tahiti et la III^{e} République*. *Publications de la Société française d'histoire des outres-mers*, 10, 157-186.
https://www.persee.fr/doc/sfhom_1768-7144_1990_ant_10_1_999
Toullelan, P.-Y., & Gille, B. (1994). *Le mariage franco-tahitien: Histoire de Tahiti du XVIIIe siècle à nos jours*. Éditions Polymages-Scoop.

Trask, H.-K. (1993). *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
https://archive.org/details/fromnativedaught00trasrich

Tuheiava-Richaud, V. S. (2001). *Code des lois* (Cahiers du patrimoine No. 4). Tahiti: Ministère de la Culture, Polynésie Française.

Vancouver, G. (1801). *A voyage of discovery to the north Pacific Ocean, and round the world; in which the coast of north-west America has been carefully examined and accurately surveyed* (Vol. 3). J. Stockdale.
https://archive.org/details/b29350360_0003

Van Gennep, A. (2023). *I riti di passaggio* (M. L. Remotti, Trad.). Torino: Bollati Boringhieri. (Opera originale pubblicata nel 1909).

Appendice 1. Riferimenti iconografici

Figura 1 – Triangolo polinesiano. (Aria 2007: 13; fonte originale non indicata)..... 1

Figura 2 – Tahiti e le Isole della Società. (Aria 2007: 15; fonte originale non indicata) 2

Figura 3 – Ritratto del "Principe Giolo". Anonimo, *Prince Giolo…*, from the broadsheet *An Account of the Famous Prince Giolo*, Londra, 1692. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005..... 18

Figura 4 – Sidney Parkinson, disegno di natiche tatuate. Untitled drawing of tattoed buttocks, probably Raiatea, 1769, pencil on paper. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005..... 26

Figura 5 – Sidney Parkinson, disegno di lombi e natiche tatuate. Tattoo designs on loins and buttocks, 1769, pen, wash and pencil on paper. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005..... 26

Figura 6 – Sydney Parkinson, Ritratto di uomo della Nuova Zelanda, 1769, pen and wash on paper. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005..... 27

Figura 7 – Sidney Parkinson, Ritratto di uomo della Nuova Zelanda. Portrait of a New Zealand Man, 1769, pen and wash on paper. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005..... 28

Figura 8 – William Hodges, ritratto di un Maori. New Zealand (portrait of a Maori), June 1773, red chalk on paper. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005..... 31

Figura 9 – William Hodges, ritratto di un Maori. New Zealand (portrait of a Maori), June 1773, red chalk on paper. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005..... 31

Figura 10 – John Hall after William Hodges, il capo di Sta. Christina, The Chief of Sta. Christina, engraving, from James Cook, *A Voyage Towards the South Pole and Round*

the World Performed in His Majesty's Ships the Resolution and Adventure in the Years 1772, 1773, 1774 and 1775… (London, 1777), vol. I, plate 36. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005 32

Figura 11 – John Webber, disegno senza titolo di un uomo delle Isole Sandwich con mezza faccia tatuata. Untitled drawing of a man of the Sandwich Islands with half face tattooed, 1778, pen and wash. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 34

Figura 12 – Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, *Kettenue. Tamatoi.* Tamatoi, 1804, gouache, ink and pencil on paper, from the *Skizzenbuch des Hofrath Dr Tilesius v. Tilenau Naturforschers der Krusensternischer Reise un die Welt in den Jahren 1803-1806*, fol. 70 verso. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005 36

Figura 13 – I. S. Klauber after Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, rappresentazione dei volti di Nuku Hiva. Depiction of the Faces of Nuku Hivans, coloured engraving, from Ivan F. Kruzenshtern, *Atlas k puteshetviiu vokrug sveta kapitana Kruzenshterna* (St. Petersburg, 1813), plate 15. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 37

Figura 14 – Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, *Pienui. Omau Dei*, 1804, gouache, ink and pencil on paper, from the *Skizzenbuch*, fol. 72 verso. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005 37

Figura 15 – Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, untitled sketch, 1804 (?), gouache, ink and pencil on paper. Schizzo senza titolo. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005 38

Figura 16 – Egor Skotnikov and I. S. Klauber, after Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, Man from Nuku Hiva Island, coloured engraving, from Kruzenshtern's Atlas. Uomo dell'isola di Nuku Hiva. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 38

Figura 17 – J. Storer after George Heinrich von Langsdorff, *an Inhabitant of the Island of Nukahiwa*, engraving, from Langsdorff, *Voyages and Travels in Various Parts of the*

World… (London 1813), plate 6. Un abitante dell'isola di Nukahiwa. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 39

Figura 18 – Herman Loewenstern, disegno senza titolo di uomo di Nuku Hiva, untitled drawing of a Nuku Hivan, 1804 (?), ink on paper, drawing incorporated into Loewenstern's 1803-6 journal. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 39

Figura 19 – Anon, *Ein Marquezas Insulaner aus Nukahiwah*, coloured engraving after Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 40

Figura 20 – R. Cooper after Alexander Orlovsky, *Portrait of Jean-Baptiste Cabris*. Engraving from George Heinrich von Langsdorff, *Voyages and Travels in Various Parts of the World, during the years 1803, 1804, 1805, 1806, and 1807* (London, 1813). Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 41

Figura 21 – Henry Byam Martin, *Native Woman with letters "Murdered" tattooed in her face – penalty for murdering her husband – Tahiti*, watercolour, March 1847 from Martin's Polynesian journal. Riprodotto in Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (a cura di), *Tattoo: Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, London: Reaktion Books, 2005. 60

Figura 22 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst* (edizione digitalizzata), National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309477862. Opera fuori dal copyright / Out of Copyright. 83

Figura 23 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309477995. Edizione fuori dal copyright / Out of copyright. 84

Figura 24 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309478120. Edizione fuori dal copyright / Out of copyright. 84

Figura 25 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309478259. Edizione fuori dal copyright / Out of copyright 85

Figura 26 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309479294. Edizione fuori dal copyright / Out of copyright. 86

Figura 27 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309479817. Edizione fuori dal copyright / Out of copyright. 86

Figura 28 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309479424. Edizione fuori dal copyright / Out of copyright 87

Figura 29 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309481637. Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright. 87

Figura 30 – Interni della Cattedrale di Notre-Dame de l'Immaculée Conception, foto di Andrea Scaglietti. 100

Figura 31 – Interni della Cattedrale di Notre-Dame de l'Immaculée Conception, foto di Andrea Scaglietti. 100

Figura 32 – Papeete, Cattedrale di Notre-Dame de l'Immaculée Conception, foto di Andrea Scaglietti 100

Figura 33 – Esempio di tatuaggio *peka ènana* (croce marchesana) (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015). 106

Figura 34 – Dettaglio raffigurante tatuaggio *Mata hoata* (*Tratto da*: Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst* [edizione digitalizzata], National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309477862. Opera fuori dal copyright / Out of Copyright). 118

Figura 35 – Esempio di tatuaggio *Mata hoata* (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015). 119

Figura 36 – Tatuaggio *Mata hoata* contemporaneo eseguito presso lo studio Manuia Tattoo da Tatuini, foto di Andrea Scaglietti. 119

Figura 37 – Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga). Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309485667. Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright. 121

Figura 38 – Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga). Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309485667.
Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright. 121

Figura 39 – Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga). (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015). 122

Figura 40 – Esempi di tatuaggi *Kea* (tartaruga). (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015). 122

Figura 41 – Tatuaggio raffigurante una tartaruga (*Kea*) eseguito presso lo studio Manuia Tattoo, foto di Andrea Scaglietti. 123

Figura 42 – Tatuaggio raffigurante uno squalo (*Mokō*) eseguito presso lo studio Manuia Tattoo, foto di Andrea Scaglietti. 125

Figura 43 – Karl von den Steinen, *Die Marquesaner und ihre Kunst*, National Library of Australia, https://nla.gov.au/nla.obj-309460737/view?partId=nla.obj-309462386#page/n200/mode/1up.
Edizione fuori dal copyright / Out of Copyright. 126

Figura 44 – Esempi di tatuaggi *Mokō* (squalo) (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015). 126

Figura 45 – Tatuaggio raffigurante una manta o manta gigante (*Hahaùa*) eseguito presso lo studio Manuia Tattoo, foto di Andrea Scaglietti. 129

Figura 46 – Esempi di tatuaggi di manata o manta gigante (*Hahaùa*) (*Tratto da*: *Te Patutiki*, vol. I, a cura di Tehuritaua Temarii, Éditions Haere Po, Papeete, 2015). 129

Figura 47 – Tatuaggio raffigurante una manta o manta gigante (*Hahaùa*) eseguito presso lo studio di Raniero "Patutiki", https://www.instagram.com/p/C8bwpMyCyrz/?igsh=MWhjdXEzcnE1bWZaA== 130

Appendice 2. Glossario

Amo'a: riti di passaggio associati al tatuaggio

Ao: giorno, luce, regno degli uomini secondo la cosmologia Tahitiana

Ari'i: capi, governavano i distretti nei quali era suddiviso un territorio, superiori agli altri uomini perché si pensava discendessero dagli dei

Ari'i hau: erano le persone di rango più elevato (*hau* significa alto), governavano un territorio composto da vari distretti, anche loro erano considerati discendenti degli dei al pari deli *ari'i*

Arioi: confraternita sacra composta da uomini e donne originaria di Raiatea, profondamente legata al culto del dio 'Oro. Officiavano le cerimonie religiose, durante le quali venivano messe in scena complesse coreografie e danze. Non potevano avere figli per questo praticavano l'infanticidio.

Atua: divinità, Dio

Fa'a'oroma'i: sopportazione, resilienza, resistenza, avere pazienza, sopportare con calma

Fare: casa, dimora; (*te fare*: la casa)

Fenua: terra, patria, isola, spesso utilizzato con una forte connotazione identitaria, indica anche le radici, la comunità e l'anima di quel luogo. Può essere utilizzata anche per esprimere amore per la patria, connessione con la natura.

Fenua metua vahine: madre terra, madre patria

Ha'ava: giudice

Haere pō: cantori notturni. Associati ai riti funebri, ai riti di passaggio si muovevano di notte recitando preghiere e intonando canti sacri, fungendo così da ponte con il mondo degli spiriti.

Heiva: festa, celebrazione, festival culturale. Istituito nel 1881 con il nome di *Tiurai* (luglio) come celebrazione legata alla festa nazionale francese del 14 luglio, divenne ben presto un evento culturale di rilievo a Tahiti. Con l'avanzare del processo di autonomia dell'isola, nel 1985 fu ribattezzato *Heiva* per valorizzarne le radici polinesiane. Oggi *l'Heiva* con i suoi concorsi di danza, canto, artigianato e sport tradizionali, viene considerato come il più grande evento culturale annuale dell'intera Polinesia.

Hiro'a temu: neologismo traducibile in cultura

Hīmene rū'au: canti polifonici

Hūtu painu: albero di Barringtonia

Iho temu: neologismo traducibile in identità

Io ora te natura: associazione ecologista fondata nel 1973 da Jacqui Drollet e Philippe Siu

Io mana te nuna'a: partito politico di ispirazione marxista

Te mā'a: il cibo

Mamaia: movimento messianico e millenarista i cui adepti rifiutavano sia l'autorità dei missionari, sia quella della dinastia Pomare, attivo principalmente tra il 1825 e il 1835

Mana: potere divino, il possesso del *mana* significava avere una forte affiliazione con gli dei e conferiva prestigio al suo detentore, ma era anche estremamente pericoloso per le persone comuni che non potevano contenerlo

Manahune: popolo, persone comuni, in tempi più recenti utilizzato per definire la classe proletaria.

Mā'ohi: autoctono, polinesiano di origine, indigeno, locale. Inizialmente utilizzato per definire meglio animali o piante. Con il termine *pua'a mā'ohi* veniva indicato il maiale selvatico, ma veniva utilizzato anche per designare il fiore *tiare tahiti*, chiamato anche o *tiare mā'ohi* per distinguerlo dal termine *tiare* che indicava un fiore in generale (Henry, 1928).

Noa: profano

'Oro: il dio della guerra, a cui erano consacrati gli *Arioi*

Pareu: stoffa tradizionale

Po: oscurità, notte, regno degli dei nella cosmologia tahitiana

Popa'a: bruciato dal sole, scottato, bianchi, europei

Porinetia: Polinesia

Pure-atua: convertiti al Cristianesimo

Ra'atira: proprietari terrieri

Reo: lingua; reo

Satani: Satana

Taata: persona, essere umano

Ta'ata tahiti: essere tahitiano

Ta'ata mā'ohi: essere *mā'ohi*

Ta'aroa: il dio creatore e supremo nella cosmologia tahitiana

Taio: contratto di amicizia, di supporto reciproco con profonde implicazioni economiche e politiche

Tāne: figlio del dio *Ta'aroa* era il dio della luce, della foresta, creatore dell'uomo e della donna

Ta'ata rā'au: curatore, uomo dei rimedi, farmacista

Tahu'a: conoscitore di saperi tradizionali

Tahu'a Pipiria/*Tahu'a Bibilia*: neologismi creati per indicare uno studioso di teologia

Tahu'a tatau: tatuatori, maestri del tatuaggio

Tapu: sacro, vietato, interdetto

Tatau: tatuaggio

Taure'are'a: adolescente

Tavini huira'atira: partito indipendentista progressista fondato nel 1977

Tefeeti

Tiare: fiore; il *tiare Tahiti* è il fiore bianco molto profumato, simbolo dell'isola di Tahiti

Tutae 'āuri: ruggine, ma utilizzato anche in senso dispregiativo per indicare chi rifiutava di convertirsi al cristianesimo.

Umu ti: marcia sul fuoco

Vahine: donna, moglie

Vana'a: oratori nell'antica società tahitiana precristiana

Appendice 3. Codice Pomare 1819

E TURE NO TAHITI – CODICE POMARE 1819

"La battaglia di Fe'i Pi, del 12 novembre 1815, che sancisce la vittoria dei *Pure atua* — rappresentati da Papara, della famiglia dei Teva — segna la fine di un'epoca a lungo dominata dalla concentrazione del potere nelle mani degli *ari'i*, potere che Pomare II aveva gradualmente confiscato alle forze tradizionaliste tahitiane, guidate dal grande Opuhara, alto capo di rango.
Questi ari'i esercitavano, attraverso i nobili militari e religiosi, un triplice controllo: sulle credenze e i riti religiosi antichi, sulla stratificazione sociale e sulla coercizione. I missionari della *London Missionary Society* si trovano finalmente in una posizione privilegiata per avviare la trasformazione della società *mā'ohi*, che desideravano rendere cristiana ed esemplare per le altre società dell'Oceano Pacifico. L'obiettivo era costruire una nuova società, riformando quella antica — ritenuta pagana e parte del «regno di Satana» — e instaurare un governo civile che si avvicinasse alla loro idea di coscienza morale.
A tal fine, il sostegno e la collaborazione dei capi *mā'ohi* erano indispensabili. I missionari sognavano di avvicinarsi al «governo libero ed equo dell'Inghilterra», cosa che più li motivava.
Secondo Niel Gunson, l'idea di redigere codici legislativi scritti risale a novembre 1815, quando il reverendo Mathew Wilks, uno dei padri fondatori della L.M.S., scrive al suo segretario generale George Burder proponendo quanto segue:
«Che la missione tahitiana proponga delle leggi al governo locale, come era già stato fatto per gli indiani del Nord America o per gli abitanti del Sudafrica, insistendo sulla necessità di un quadro democratico, partendo da un'assemblea generale dei capi e altri, al fine di portare tutte le isole della Società sotto le stesse leggi.»
Le linee guida di questa riforma istituzionale saranno oggetto di lunghe trattative epistolari nel 1818, tra John Davies, Henry Nott da un lato, e Pomare II dall'altro. Divenuto unico sovrano assoluto dell'isola di Tahiti, Pomare II non era molto favorevole a una riforma che percepiva come una minaccia alla sua autorità e a quella di chi gli era sottomesso. Queste vere e proprie negoziazioni sfoceranno in un compromesso tra la visione missionaria — fondata su basi legali — e quella delle concezioni *mā'ohi* incarnate da Pomare.
Le prime versioni del codice, redatte da Nott, vengono esaminate più volte da assemblee generali della popolazione di Tahiti e Moorea, tra gennaio e maggio 1818. Dopo molte discussioni, modifiche e infine l'approvazione da parte di Pomare II, il codice delle leggi viene tradotto in lingua tahitiana prima di essere presentato ufficialmente ai capi da Pomare stesso e stampato sulla prima macchina da stampa sbarcata a Moorea con la nave *Queen Charlotte* nel febbraio 1817.
Le leggi di Tahiti, *E Ture no Tahiti*, la prima Costituzione del Pacifico, vengono lette pubblicamente e adottate il 13 maggio 1819, per alzata di mano, dai capi tra cui figurano: Tati, fratello e successore del defunto Opuhara, Utami, capo di Te Oropa'a, Arahu, capo di Eimeo, e Veve, capo di Tai'arapu, insieme alla folla — migliaia di persone — accorse ad assistere alla promulgazione delle leggi e all'apertura della nuova cappella reale della Missione di Papa'oa.
Le leggi, che il re Pomare lesse e commentò alla popolazione dal pulpito centrale, erano state redatte da lui stesso. In seguito, «con mano esperta e bella calligrafia», trascrisse una copia destinata alla stampa.
Le copie stampate, su un grande foglio di carta, vennero inviate a tutti i capi e magistrati di Tahiti e Moorea, ma anche affisse pubblicamente in vari luoghi dell'isola — perfino sui tronchi delle palme da cocco!

Il Codice, *E Ture no Tahiti*, composto da diciannove articoli, è «la proiezione diretta del rapporto conflittuale stabilito tra i legislatori e Pomare, con i legislatori missionari che si trovano infine nell'impossibilità di introdurre le modalità di giudizio da parte di un tribunale che desideravano». In ciò, Pomare II si comporta esattamente come un capo *mā'ohi* tradizionale, estremamente geloso dei propri diritti e prerogative. Le leggi vanno nella direzione della legittimazione del nuovo potere centralizzato.
Il contenuto e l'organizzazione degli articoli riflettono l'adattamento reciproco dei missionari alla nuova realtà politica e dei capi *mā'ohi* ai loro nuovi consiglieri civili. Nell'articolo XVI, Pomare nomina i primi *ha'avā*, giudici che sono in realtà i sotto-capi clanici o territoriali, oppure i principali capi di famiglie estese, *'iato'ai*, di Tahiti-Mo'orea.
L'istituzione di questo apparato legislativo si basava su un sistema di contributi obbligatori che andavano dall'*ari'i* (sovrano) verso i principali capi e giudici, e dal popolo verso l'*ari'**i***, razionalizzando e codificando lo scambio cerimoniale del surplus, secondo quanto afferma C. Newbury.
Il codice viene promulgato «da parte di Pomare, per grazia di Dio che lo ha consacrato ari'i di Tahiti, Mo'orea e delle terre vicine». Il re è considerato di fatto come «capo della Chiesa», malgrado le reticenze dei missionari, che però preferirono non indebolire l'autorità dell'ari'i e favorire piuttosto l'instaurazione del suo potere sull'isola.
Il codice di leggi del 1819, così come gli altri due che saranno redatti in seguito – quello di Tamatoa nel 1820 e quello di Teri'itari'a di Huahine nel 1822 – mettono esplicitamente in evidenza l'etica missionaria, che si oppone, nella sostanza, alle concezioni *mā'ohi* in materia di ordine sociale. Si tratta di quello che Newbury definisce come un «nucleo comune» riguardante l'omicidio, il furto, la non osservanza del sabato, il tatuaggio, l'adulterio, il matrimonio, la menzogna…
Le sanzioni previste andavano dalla pena più severa, *te pohe* – la pena di morte per infanticidio e omicidio (articolo 1) – al risarcimento dei beni rubati, ai lavori forzati sotto forma di disboscamento e pulizia dei sentieri, fino al bando e all'esilio, *ti'avarura'a***.** La scelta della pena da applicare agli individui ritenuti colpevoli era lasciata alla discrezione degli *ha'avā* e degli *'iato'ai,* i giudici.
Fatta eccezione per due casi di esecuzioni per impiccagione – Papahia e Horopae di Atahuru il 25 ottobre, e poi due capi, Pori e Mariri, nel 1821 per cospirazione contro il re – questo apparato sanzionatorio è applicato dai capi e da Pomare in primo luogo con la massima disinvoltura, riflettendo così, da parte degli attori coinvolti, preoccupazioni e obiettivi differenti." (Richaud, 2001:12-13).

POMARE

No te horoa noa hia e te Atua ei Arii no TAHITI, MOOREA, e te mau fenua atoa i pihaiho, &c. &c. &c.e tona mau taata atoa e aroha mai iana ra, iaorana outou i te Atua mau ra.

No te aroha rahi mai o te Atua ia tatou nei i haapono mai ai oia i tana parau ia tatou nei. Ua mau tatou i tei reira parau ei ora no tatou. Te hinaaro nei matou ia haapao maite tatou i te parau tana i faaue maira. No te mea ra ia au maite to tatou haerea i te feia mau o te Atua ra, a faaite adu ai
matou ia outou i teienei.

E TURE NO TAHITI

I. No te taparahi taata.

la taparahi te feia medua i te tamarii fanau api ra, e tei ore i fanau ra, aore te medua ra, o te fetii, aore ia o te taata e iho, e te taata atoa hoi ia taparahi noa i te taata ra, e pohe anae ia.

II. No te Eia.

la eia te taata i te buaa hoe ra, ia maha mai ana ia hopoi mai ei hoo, na te taata buaa epiti, na te arii epiti ; aore ana buaa ra, ei vaa tipae piti, na te taata buaa te hoe, na te arii te hoe; aore te vaa ra, ei ruru ia piti ae, na te taata buaa te hoe, na te arii hoi te hoe; aore te ruru ra, ei taoa e ae ; e na reira atoa te hoo mai i te mau taoa atoa nei ia eiahia ra, ia maha mai a ta te eia ia hopoi mai ei hoo, na te feia taoa a epiti, na te arii a hoi epiti ; e aore ana taoa ra, e haere oia e faaapu i te fenua o taua taata i eiahia eana te taoa ra, e aore anae ia, na te arii tona fenua atira oia i te ea ra ori haere noa ai e atau noa du; e ia faahoihia mai e te arii ra, ua faahoihia ia, aore i faahoihia ra, ore noa du a ia; na te feia haava ra e faaite adu ta te taata eia utua ia hoo na maite tana parau ino.

III. No te Buaa.

la tomo ra te buaa i roto i te aua ra, e pau ihora te maa i taua buaa ra, ehio ra taua aua ra i te maitai raa, na te feia haava e hio e, e aua maitai ra, na te feia haava e parau adu i te taata buaa ra i te hoo, na taua taata nana te buaa ra ia e hopoi adu te hoo, ia faito maite atoa i taua maa rii i pau ra, nana atoa hoi e ana te vahi i parari ra. E e aua rave ino ra, e o noa te buaa i roto, a pau ai te maa i te buaa, eiaha ia e hoohia. E ia taora te taata i te buaa ra, e fati ihora te avae, e ia taparahihia hoi te buaa, e paruparu ihora, e rave te taata i taparahi ra nana ra, e imi oia i te hoe buaa e ia faito atoa te rahi, a hopoi adu ai na te taata nana te buaa i taparahihia eana ra; aore te buaa ra, ei taoa e ae tana e e hoadu ei hoo ; e aore hoi ia, ei ohipa tana e rave na te taata nana te buaa i tapara- hihia ra ; na te feia haava e faaite adu tana ohipa ei hoo ; e aita oia i hopoi mai i te hoo, aore hoi i
rave i te ohipa, e tiavaru ia.

IV. No te Taoa eia.

la eia ra te taata i te taoa ra, e noaa maira, hoo adura i te taoa a tehoe taata e ra, ua ite hoi taua taata e, e taoa eia tei hoohia adu iana ra, aore aera oia i fai, huna ihora, e eia atoa ia, e mai ta te eia atoa ra hoi te huru i tana utua. E te taata toa e huna i te taoa i eiahia e vetahi e ra, ua ite hoi oia e, e taoa eiahia, e eia atoa hoi ia, mai ta te eia toa ra hoi te huru o tana utua.

V. No te Taoa moe.

la itea ra te taoa moe i tehoe taata ra, ua ite hoi oia i te fatu nana taua taoa ra, e faahoi adu ia i te taata taoa ra, e taoa maitai ra, e homai tehoe taoa iti na te ite; e taoa ino ra, eiaha ia e faahoohia, e faahoi noa adu ia. la hunahia ra taua taoa ra i moe ra, ua ite hoi oia i te fatu, e hunahia ihora hoi eana, e eia atoa ia, ia faito atoa tona utua e te eia.

VI. No te hoo.

la hoo ra te taata ra i te taoa ra, ia maitai maine te hoo raa, e tia maitai roa aera, hopoi e adura tetahi i tana, mau adura hoi tehoe i tana, e roaroa iti aera, ua faahoi faahou maira hoi, eiaha ia e ravehia ia ore ia hinaaro : ia hinaaro ra te taata taoa i te rave i taua taoa i faahoihia maira, tei anaiho i te rave a rave ia. Ei taoa itea ore ra te ino i te hoo raa ra, ia tae ra i te utuafare e itea ai te ino i taua taoa ra, e tia ia ia faahoi ; te ino ra iitea i te hoo raa ra, e hopoi adura i te utuafare maere ai, e faahoi adura i te taata taoa ra, eiaha ia e ravehia. Te taata ra i pohe i te mai ra, na vetahi e i hopoi i tana hoo, e hoo na maira, e hopoi ia i te taata nana te hoo ra, nana ia e faahoi taua taoa ra, a faahoi ia, e tia ia ia faahoi aore te taata hoo iite, i hinaaro hoi te rave ra, a rave ia. Eiaha ra te feia hoo ore ra e haamere noa adu i ta vetahi e ra hoo raa, e mea ino ia, eiaha e na reira te feia hoo ore i ta vetahi e ra hoo raa, na raua ihora e haamere, e mea maitai ia.

VII. No te haapao ore i te Sabati.

la rave ra te taata i te ohipa i te Sabati ra, e hara rahi roa ia i mua i te aro o te Atua. O te ohipa tia ore ra ia vaiho ra, o te tia ia ia rave; eiaha ra mai te tarai vaa ra, te tarai fare ra, te faaapu ra, e te mau ohipa atoa nei ; eiaha hoi e ori haere i te vahi roa i te Sabati; i hinaaro i te haere i te vahi roa i te oromedua ra e faaroo i te parau a te Atua, ei faaroo mau e tia'i ia haere ; eiaha i tere e, te taa e ihora te tere mau, e haavare raa te tere faaroo i te parau a te Atua, eiaha ia, e mea ino ia; i hinaaro i te haere ei te mahana maa ra a haere ai i pihaiho i te oromedua ra, e mea maitai ia. I maro te taata i te rave i teienei mau ohipa i faaorehia nei, e ao adu, eiaha e na reira, e aore i faaroo ra, ei ohipa tana e rave na te arii; na te feia haava ra e faaite adu te huru o tana ohipa.

VIII. No te Aitamai.

Area ra ia faatubu te taata i te tamai ra, ia fafau raro haere ra, ia taamu haere i te patu ra, te arapofai ra, te hufa papai ra, te marotairi ra, te hiemateoa ra, te orerotitia ra, te taata mutamuta ra, te reo riirii ra, te moe apaapa ra, te faaitoito ra, te pioi aau ra, te mata amoamo ra, te niho aati ra, te tiaouou ra, te puhiatiroto ra, te mameamatatahuri ra, te hopoi pute ra, te mata huira ra, te paparia hoai ra, te taata tuiau orero ra, te papai uru vaa ra, te tiarauti ra, te haere po ra, te arihi raro ra, te hee ra, te rohi ra, te faoputii ra, te faauruai upoo ra, te tavai mania ra, te faatomo hau ra, te vavahi vaa ra, te tuatiaana ra, te haavarea ra, te fautara fare ra, te havivo parau au ra, te tabu taura ra, te hahae haapora ra, te faarue honoa ra, te hohore apaa ra, te tihemauriora ra, te pitoa fenua ra, te urutanu rua ra, te putiitaaie ra, te raehiehie ra, te mata faaneneva ra, te reotairiirii ra, te tahitohito ra, te ahitahutahu ra, te faaupaparia ra, te tapoipoi ra, te panaonao ra,
te matamata taua ra, te ono ra, te ohueraai ra, te opututaitetetete ra, te maere raufaina22 te papauri e te papatea ra, te moe anae ra, te rehovahaiti ra, te atinoi ra, te tarairetiapapa te uhitiamoana ra, te eterauaha ra, te aparuruaroa ra, te rama ra, te haiohaere noa ra, te feai ra, te etehuhu23 ra, o anaanateurumea ra, e te faaore hoi i teienei Ture i faatubuhia e te hui arii e te hui raatira i te fenua nei ra; te taata ra ia na reira ra, e tíavaru ia, eiaha roa ia taata e faatiahia adu. la faahoihia maira e te arii ra, atira ia ; e aore i faahoihia mai e te arii ra, ore noa du a ja. (E ture taata pohe teienei ture, e pohe te taata ia na reira - eiaha ra ratou e na reira.)

IX. No te Vahine toopiti hoe Tane ra.

E ore ia e tia ta toopiti vahine i te tane hoe ra, e ia piti hoi tane i te vahine hoe ra, e ore ia e au i to te ture nei haapao raa. Area ra te taata toopiti ana vahine mai te etene raa mai a, eiaha ia e parauhia du, e vaiho noa du ia, e ore te ture e hapa i tei reira; area ra ia pohe tehoe vahine ra, te ora ra tehoe, eiaha oia e ta toopiti faahou i reira.

X. No te Vahine mairi tahito.

Te taata ra i mairi tana vahine i te etene raa ra, e taoto adura i tehoe vahine e ra, eiaha ia oia e hoi faahou i te vahine i mairi tahito ra, eiaha toa hoi te vahine e hoi i tana tane i mairi tahito i te etene raa toa ra.

XI. No te tara Vahine e te tara Tane.

la rave ra te tara tane i tehoe vahine e ra, riri aera te vahine mau ra, faarue adura i taua tane nana ra, e faarue noa adu ia; i hinaaro oia i te taoto i tehoe tane e ra, e taoto noa adu ia. Eiaha ra taua tane i harahia e taoto i te vahine e, e parahi noa oia, ia pohe ra taua vahine nana i hamani ino ra, i reira oia e tia'i ia taoto i te vahine e. O te vahine hoi tei ravehia e vetahi e ra, riri aera te tane mau ra, faarue adura i taua vahine nana ra, e faarue noa du oia, i hinaaro oia i te taoto i tehoe vahine e ra, e taoto noa du ia ; eiaha ra taua vahine i harahia ra e taoto i te tane e, e parahi noa oia ; ia pohe ra taua tane nana i hamani ino ra, i reira oia e tia'i ia taoto i tehoe tane e. Na te feia haava ra e faaite adu ta te taata i rave i taua vahine ra utua; tera te utuaa, e aufau mai oia i te taoa maitatai ra ia rahi, e hopoi tia i te feia haava ra, na ratou ia e hopoi tia du i te taata nana te vahine i ravehia ra, e aore oia i aufau mai i te taoa maitatai ra, aore i hopoi mai te hoo, e haru ia, eiaha roa i taoa rii toe, ei hoo i taua vahine nana i rave ra.

XII. No te faarue Tane e te faarue Vahine.

la faarue ra te tane i tana vahine aore roa e hapa ra, na te feia haava e ao adu iana ia taoto faahou oia i tana vahine; e aore roa oia i faaroo mai i te ao ra, e tiavaru adu ia, eiaha roa oia e taoto i te vahine e, ia pohe ra taua vahine i faaruehia eana ra, i reira oia e tia'i ia taoto i te vahine e. Area ra te vahine nana i faarue ra, e tia ia ia taoto noa du oia i te tane e. Te vahine hoi ia faarue noa i te tane aore roa e hapa ra, mai teia toa nei a te huru o te parau i tei reira.

XIII. No te rave ore i te Maa na te vahine.

la ore ra te tane ia rave i te maa na tana ra vahine, ia haapohe adu i te vahine i te porori, e ao adu te feia haava i taua tane ra, e aore roa aera i faaroo mai i te ao, e haere adura taua vahine nana ra no taua mea i hamani inohia ra i haere ai, e tiavaru adu taua taata ra, eiaha roa oia e taoto i te vahine e, e ore tei reira e au i te ture nei. Area ra taua vahine i hamani inohia ra ia hinaaro oia i te tane api ra, tei anaiho ia.

XIV. No te Faaipoipo raa.

E mea te faaipoipo raa vahine nei e faaau raa parau no te taata toopiti, ia hoe tane e ia hoe hoi vahine, a faaipoipo ai raua; eiaha ra ei tuane mau, e ei tuahine mau ; area ra ta te vaitaeae ra, e ta te taata e ra, e tia anae ia ia faaipoipo. Na tehoe Missionary e faaipoipo; aore ia, na te haava e faaipoipo. E te feia e hinaaro i te faaipoipo ra, e faaite adu ratou i te hoe Missionary; e aore ia, e faaite adu i tehoe haava. E na taua Missionary ra e faaite adu i te taata atoa ia itea te maitai raa, peneiae hoi te vai adura te ino

e ore e au ai raua ia faaipoipo, e aore roa e ino ra, ei reira e maitai ai ia faaipoipo: tera te ino, peneiae ua faarue taua vahine ra i tana tane i tehoe fenua e ra, haere adura i tehoe fenua e ra haavare faaipoipo ai, e ore roa ia e tia i to te ture nei haapao raa, i na reira hoi te tane ra, hoe atoa ia huru o te parau mai teia toa nei a; no reira i faaite adu ai te Missionary i te taata toa, peneiae ua ite ratou i te hamani ino raa taua na taata ra i tehoe fenua e ra, e faaite adu i te Missionary ra, ia ite te Missionary i taua ino ra, ei reira raua e ore e faaipoipo ai; e aore e ino ra, ei reira e maitai ai ia faaipoipo. Ei te mahana bure ruru ra a faaite adu ai te Missionary i taua parau ra, ei reira oia nao adu ai i te taata toa, o mea e o mea, e taooto raua, ei reira te taata toa e imi ai i te ino e ore e au ai ia taooto raua. E ia tae i te mahana e faaipoipo ai ra, e haere atoa mai te taata ei ite. Na taua Missionary ra e faaue adu i te tane ia rave adu oia i te rima atau o te vahine ra, a nao adu ai te Missionary i taua tane ra - "E rave a oe i teienei vahine ei vahine mau na oe; e haapao maitai adu anei oe iana anae ra e pohe noa adu?" Ei reira taua tane ra a parau mai ai e - "E". Mai reira hoi, ua faaue faahou adura te Missionary i taua vahine ra ia rave adu oia i te rima atau o te tane ra, a ui adu ai iana - "E rave a oe i teienei taata ei tane mau na oe ; e faaroo adu anei oe iana, e, e haapao maitai adu anei oe iana anae ra e pohe noa adu?" Ei reira taua vahine ra a parau mai ai e - "E". E oti aera, ei reira taua Missionary ra e parau adu ai i te taata toa ra "Ua rido teienei bue taata ei tane e ei vahine mau i mua i te aro o te Atua e te taata toa hoi." E na te Missionary e papai to raua ioa i roto i te buka faaipoipo raa. E na reira e maitai ai; eiaha roa e taoto huna noa, e mea ino ia; e bure maite e maitai ai ia taoto i te vahine.

XV. No te Haavare noa.

la haavare haere noa ra te taata i te parau vavi haere noa, i te haavare tuhi ra, te haavare eia ra ra, te haavare taparahi taata ra, te haavare rave vahine ra, e te mau mea atoa e vavi haere noa aore roa e haapao ei parau mau ra; te taata ra ia na reida ra, e hara rahi roa tana. Ia maha maile i te roa i tana vahi e vaere, ia piti rea aano e maa tape i te ea e vaerehia eana ra. E haavare iti ae, ia piti maile i te roa ia vaere oia, hoe a huru o te aano. E haavare iti iho, hoe ae maile ia vaere oia, hoe a huru o te aano. E haavare iti roa ra, eiaha ia e hoohia, e haava noa ia ; e ia oti i te haava ra, e duu adu ia ia haere ana. E ia oti taua ea ra i te vaerehia e te taata i harahia ra, ua hoo na tana utua tirara ia. Peneiae ia tubu te aihere i taua ea i vaerehia ra, e rave te taata nona taua maa fenua i vaerehia ra, e iriti faahou i te aihere, eiaha e faarue tauehia taua ea ra, e burumu maite te feia no ratou taua vahi i vaerehia te ara ra ia maitai maite, e faateitei robu i te ara, ei haaehaa na hiti, ja tahe tia te pape i na hiti ia roohia e te ua ra, ia maro robu i te vahi e haerehia e te taata ra, ei reida e maitai ai te ea. Peneiae ia oto tona fetii ra, i hinaaro ratou i te haere atoa e rave i taua ohipa a taua taata no ratou i hapahia ra, tei a ratouiho ia i te rave a rave ia. E horoa adu hoi te hui raatira i te maa na taua taata e vaere ra, eiaha e hamani ino adu, a pohe hoi i te porori ; eiaha hoi e faatina noa i te vaere e ahiahi noa du, e vaere a, e ua rohirohi ra, e faaea ia ; ei tehoe mahana du a a vaere faahou ai a, e ia oti roa te vahi i faaitehia dura i te vaerehia eana, i reira e hoo na ai tana utua; na te mau haava ra e faaite adu teienei utua i te taata i haavare haere noa ra, ia oti i te haavahia ra a duu adu ai te taata haava i tana utua ia hoo na maite tana parau ino e maitai roa'i.

XVI. No te Haava.

Na te hui iatoai ra e haava, e te mau taata maitatai atoa e faaitoito i te parau maitai a te Atua ra, na ratou e haava te mau hara toa ia hopoihia mai i mua i to ratou aro ra. Area ra maia Pateamai ra, Matihamu ra, Motuaau ra, Horoi ra, o Hape ra, Papaura ra, Fainau ra, Tiahoaia ra, Temauri ra, Tahitara ra, Faataere ra, e Tiitorea hoi ; na ratou e haava to Faaa hapa ia hapahia ra. To Temanotahi ra, o Rua ia, o Fai ia, o Taataereere ia, o Pupee ia, o Tarauea ia, o Maoni ia, o Raihau ia, o Fare ia, o Maii ia, o Pahuhu ia, o Faatupua ia, o Vairaavaho ia, o Hunahia ia, o Ahupape ia, o Taataobu ia, o Taihia ia, o Teiho ia, o Tomaro ia, o Taifao ia, o Maatebuaa ia, o Teutari ia, o Tua ia, o Tiavairau ia, o Marea ia, o Teaumanava ia, o Tautahaa ia, o Piria ia, o Faaitoa ia, o Aihere ia, hapahia ra. o Faaruea ia, o Tahua ia, o Roometua ia, e Pohuetea hoi ; na ratou e haava to Temanotahi ia

To Teramano ra, o Ariihopea ia, o Hamau ia, o Taaroatahi ia, o Tavi ia, o Puhia ia, o Hufaira ia, o Tuahu ia, o Tiahiti ia, o Marurai ia, o Areroa ia, o Faapuea ia, o Parahi ia, o Tetaputaata ia, o Opahi ia, o Mautete ia, o Mairi ia, o Faura ia, o Tetuanuihaamarurai ia, o Raatiraore ia, o Paita ia, o Huaarii ia, o Otaha ia, o Papahuira ia, o Taumaea ia, e Tetoofa hoi; na ratou e haava to Teramano ia hapahia ra.
To Papara ra, o Huarepo ia, o Moovi ia, o Nanuu ia, o Nonoha ia, o Upafara ia, o Potahi ia, o Areva la, o Moorea ia, o Reti ia, o Toi ia, o Rupe ia, o Mararu ia, o Teaere ia, o Tetuahou ia, o Faamere ia, o Anoano ia, o Hurupa ia, o Tevaruamai ia, o Tirua ia, o Mataa ia, o Tevaruaiterai ia, o Matavera ia, o Miti ia, o Tefaaoraupoo ia, o Ura ia, o Tiaiterai ia, o Aro ia, o Temanava ia, e Paahu ia, o Reti ia, o Teraitua ia, o Mataa ia, o Nanuu ia, o Teavaro ia, o Raoa ia, o Tati ia, o Amao ia, o Avaeoru ia, o Tetiaau ia, o Tehaapapa ia, o Mairau ia, o Tere ia, o Pairi ia, o Ruanuu ia, o Ape ia, o Temao ia, o Rua, o Putauri ia, o Tiaoura ia, o Area ia, o Teavao ia, o Rimapii ia, o Teapee ia, o Nohoraaroa ia, o Ariimaau ia, o Temahuru ia, o Raveita ia, o Tevaruahiotua ia, o Araaihere ia, o Oreromoo ia, o Teriitaumaiterai ia, o Pautu ia, o Matarepo ia, o Tio ia, o Tefa ia, o Tite ia, e Ariifaataia hoi; na ratou e haava to Papara ia hapahia ra.
To Atimaono ra, O Terai ia, o Piirai ia, o Ruhiruhia ia, o Teamo ia, o Aunuunu ia, e Teriifaatau hoi na ratou e haava to Atimaono ia hapahia ra.
To Mataiea ra, o Purumaaha ia, o Taruia ia, o Faapoua ia, o Teehutu ia, e Tematahiapo ia, o Teamo ia, o Ruahine ia, o Terai ia, o Rauoro ia, o Rere ia, o Fano ia, o Pupa ia, o Teuimaiatia ia, o Itia ia, o Tamutamu ia, o Teihotua ia, e Onee hoi ; na ratou e haava to Mataiea ia hapahia ra.
To Haumatavana, o Tiapou ia, o Naenae ia, o Manono ia, o Panee ia, o Terupe ia, o Tehutu ia, o haava to Papeari ia hapahia ra. Matatini ia, o Opiri ia, o Faatahe ia, o Orihura ia, o Pitomai ia, o Teu ia, e Ruroa hoi ; na ratou e
To Taiarapu ra, o tei Papeautea e o tei Paiuma atoa mai, o Tetiamanua ia, e tehoe hoi Tetiamanua, o Paea ia, o Reia, o Aruirui ia, o Teriimana ia, o Marutia ia, o Fareatae ia, o Tiraha ia, o Taumataohiro ia, o Teuvira ia, o Hotate ia, o Tapuhia ia, o Taihia, o Faarahia ia, o tetahi Faarahia hoi, o Temataua ia, o Ahiahi ia, o Pehe ia, o Hitore ia, o Teavau ia, o Taahia ia, o Hutiti ia, o Tetaahi ia, o Teuie ia, o Maui ia, o Metuaaro ia, o Rura ia, o Huatutui ia, o Huare ia, o Mati ia, o Paumotu ia, o Papaura ia, o Taharai ia, o Puhoro ia, o Pahiutai ia, o Tevahineivi ia, o Maufenua ia, o Mahana ia, o Puahea ia, o Taporo ia, o Umia ia, o Tiopa ia, o Tairaa ia, o Taatatuhaia ia, o Tematahiapo ia, 。 Ariipau ia, o Tapuni ia, o Ahiahi ia, o Ruu ia, o Taaano ia, o Tematua ia, o Vairaavaa ia, o Taneuapoto ia, o Tetuanui ia, o Tefaarava ia, o Teehuvivi ia, o Vahapata ia, o Porotia ia, o Touturei ia, o Upaa ia, o Teapaa ia, o Tafai ia, o Tetuanuihaamarurai ia, e Teriinahoroa hoi ; na ratou e haava to Taiarapu e Hui, e Tefarearii, Hiroroa e Taere, e Atituaana e Hapai, e Taaroa i te faa, o tei Papeautea e o tei Paiuma atoa mai hoi; na ratou ia e haava to Taiarapu atoa ia hapahia ra. To Mataoae ra, o Ahifa ia, o Teuhi ia, o Paari ia, o Paetaha ia, o Tepaotaata ia, o Upaupaino ia, o Varo ia, o Nanamu ia, o Tuanai ia, o Teao ia, o Ruau ia, o Ova ia, o Vehe ia, o Tau ia, o Feitara ia, o Opea ia, o Opiro ia, o Omaomao ia, o Pateaino ia, o Tireo ia, o Haapae ia e o Moe hoi; na ratou e
haava to Mataoae ia hapahia ra.
To Vairao ra, o Teraitahi ia, o Ruu ia, o Manua ia, o Teirobu ia, o Atii ia, o Tavahia ia, o Mauehaore ia, o Tuaroa ia, o Upa ia, o Rora ia, e Teahahurifenua hoi ; na ratou e haava to Vairao ja hapahia ra
To Faahiti ra, o Tetoaitematai ia, o Tetuanuifaahiti ia, o Tiapai ia, o Teraituri ia, o Tauraatia ia, o Taufa ia, o Temaamaa ia, o Marereiatiu ia, o Fauobu ia, o Teriifaautia ia, o Matai ia, o Moearu ia, e Taviarii hoi ; na ratou e hava to Faahiti ia hapahia ra.
To Nuhi ra, o Tipao ia, o Manavaroa ia, o Tauamanahune ia, o Temaamaa ia, o Tehaabu ia, o Tematahiapo ia, o Faaruea ia, o Teahietea ia, o Meho ia, o Pahiiriro ia, o Burea ia, e Maraetaata hoi ; na ratou e haava to Nuhi ia hapahia ra.
To Teahuare e Tetaero ra, o Aroa ia, o Tetuaahoro ia, o Pahua ia, o Pahi ia, o Tepatia ia, o Taaiva ia, o Vaiho ia, o Area ia, o Temaau ia, o Taruri ia, o Tevaruamaue ia, o Tetuanui ia, o Uetia ia, o Mafera ia, o Faataere ia, o Paperoa ia, o Maamaa ia, o Noho ia, o Mariua ia, o Tapii ia,o Teai ia, o Farau ia, o Vahinetuanui ia, o Area ia, o Tiihauou ia, o Temauu ia, o Paepahu ia, o Toea ia, o Taataobu ia, o

Teriitua ia, e o Roura hoi ; na ratou e haava to Teahuare e Tetaero atoa ia hapahia ra To Teue e te Mehiti ra, o Tiamatahi ia, o Haava ia, o Havaii ia, o Tepua ia, o Faau ia, o Amo ia, o Tiae ia, o Aro ia, o Taea ia, o Teamo ia, o Tue ia, o Tehereio ia, o Paui ia, o Amea ia, o Moeino ia, o Teaau ia, o Pahipaea ia, o Tiafa ia, o Hipoo ia, o Torea ia, o Parau ia, o Faatiu ia, o Nuu ia, o Hopuetai ia, o Papauri ia, o Taaiva ia, o Paparoa ia, o Maeta ia, o Heuheu ia, o Paefaaio ia, o Ahuriro ia, o Upa ia, o Tevivirau ia, o Haia, o Rare ia, o Paumotu ia, o Haere e ia, o Maaraa ia, o Poihahi ia, o Taute ia e Hitoti hoi ; na ratou to Teue e te Mehiti e haava ia hapahia ra.

No te Haava a.

To Mahina e te Haururu ra, o Tepau ia, o Tahiti ia, o Titi ia, o Faeta ia, o Faahee ia, o Hi ia, o Tiaarue ia, o Tuu ia o Titimi ia, o Moarii ia, o Teraiharoa ia, o Rauhuri ia, o Ruruore ia, o Obu ia, o Tiraroa ia, o Matorea ia, o Teamo ia, o Tiareura ia, o Tematahiapo ia, o Vane ia, o Ariiore ia, o Roi ia, o Tiiri ia, o Momoa ia, o Aati ia, o Pouura ia, o Paua ia, o Teparavahine ia, o Maharia ia, o Teroo ia, o Faatea ia, o Teova ia, o Faarahia ia, o Aito ia, o Upea ia, o Faaroo ia, o Puaraau ia, o Tetupua ia, o Tauarii ia, o Teraiharoa ia, o Pafaarua ia, o Vaiatua ia, o Tepura, o Mihi ia, o Tahuhu ia, o Poroa ia, o Tefaahira ia, o Tarapati ia, o Manua ia, o Pata ia, o Taaroamaiturai ia, o Pori ia, o Maneu ia, o Aneu ia, o Taatauuru ia, o Tiaiho ia, o Huitia ia, o Mairoo ia, o Tiaoo ia, o Tiapaitia ia, o Tefaahira ia o Utatia ia, o Tepau ia, o Taituo ia, o Temauritahito ia, o Pori ia, o Tuihaa ia, o Mani ia, o Tiaarii ia, o Farara ia, o Tiatoa ia, o Taaitoa ia, o Tefaea ia, o Teheva ia, o Teova ia, o Tauvahine ia, o Omaomao ia, o Tefanautua ia, o Amatahiapo ia, o Purata ia, o Huri ia, o Titi ia, o Tiapai ia, o Maheirava ia, o Titaa ia, o Teau ia, o Itae ia, o Parautaamu ia, o Taihoru ia, o Vavaro ia, o Tehui ia, o Pafaarua ia, o Faatiraha ia, o Pori ia, o Teihotua ia, o Atitioroi ia, o Tate ia, o Paitia ia, o Tetupuaioterai hoi e o Tiipa; na ratou e haava to Mahina e te Haururu ia hapahia ra.
To Pare e Arue ra, o Temaehuatea ia, o Tanoa ia, o Taihia ia, o Nena ia, o Teparautaata ia, o Tenahe ia, o Vairoa ia, o Tuahine ia, o Reea ia, o Iraa ia, o Mauaihiti ia, o Tetiatafaamaue ia, o Teraiareva ia, o Paa ia, o Tiai ia, e tehoe Tiai hoi, o Fanau ia, o Teihotia ia, o Orairai ia, o Maruae ia, o Tiaraai ia, o Tiare ia, o Ruahate ia, o Farehupe ia, o Manamanaiaha ia, o Mahea, o Hotupuu ia, o Mairuru ia, o Virio ia, o Temaua ia, o Paipai ia, o Mahea ia, o Tetumu ia, o Haro ia, o Tiaava ia, o Maeta ia, o Meia ia, o Tevahitia ia, o Hueromoa ia, o Tetoamauroa ia, o Tetumu ia, o Naehu ia, o Mairau ia, o Tahaa ia, o Vaihuti, o Farua ia, o Tenahe ia, o Otoorefaatefatefa ia, o Tahiti ia, o Rai ia, o Teimua ia, o Pata ia, o Maufane ia, o Moehau ia, o Tiavaraitaata ia, o Parea ia, o Muunene ia, o Pahere ia, o Heivae ía, o Paraharaha ia, o Meha ia, o Tahaa ia, o Apaapa ia, o Ahuriro ia, o Teraatira ia, o Mape ia, o Pia ia, o Poniu ia, o Tauvere ia, o Titia ia, o Harua ia, o Fareniau ia, o Tearaipani ia, o Pitara ia, o Tiaipoi ia, o Ravaai ia, o Aratai ia, o Rairiri ia, o Poufere ia, o Faamatau ia, o o Opio ia, o Tereohumu ia, o Itaita ia, o Ouo ia, o Hau ia, o Faataha ia, o Aratai ia, o Hiti ia, o Uva ia, o Hivaa ia, o Matairahi ia, o Mutoi ia, o Tifara ia, o Unene ia, o lhi ia, o Vaia ia, o Nouvahine ia, o Tavahia ia, o Tihata ia, o Pori ia, o Huriaau ia, o Paa ia, o Tuaahu ia, o Tetohu ia, o Tepua ia, o Huitia ia, o Raufau ia, o Otoore ia, o Buaautu ia, o Tautumahu ia, o Paa ia, o Hue ia, o Tehora ia, o Tavana ia, o Moorea ia, o Teao ia, o Vaapau ia, o Huamao ia, o Roropau ia, o Puaiaha ia, o Paemai ia, e
Ariipaea hoi ; na ratou e haava to Pare e Arue ia hapahia ra.
To Moorea hoi e vau atoa ra; to Teioiraro ra, o Raupua ia, o Puta ia, o Uvira ia, o Pehe ia, o Avaeoru ia, o Mare ia, o Paee ia, o Tetumu ia, o Tetiatau ia, o Rutua ia, o Tetaraa ia, o Tauhiro ia, o Vaha ia, o Hanu ia, o Teamo ia, o Maamaaiti ia, o Vipuu ia, o Teupooihi ia, o Maheu ia, o Horoi ia, o Tefatiaarai ia, o Maro ia, o Papetiri ia, o Teaau ia, o Taitonu ia, o Tetiaeaa ia, o Vanaa ia, o Mape ia, o Tehei ia, o Iria ia, o Hehe ia, o Utohou ia, o Tau ia, o Teaau ia, o Ofaiao ia, o Faateni ia, o Manea ia, o Tiihiva ia, o Pi ia, o Hihae ia, o Maraa ia, o Ohumua ia, o Tapuni ia, o Patii ia, o Ovaovao ia, o Oea ia, o Maihaere ia, o Teraatira ia, o Tarahoi ia, oTairaa ia, o Ofai ia, o Pi ia, o Hotutaihi ia, o Terahuaura ia, o Puariri ia, o Motuuta ia, o Teruru ia, o Itaita ia, o Hurarama ia, o Tuahine ia, o Papehara ia, o Hutumanu ia, o Mairoi ia, o Fareraro ia, o Iritau ia, o Taia ia, o Tuaroa ia, o Marama ia, o Hiti ia, o Teraiharoa ia, o Maapara ia, o Teaua ia, o Amaru ia, o Tauirua ia, o Teamo ia, o Tau

ia, o Tafai ia, o Ahuriro ia, o Mahine ia, o Taaroaarii hoi ; na ratou e haava to Teioiraro ia hapahia ra. To Teioinia ra, o Papauru ia, o Tetiaeaha ia, o Horoinuu ia, o Tepapuatea ia, o Ofaimarama ia, o Teriimana ia, o Hurupa ia, o Paperoa ia, o Taputere ia, o Umauma ia, o Ruanuu ia, o Matoe ia, o Tea ia, o Pee ia, o Tahara ia, o Taero ia, o Mairau ia, o Hopuu ia, o Mare ia, o Tama ia, o Tepa ia. o Maitara ia, o Hamuna ia, o Tevaearai ia, o Vara ia, o Pao ia, o Motuaau ia, o Titohi ia, o Nuu ia, o Otoi ia, o Tiahani ia, o Otaha ia, o Teatea ia, e tehoe hoi Teatea, o Omaomao ia, o Tetuaiterai ia, o Tepau ia, e Taaroaarii hoi ; na atou e haava to Teioinia ia hapahia ra.

XVII. No te haapao raa ia Haava ra.

Peneiae ia tubu te hara ra, eiaha roa te feia i riri ra e tahoo adu i te feia hamani ino maira, e afai maite taua hapa ra i mua i te aro o te feia haava ra, na ratou e haava ; e ia itea maitaihia te hara, a ui adu ai i te fenua o taua taata i haavahia ra, e no reira mau ihora, no reira mau iho ia; e taata e ra e aratai adu ia tona ra fenua mau haava faahou ai; e haere atoa te feia iite ra, e na tonaiho haava mau ra e duu mai i tona hoo ; ia itea maitaihia te hara e tia'i ia duu adu te hoo. Toopiti taata i te ite ra, e tootoru ra hoi, e tia ia ia tahoo adu; hoe taata i ite ra e ore e maitai ia tahoo adu; e aore roa hoi e taata i ite ra, te pari vaha noa ra, eiaha ia e tahoohia, e duu adu ia ia haere ana.

XVIII. No te Fare Haavaa ra.

E ato te fare ei fare haava raa, ia ati atoa Tahiti e Moorea toa hoi; to Teoropaa e Tefana toa ra ia toru ia fare haava raa ; e maha ei uta Teva e maha ia fare haava raa ; e maha ei tai Teva e maha ia fare haava raa ; e varu Teporionu e vauia fare haava raa ; e vau hoi Moorea e vau ia fare haava te haava anae ra, eiaha ei mea e. raa. Ei roto i taua mau fare ra haava'i te mau hara atoa. E haapao maite taua mau fare atoa ra no

XIX. No te Ture nei.

E teienei ture i faatupuhia e te hui raatira i Tahiti nei ra, e piahia ia i nia i te pou o te mau fare haava raa toa i Tahiti nei e Moorea toa hoi, ia itea paatoahia e te taata toa nei, eiaha roa ei toe.

TAHITI: PRINTED AT THE MISSION PRESS, 1819

(pp. 14-20)

POMARÉ

Que Dieu a donné comme roi à Tahiti, à Moorea et à toutes les îles avoisinantes... A tous ses fidèles sujets salut au nom du vrai Dieu (*te Atua mau ra*. - *Vrai Dieu par opposition aux Dieux indigènes*).

Dans la bonté que Dieu a pour nous, il nous adresse sa parole. Nous l'avons recueillie pour notre salut. Nous voulons que l'on observe strictement ses commandements. Afin que nous suivions, maintenant, le chemin des hommes de Dieu, nous vous faisons connaître :

LES LOIS DE TAHITI

1. *De ceux qui tuent les personnes*. - Les parents qui tuent les nouveau-nés et ceux qui ne sont pas nés, leurs parents ou proches parents ou d'autres personnes ainsi que tous ceux qui tuent leurs semblables, ils mourront tous aussi.

II. *Du vol*. [*On ne précise pas mais il ne s'agit ici que des détournements de nourriture*.] - Quand un individu vole un cochon, il devra en élever quatre deux pour le propriétaire du porc et deux pour le roi; et s'il n'a pas de porc, il donnera une pirogue double au propriétaire et une pirogue au roi. S'il n'a pas de pirogues, deux rouleaux d'étoffe : un au propriétaire du porc, un au roi; à défaut d'étoffe, ce qu'il aura d'autre. Et il en sera ainsi pour racheter tous les vols de nourriture : le voleur multipliera par quatre l'objet réclamé, deux pour le propriétaire et pour le roi aussi deux. S'il n'a pas de biens, il devra cultiver la terre de celui qu'il a volé. Sinon pour le roi sera sa terre. Il n'aura plus la liberté de fréquenter le sentier où il avait coutume d'aller. Si le roi lui rend sa terre, elle sera rendue. S'il ne la lui rend pas, il n'en aura plus. Ce sont les juges qui diront à ceux qui ont volé, exactement, la peine pour leur mauvaise action.

III. *Des porcs*. - S'il pénètre un porc dans un enclos et que la nourriture y soit dévorée par ce porc, on regardera si cet enclos était en bon état; ce sont les gens de la Justice qui regarderont si l'enclos était en bon état, ce sont les gens de la Justice qui diront au propriétaire du cochon le dommage. C'est celui-ci, propriétaire du cochon, qui devra donner le prix calculé exactement, même pour la plus petite quantité de nourriture qui aura été dévorée. C'est lui aussi, alors (*le propriétaire du cochon*) qui devra réparer l'endroit démoli. Si l'enclos est mal entretenu et que les porcs y pénètrent facilement pour que la nourriture soit dévorée par les porcs, il ne faut pas, alors, réclamer de dommages. Si quelqu'un lance quelque chose sur le porc et lui casse une patte ou le frappe et qu'il en soit affaibli, celui qui l'a assommé le prendra pour lui. Il cherchera, alors, un autre porc de la même taille pour le donner au propriétaire du porc. S'il ne trouve pas de porc, il donnera quelque chose d'autre pour son prix et s'il n'a rien il travaillera pour la personne à qui appartient le porc. Ce sont les gens de la Justice qui lui diront son travail pour prix. S'il n'apporte pas ce qu'il doit, s'il ne travaille pas, qu'il soit chassé [*c'est-à-dire expulsé de sa terre; on sait que toute terre abandonnée revenait au roi qui en disposait à sa guise*].

IV. *Des objets volés*. - Lorsque quelqu'un vole un objet, et le con- serve, s'il vient à vendre cet objet à quelqu'un d'autre et que cet autre sache que l'objet qu'on lui vend a été volé, s'il ne le déclare pas,

s'il le cache, c'est voler aussi. Et c'est comme pour le vol même qu'il sera puni; et les personnes qui cachent les objets que d'autres ont volés et qui savent que ces objets ont été volés, c'est voler aussi. Comme pour les voleurs mêmes, semblable sera la punition.

V. *Des objets perdus*. - Si quelqu'un trouve un objet perdu, qu'il connaisse le propriétaire à qui appartient l'objet, il doit le rendre alors à la personne à qui appartient l'objet. Si l'objet est bon, on donnera un petit quelque chose. Si c'est un objet mauvais (sans valeur) il ne faut pas alors réclamer de récompense. On le rendra simplement. Si l'on cache l'objet trouvé, connaissant ensuite son propriétaire on le cache encore, c'est voler aussi. Le taux de la punition sera comme pour le vol.

VI. *Des échanges*. - [*Nous avons ici les règles du droit commercial tahitien*.] Lorsque les gens échangent ou achètent des marchandises si l'acquisition est faite avec connaissance que l'accord soit juste, l'un comportant le sien, l'autre conservant le sien.

Si longtemps après on le rapporte, on ne doit pas le reprendre, si on ne le veut pas. Si la personne à qui appartient la marchandise veut reprendre la marchandise qu'on vient lui rendre, c'est à lui de la reprendre, qu'il la prenne. Si la marchandise était mauvaise, à l'achat, et qu'à l'arrivée à la maison, on s'aperçoive que cette marchandise était mauvaise, il est juste alors de la rapporter. Si la mauvaise qualité était connue à l'achat, qu'on l'emporte à la maison, et qu'on la rapporte à la personne propriétaire de la marchandise, on ne doit pas alors la reprendre. Cependant les personnes qui sont malades et à qui d'autres ont apporté la marchandise peuvent renvoyer la marchandise. S'ils la renvoient il est juste de la renvoyer, la personne qui l'a achetée ne l'ayant pas vue. Si le vendeur veut bien la reprendre, qu'il la reprenne.
Il ne faut pas que ceux qui ne sont pas acheteurs déprécient la marchandise des autres. C'est mal, il ne faut pas faire cela. A ceux qui n'achètent pas à un marchand et aux vendeurs et acheteurs qui déprécient entre eux, il n'y a rien à dire.

VII. *De l'inobservance du Sabbat*. - (*Dans le Code, il y a pour Sabbat - Sabati- les dictionnaires tahitiens ne donnant aucun mot commençant par S, Sabati est devenu Tapati*.) - Lorsque les gens font un travail le jour du Sabbat, c'est alors une très grande faute devant Dieu. Les travaux qui ne peuvent pas être laissés, ceux-là, alors, on peut les faire. Non pas comme celui de construire une pirogue, de faire une maison, cultiver et tous autres travaux semblables. Il ne faut pas non plus se promener au loin le jour du Sabbat, Si l'on veut aller dans une localité éloignée vers le Pasteur pour entendre la parole de Dieu, mais pour l'entendre vraiment, il est alors possible d'y aller, mais pas dans un autre but et que ce but soit bien déterminé. Si ce n'est pas dans le but véritable d'entendre la parole de Dieu, alors il ne faut pas, c'est mal. Si l'on veut y aller le Samedi, pour se rendre auprès du Pasteur, c'est alors bien.

Si des gens continuent à faire les travaux qu'on vient de défendre, qu'on leur dit de ne pas faire et qu'ils n'obéissent pas, ils travailleront pour le Roi, et ce sont les gens de la Justice qui diront le genre des travaux.

VIII. *Des fauteurs de troubles. [Avec l'interprétation très large de rébellion, querelle, esprit de guerre.]*

Area : à savoir :

Pour la clarté de l'article, les 71 délits qu'il sanctionne ont été numérotés, alors que dans le texte tahitien ils se suivent, chacun, terminé par la particule ra.

[1. *Area ra ia faatupu te taata i te tamai ra.]* - Ceux qui poussent à la discorde.

[2. *Ia fafau raro haere ra*.] - Ceux qui font le mal, en dessous [excitent clandestinement].

[3. *Ia taamu haere i te fatu ra*.] - Ceux qui complotent contre le chef [portent des entraves à l'autorité].

[4. *Te ara pofai ra*.] - Ceux qui cueillent [les fruits et les pro- duits du sol] le long des chemins [les maraudeurs].

[5. *Hufa papai ra*.] - Ceux qui provoquent, en se frappant la cuisse [geste indécent, que l'on retrouve chez d'autres Océaniens, réprimé par la nouvelle religion].

[6. *Te marotairi ra*.] - Ceux qui s'entêtent dans la discussion [discutent avec violence].

[7. *Te hie mâ te où ra*.] - Ceux qui dédaignent en riant [se réjouissent du malheur d'autrui].

[8. *Te orero titia ra*.] - L'orateur intempestif [qui intervient d'une manière inconsidérée].

[9. *Te taata mutamuta ra*.] - L'homme qui bougonne [le groumeur].

[10. *Te reo ririi ra*.] - La voie mielleuse [l'hypocrite].

[11. *Te moe apaapa ra*.] - Le sommeil agité [le dormeur agité parce qu'il n'a pas la conscience tranquille].

[12. *Te faaitoito ra*.] – Celui qui excite la querelle [encourage au mal].

[13. *Te pioi aau ra.*] - Celui qui contrarie les intestins [les intestins siège des bonnes pensées et des bons sentiments].

[14. *Te mata amoamo ra*.] - Celui qui cligne des yeux [dans une mauvaise intention].

[15. *Te niho aati ra*.] - Celui qui grince des dents [signe de la colère, avec ses fâcheuses conséquences].

[16. *Te tiaouou ra*.] - Celui qui remue, secoue la tête [marquant par là une désapprobation belliqueuse].

[17. *Te puhi airoto ra*.] - L'anguille qui se cache dans son trou pour digérer sa proie [consommation clandestine d'un produit volé. - Celui qui mange seul en se cachant. - Conduite contraire à l'usage tahitien de partager la nourriture].

[18. *Te mamea matatahuri ra*.] - Le calme trompeur [celui qui simule la douceur pour tromper].

[19. *Te hopoi pute ra*.] - Celui qui prend le sac ou dans le sac. *Hopoi pute* : *hopoi*, prendre; *pute*, anciennement nombril, centre, chose importante. Après l'arrivée des missionnaires protestants, *pute*, par analogie et extension, prit le sens de bourse, sac, poche, dans lesquels les nouveaux venus enfermaient leurs valeurs monétaires ou autres objets à préserver de la tentation. *Hopoi pute* devint ainsi et surtout défense et délit de voler de l'argent dans le sac où on le tenait.

[20. *Te mata huira ra*.] - Le regard fuyant [le sournois].

[21. *Te paparia hoiai ra*.] - Le coléreux. *Te paparia hovai ra*. - Les joues en feu.

[*22. Te taata tuiau orero ra.*] - L'homme aux discours belliqueux.

[23. *Te papai uru vaa ra*.] Celui qui tapote, frappe la proue de la pirogue [marque d'irrespect à l'autorité, l'avant de la pirogue étant l'insigne royal du pouvoir].

[24. *Te tia rauti ra*.] - Celui qui se dit *rauti* [*rauti*: feuille de l'arbuste *ti*; chant de guerre; celui qui récitait les chants de guerre. Cette fonction de l'ancienne société tahitienne devenait un délit, après la conversion de Pomaré II au protestantisme, d'où son interdiction].

[25. *Te haerepo ra*.] - Les promeneurs de nuit [c'est-à-dire les *harepo*, diseurs de traditions sacrées, récitées, la nuit, en de lentes promenades. Membres de la société des *aerois*, les *harepo* devenaient des interdits comme les *rauti*].

[26. *Te arihi raro ra*.] - Les *arihi i raro* [ceux dont le rôle était d'exciter à la vigilance et au courage le peuple, les grands prêtres et les chefs dirigeants. Les *arihi raro* faisant partie de l'ancienne classe dirigante suivaient le sort des *rauti* et des *harepo* dans l'interdiction réprimée].

[27. *Te hee ra*.] - Celui qui se faufile, passe à l'ennemi.

[28. *Te rohi ra*.] - L'envieux, le jaloux [*te rori*: *losi* en langue samoane avec le même sens].

[29. *Te fa opu tii ra*.] - Celui qui se gonfle [à l'imitation du *tii* dieu secondaire au gros ventre].

[30. *Te faa uruai upoo ra*.]. - Celui qui se monte, lève trop haut la tête [indices d'esprit séditieux].

[31. *Te ta vai mania ra*.] - Celui qui fait l'eau dormante, donne l'apparence de l'eau tranquille [alors que le fond est tout autre].

[32. *Te faatomo hau ra*.] - Celui qui essaie de faire couler [tomber] le gouvernement.

[*33. Te vavahi vaa ra.*] - Celui qui tente de démolir la piroque [c'est-à-dire l'autorité dont l'insigne est la pirogue royale].

[34. *Te tuati nana ra*.] - Celui qui réunit des bandes, des troupes.

[35. *Te haavarea ra*.] - Celui qui endort, avec des mensonges [qui ment pour tromper].

[36. *Te fa uta rafare ra*.] - La querelle, à propos d'un *fau* [c'est le sens littéral de *fautarafare* qui contient *fau* ancien chef suprême et casque de guerre. Les discussions sur le *fau* étaient susceptibles de développer un état d'esprit à la fois renié et hostile au roi].

[37. *Te haavivo parau au ra*.] - Celui qui vous abuse, au son agréable du *vivo* [la flûte tahitienne].

[38. *Te tapu taura ra*.] - Celui qui coupe la corde [c'est-à-dire le lien: rupture d'accord, de promesse, de parole].

[39. *Te hahae haa pora ra*.] - Celui qui détériore *l'haapora* [panier à offrandes utilisé, lors de la fête des prémices. Cette détérioration était considéré comme un manque de respect au roi].

[40. *Te faarue honoa ra*.] — Celui qui abandonne (viole) un accord.

[41. *Te hohore apaa ra*.] - Celui qui arrache les vêtements de cérémonie à un dignitaire [aux pasteurs dans l'exercice du culte].

[42. *Te ti hema urio ra*.] Celui qui parle mal des détenteurs du salut des gens [les pasteurs protestants].

[43. *Te pito a fenua ra*.] - Le lâche envers son pays.

[44. *Te urutanu rua ra*.] - Celui qui plante deux arbres à pain [c'est-à-dire qui a deux opinions ou deux chefs. L'article s'applique aux Tahitiens opposés aux nouvelles idées du roi].

[45. *Te putii taai e ra*.] - Les tresses attachées séparément. [Dans un but d'hygiène avait été imposé la coupe à ras des cheveux; d'où l'interdiction des tresses qui étaient l'ornement des cheveux longs.]

[46. *Te rae hiehie ra*.] - Le front plissé [signe de colère].

[*47. Te mata faaneneva ra.*] - L'œil de l'homme fou [simulation de tromperie].

[48. *Te reo tairiiri ra*.] - La voix qui frappe [le hâbleur].

[49. *Te tahitohito ra.]* - Celui qui parle, répond avec insolence.

[50. *Te ahi tahutahu ra*.] - Le feu constamment allumé, le feu du sorcier [propos incendiaires de conséquences mauvaises].

[51. *Te faa upaparia ra*.] - Celui qui met joue contre joue [qui parle à voix basse, à l'oreille, par manque de franchise].

[*52. Te tapoipoi ra.*] - Celui qui dissimule, qui cache [dans un sens très général].

[53. *Te panaonao ra*.] - Celui qui introduit la main dans le panier, dans le sac [au propre et également au figuré: qui se mêle à l'excès des affaires d'autrui].

[54. *Te matamata taua ra*.] - Le regard, en dessous, trompeur.

[55. *Te ono ra*.] - Celui qui se venge [ici apparaît non seulement la nouvelle idée de pardon chrétien mais aussi celle de la punition légale].

[56. *Te ohu e raai ra*.] - Le turbulent qui brise, avec dommages.

[57. *Te opu tu tai tetetete ra.]* - Le ventre qui fait beaucoup de bruit [c'est-à-dire celui dont le ventre fait beaucoup de bruit. Pomaré II interdisait ainsi à ses sujets ce qu'on avait dû lui recommander d'éviter en société].

[58. *Te maere raufaina ra*.] - Celui qui donne son attention, son admiration à l'étranger inférieur [donc autre que le missionnaire et sans doute quelques autres mais tous sympathisants].

[59. *Te papauri e te papatea ra*.] — Les gens de mauvaise condition et les *papatea* [nom de quelques chefs principaux; les uns et les autres considérés par Pomaré II comme hostiles à sa personne et à sa conversion].

[60. *Te moe anae ra*.] - Le sommeil anxieux [on a déjà vu le << sommeil agité ». On y revient parce que le fidèle au roi et le nouveau converti sont gens au sommeil paisible. Les autres ne peuvent être que des excités préparant une mauvaise action contre le roi].

[61. *Te rehovahaiti ra*.] - Ceux qui, par leurs propos, engendrent des troubles [le *rehovahaiti* est le bavard qui brouille. C'est aussi la rape taillée dans la coquille « Cypraea tigris » pour gratter l'arrowroot (*pia*) et le fruit de l'arbre à pain (*uru*)].

[62. *Te ati noi ra*.] - Celui qui mord méchamment, sauvagement.

[63. *Te taraire tiapapa ra*.] - Celui qui fait rompre la paix établie entre partis précédemment hostiles.

[64. Te uhi tia moana ra.] - Celui qui utilise profondément, au bas-ventre et dans le dos, l'instrument à marquer la peau [c'est-à-dire le peigne à tatouer; cette pratique avait occasionné de graves accidents relevés par les missionnaires médecins].

[65. *Te ete rauaha ra*.] - Le panier trop cuit [il s'agit du panier contenant les aliments mis au four tahitien; trop cuits, ils perdaient leur saveur. C'était une faute contre la cuisson à point appréciée de tous].

[66. *Te aparuru aroa ra*.] - Consultation de la divinité au sujet de la guerre et de la paix [ancienne coutume prohibée].

[67. *Te rama ra*.] Les prétextes pour tromper [stratagèmes de duperie].

[68. *Te haiohaere noa ra*.] - Feindre d'aller très lentement [dans le but caché d'une mauvaise action].

[69. *Te feai ra*.] - Le furieux, le querelleur.

[70. *Te etehuhu ra*.] - L'abeille sauvage sur le panier [on chasse et on tue l'abeille qui vient sur le panier contenant la nourriture. Elle représente, ici, un être nuisible à arrêter avant qu'il n'ait accompli son mauvais dessein].

[71. *O anaanateurumea ra*.] - Le guerrier valeureux dans le camp adverse [donc à redouter et à intimider par menace de sanction sévère].

Les personnes qui agiront dorénavant ainsi (comme il vient d'être défendu en 71 états ou définitions) commettront une faute; on ne devra jamais approuver ces personnes. Si le roi leur pardonne, ce sera alors fini, mais si le roi ne pardonne pas, il n'y aura plus rien à faire.
Cette loi peut entraîner la mort. Les gens peuvent mourir pour l'avoir transgressée. Il ne faut pas que nous agissions comme il est interdit de faire. (Les répétitions et le ton pour convaincre dénotent un esprit paternel de bonté et d'indulgence qui mérite d'être remarqué. En 1821, le code Pomaré, revu et augmenté, devint le code Tamatoa pour les Iles de Raiatea, Taha, Bora Bora et Maupiti. La fin de l'article VIII, toujours relatif aux fauteurs de troubles, montre l'évolution des esprits, en deux ans. Il est ainsi conçu : « Celui qui transgresse ces lois faites par la royauté et les chefs de ce pays. Celui qui agit ainsi, sera jugé avec beaucoup d'attention et condamné à une peine juste prononcée par les juges ». Le texte de Pomaré II était mieux adapté à la nature indigène.)

IX. *De deux femmes pour un homme*. - Il n'est pas juste qu'il y ait deux femmes pour un seul homme, non plus deux hommes pour une seule femme, cela ne s'accorderait pas avec la loi nouvelle à observer. Cependant, l'homme qui a déjà deux femmes, d'après les mœurs païennes, laissons-le simplement, la loi ne verra pas de faute à cela. Toutefois, s'il meurt une de ses femmes, l'autre restant vivante, il ne devra plus en avoir deux.

X. *De la femme déjà abandonnée*. - L'homme qui a abandonné une femme à l'époque païenne et de ce fait a pris une autre femme, il ne faut pas qu'il retourne vers l'ancienne femme abandonnée. Il ne faut pas non plus que la femme retourne vers le mari anciennement abandonné. Comme (sous-entendu le font) tous les *païens*, termine l'article.

XI. *De la femme légère* (*tara vahine*) *et de l'homme léger* (*tara tane*). - Nous avons traduit « tara vahine» et «tara tane» par femme légère et homme léger, restant ainsi dans l'esprit de l'article XI. Le dictionnaire de la mission protestante traduit «tara», pris dans cette acceptation par «sorte de désordre». Il se pourrait que «tara» soit une corruption et une adaptation tahitienne de l'adjectif anglais «adulterate» (terate = tara). Dans l'article XI qui est assez long, en ne trouve le mot « tara » qu'à la première ligne. Voici sa traduc- tion littérale :
Lorsqu'un homme léger prend une autre femme, la véritable femme se fâchant alors et qu'elle rejette cet homme qui était à elle, qu'elle le rejette. Si elle désire s'unir à un autre homme, qu'elle le prenne seulement. Cependant, il ne faudra pas que le mari qui aura fauté s'unisse à une autre femme. Qu'il vive seul. Si la femme qu'il a ainsi maltraitée meurt, alors il lui sera possible de s'unir à une autre femme. De même la femme qu'un autre aura pris, si le véritable mari s'en trouve fâché et qu'il rejette cette femme qui était à lui, qu'il la rejette. S'il désire s'unir à une autre femme, qu'il s'unisse seulement. Cependant il ne faudra pas que la femme qui a fauté s'unisse à un autre homme. Qu'elle vive seule. Si l'homme ainsi maltraité meurt, alors il lui sera possible de s'unir à un autre homme.
Ce sont les juges qui diront leur punition, à ceux qui prennent la femme unie à un homme. Voici la punition: ils apporteront, en grand nombre, de bonnes choses aux juges et ce sont ceux-ci qui les donneront à celui dont la femme a été ravie. S'ils ne payent pas en bonnes richesses, s'ils ne donnent pas le prix fixé, on les saisira jusqu'à ce qu'il ne leur reste plus aucun bien, comme prix de la femme qu'ils auront ravie.

XII. *De l'abandon du mari et de l'abandon de la femme*. - Lors- qu'un homme abandonne sa femme, qui n'a commis aucune faute, qu'on le conseille. Ce sont les gens de la justice qui le conseilleront pour qu'il reprenne sa femme. S'il ne se rend pas à leurs conseils, qu'on le chasse. Il ne pourra pas reprendre une autre femme. Si la femme qu'il a abandonnée meurt, alors seulement il lui sera possible de prendre une autre épouse. Cependant la femme qu'il aura abandonnée pourra, elle, prendre un autre homme. La femme qui abandonne, sans raison, le mari qui n'a commis aucune faute, sera jugée de la même façon.

XIII. *De celui qui ne donne pas à manger à sa femme*. - Lorsque le mari ne donne pas à manger à sa femme au point de la laisser mourir de faim, que les gens de la justice conseillent le mari. S'il ne se rend pas à leurs conseils et que sa femme s'en aille pour la raison de manquer de nourriture, que cet homme soit chassé. Il ne pourra jamais plus prendre une autre femme. Cette loi le lui interdit. Quant à la femme qui aura été ainsi maltraitée, si elle désire un nouveau mari, à elle seule de le décider.

XIV. *Du mariage*. - Le mariage avec une femme, c'est le contrat de deux personnes, entre un homme et une femme pour qu'ils se marient tous deux, mais non avec un vrai frère ou avec une vraie sœur. Avec des parents éloignés ou avec d'autres personnes, il est possible de se marier.
C'est un missionnaire qui mariera. Ce ne sont pas les juges qui marieront. Les gens qui désirent se marier iront le dire à un missionnaire, il ne sera pas nécessaire de le dire à un juge. C'est le missionnaire, également, qui dira et fera comprendre à tous si c'est bien. Il se pourrait qu'il soit mal d'approuver ce mariage. S'il n'y a absolu- ment rien de mauvais (de contraire), il sera bien de se marier.

Voici le mal: celui-là a peut être abandonné sa femme dans un pays pour aller dans un autre pays et mentir. pour se remarier. Ceci ne sera pas du tout accepté en application de la loi nouvelle. Ce qui vient d'être dit s'appliquera aussi pour la femme envers le mari. Pour cela, le missionnaire informera le public. Peut-être le public connaîtra les mauvais agissements de l'un ou de l'autre. L'ayant dit à un missionnaire, le missionnaire connaissant le mal, alors l'homme et la femme ne pourront se marier. S'il n'y a rien de mauvais, il sera bien de se marier.
Le jour de la prière, tous assemblés, le missionnaire annoncera le mariage en disant publiquement: un tel et une telle vont s'unir. Alors tout le monde cherchera s'il n'y a aucun mal à ce qu'ils s'unissent. Quand arrivera le jour du mariage, les gens viendront aussi pour en prendre connaissance. C'est aussi le missionnaire qui ordonnera au mari de prendre la main droite de la femme. Le missionnaire dira au mari : tu prends aujourd'hui cette femme pour ta vraie femme; tu prendras bien soin d'elle jusqu'à sa mort. Le mari répondra : oui. Alors le missionnaire se tournant vers la femme ordonnera à la femme de prendre la main droite du mari et il lui dira: tu prends cet homme pour vrai mari, tu lui obéiras et tu auras de la considération pour lui jusqu'à la mort. La femme répondra : oui.
Quand cela sera terminé, alors, le missionnaire dira au public : l'union de ces êtres devenus vrai mari et véritable épouse est faite devant Dieu et devant tous les hommes. C'est le missionnaire qui inscrira leurs deux noms dans le Livre des Mariages. Ainsi ce sera bien. Il est interdit de s'unir clandestinement. C'est mal. Il est bien de s'unir religieusement.

XV. *Du mensonge*. - Lorsque des personnes mentent habituellement, tiennent des propos inexacts, mentent avec témérité, accusent faussement de vol et de meurtre, d'avoir pris une femme ou de toutes autres choses mal fondées qui circulent, sans que l'on prenne garde, si ces discours ou ces paroles expriment la vérité, les personnes qui agissent ainsi commettent, alors, une très grande faute.
Que les quatre longueurs de l'endroit qu'elles devront débrousser (sous-entendu pour cette faute) soient bien mesurées avec, comme lar- geur, deux «rea» (le rea, en 1819, représentait la mesure anglaise fathom de 1 m. 82), la partie de route assignée suivant exactement la partie que d'autres auront déjà défrichée.
Pour un mensonge, un peu plus petit, c'est exactement deux (sous- entendu rea) de longueur qu'ils devront défricher pour punition et de même pour la largeur. Pour un mensonge plus petit encore, un (sous- entendu rea) exactement, il devra débrousser également pour la largeur. Pour un tout à fait petit mensonge, il n'y aura pas de peine; on jugera seulement et lorsque le jugement sera prononcé, la faute ne devra plus se reproduire. Quand sera terminée la route, que les gens auront défrichée pour avoir fauté, qu'ils auront acquitté leur peine, ce sera tout. Cependant, lorsque les herbes repousseront sur la route, il faudra les arracher de nouveau afin de ne pas l'abandonner. Ceux (c'est-à-dire les propriétaires de la terre traversée par la route) à qui appartient la partie précédemment défrichée, la nettoieront afin que le passage reste beau et soigné. Ils remonteront le centre de la route pour en abaisser les bords afin que l'eau coule sur les bords, que l'on ne soit pas surpris par les pluies et que le milieu où les gens marcheront soit sec. Ainsi la route sera bien. Il se peut que les parents crient et veuillent tous aller faire le travail de celui qui aura fauté. C'est à eux alors de le faire, qu'ils le fassent. Le chef leur donnera davantage à défricher et lorsque sera complètement terminé la partie à débrousser et désignée par lui, alors celui qui a fauté aura payé le prix de sa peine. Ce sont les juges qui, maintenant, diront leur punition aux gens qui mentent communément. Lors du jugement, les gens de la justice fixeront les punitions afin que les menteurs rachètent, avec attention et entièrement leurs mensonges.

XVI. *Des juges.* - Les Iotaï *(les Iotaï représentaient la seconde classe des chefs, ces derniers ayant au-dessus d'eux les grands chefs).* Les Iotaï et ceux qui prônent la parole de Dieu jugeront tous les cas portés à leur connaissance.
Suit l'énumération de 707 juges pour les 23 divisions territoriales de Tahiti et de Moorea, à cette époque.

XVII. *De la forme des jugements.* - Lorsqu'une faute est commise les victimes ne devront jamais se venger de ceux qui les ont maltraités. Le cas doit être porté à la connaissance des juges qui diront le juge- ment. La faute examinée, qu'il soit demandé à l'accusé de quel pays il est. S'il vient d'ailleurs, il sera conduit devant le tribunal de son pays pour être jugé encore. Les témoins devront suivre. La faute examinée, les juges diront la peine. Deux ou trois témoins sont nécessaires. Un seul ne suffit pas pour châtier. Si personne ne peut témoigner, il ne faudra pas punir, la liberté sera rendue.

XVIII. *Des maisons de justice.* - Que des maisons où sera rendue la justice soient bâties autour de Tahiti et de Moorea. (Ici, 22 emplacements spéciaux sont indiqués pour Tahiti, et 8, sans précision de lieux pour Moorea.)
Dans ces maisons seront jugés tous les cas.
Toutes ces maisons n'auront pas d'autre utilisation.

XIX. *Des lois en général*. - Cette loi faite par les grands chefs et les chefs sera placée sur la porte de toutes les maisons de justice de Tahiti et de Moorea, afin que tout le monde la connaisse.

Bouge, L.-J. (1952 : 14-25).

POMARÉ

Che Dio ha dato come re a Tahiti, a Moorea e a tutte le isole vicine…
A tutti i suoi fedeli sudditi, saluto in nome del vero Dio (*te Atua mau ra — Vero Dio, in opposizione agli dei indigeni*).
Nella bontà che Dio ha per noi, ci rivolge la sua parola. L'abbiamo raccolta per la nostra salvezza.
Vogliamo che si osservino rigorosamente i suoi comandamenti.
Affinché ora seguiamo il cammino degli uomini di Dio, vi facciamo conoscere:

LEGGI DI TAHITI

I. *Di quelli che uccidono le persone*.
I genitori che uccidono i neonati e quelli che non sono ancora nati, i loro parenti oppure altri parenti oppure altre persone, così come tutti quelli che uccidono i loro simili, moriranno anche loro tutti.

II. *Del furto*. (*Non si precisa, ma qui si tratta soltanto di deviare/appropriarsi di cibo*.)
Quando un individuo ruba un maiale, dovrà allevarne quattro: — due per il proprietario del maiale — e due per il re.
E se non ha un maiale, darà una piroga doppia al proprietario e una piroga al re.
Se non ha piroghe, due rotoli di stoffa: uno al proprietario del maiale, uno al re;
in mancanza di stoffa, qualsiasi altra cosa che possiede.
E così sarà per riscattare tutti i furti di cibo: il ladro moltiplicherà per quattro l'oggetto richiesto, — due per il proprietario — e due anche per il re.
Se non ha beni, dovrà coltivare la terra di colui che ha derubato.
Se no, sarà per il re la sua terra.
Non avrà più la libertà di frequentare il sentiero che era solito percorrere.
Se il re gli restituisce la terra, essa sarà restituita.
Se non gliela restituisce, non l'avrà più.
Saranno i giudici a dire a quelli che hanno rubato, esattamente, la pena per la loro cattiva azione.

III. *Dei maiali*. - Se un maiale entra in un recinto e il cibo lì viene divorato da questo maiale, si guarderà se il recinto era in buono stato; sono le persone della Giustizia che guarderanno se il recinto era in buono stato, sono le persone della Giustizia che diranno al proprietario del maiale il danno. È lui, proprietario del maiale, che dovrà dare il prezzo calcolato esattamente, anche per la più piccola quantità di cibo che sarà stata divorata. È lui anche, allora (*il proprietario del maiale*), che dovrà riparare il luogo demolito. Se il recinto è mal tenuto e i maiali vi entrano facilmente, così che il cibo viene divorato dai maiali, non bisogna allora reclamare danni. Se qualcuno lancia qualcosa sul maiale e gli rompe una zampa o lo colpisce e ne risulta indebolito, colui che l'ha assommato lo prenderà per sé. Cercherà allora un altro maiale della stessa taglia per darlo al proprietario del maiale. Se non trova un maiale, darà qualcos'altro per il suo prezzo e se non ha nulla lavorerà per la persona a cui appartiene il maiale. Sono le persone della Giustizia che gli diranno il lavoro come prezzo. Se non

porta ciò che deve, se non lavora, sia cacciato *(cioè espulso dalla sua terra; si sa che ogni terra abbandonata tornava al re che ne disponeva a suo piacimento*).

IV. *Degli oggetti rubati*. - Quando qualcuno ruba un oggetto, e lo conserva, se poi vende questo oggetto a qualcun altro e che quest'altro sappia che l'oggetto che gli viene venduto è stato rubato, se non lo dichiara, se lo nasconde, è rubare anche. E come per il furto stesso sarà punito; e le persone che nascondono gli oggetti che altri hanno rubato e che sanno che questi oggetti sono stati rubati, è rubare anche. Come per i ladri stessi, simile sarà la punizione.

V. *Degli oggetti smarriti*. - Se qualcuno trova un oggetto smarrito, che conosca il proprietario a cui appartiene l'oggetto, deve allora restituirlo alla persona a cui appartiene l'oggetto. Se l'oggetto è buono, si darà una piccola cosa. Se è un oggetto cattivo (senza valore) non bisogna allora reclamare ricompensa. Lo si restituirà semplicemente. Se si nasconde l'oggetto trovato, conoscendo poi il suo proprietario e lo si nasconde ancora, è rubare anche. La punizione sarà come per il furto.

VI. *Degli scambi*. - [*Qui abbiamo le regole del diritto commerciale tahitiano*.] Quando le persone scambiano o comprano merci se l'acquisizione è fatta con conoscenza che l'accordo sia giusto, uno comportando il suo, l'altro conservando il suo.
Se molto tempo dopo lo si riporta, non si deve riprenderlo, se non lo si vuole. Se la persona a cui appartiene la merce vuole riprendere la merce che le viene restituita, spetta a lui riprenderla, la prenda. Se la merce era cattiva, all'acquisto, e all'arrivo a casa, ci si accorge che questa merce era cattiva, è giusto allora restituirla. Se la cattiva qualità era conosciuta all'acquisto, che la si porti a casa, e la si restituisce alla persona proprietaria della merce, non la si deve allora riprendere. Tuttavia le persone che sono malate e a cui altri hanno portato la merce possono rinviare la merce. Se la rinviano è giusto rinviarla, la persona che l'ha comprata non l'avendo vista. Se il venditore vuole riprenderla, che la riprenda.
Non bisogna che coloro che non sono compratori denigrino la merce degli altri. È male, non bisogna fare questo. A coloro che non comprano da un mercante e ai venditori e compratori che denigrano tra loro, non c'è nulla da dire.

VII. *Della inosservanza del Sabato*. - [*Nel Codice, c'è per il Sabato – Sabati – i dizionari tahitiani non dando alcuna parola che cominci per S, Sabati è diventato Tapati*.] - Quando le persone fanno un lavoro il giorno del Sabato, è allora un peccato molto grande davanti a Dio. I lavori che non possono essere lasciati, quelli allora si possono fare. Non come quello di costruire una piroga, di fare una casa, coltivare e tutti gli altri lavori simili. Non bisogna nemmeno passeggiare lontano il giorno del Sabato. Se si vuole andare in una località lontana verso il Pastore per ascoltare la parola di Dio, ma per ascoltarla veramente, è allora possibile andarci, ma non per un altro scopo e che questo scopo sia ben determinato. Se non è per lo scopo vero di ascoltare la parola di Dio, allora non bisogna, è male. Se si vuole andarci il Sabato, per recarsi dal Pastore, è allora giusto.
Se alcune persone continuano a fare i lavori che sono stati vietati, a cui si dice di non fare e che non obbediscono, lavoreranno per il Re, e sono le persone della Giustizia che diranno il tipo di lavori.

VIII. *Dei seminatori di discordia*. [*Con l'interpretazione molto ampia di ribellione, querela, spirito di guerra*.]

Area: cioè:
Per chiarezza dell'articolo, i 71 delitti che esso sanziona sono stati numerati, mentre nel testo tahitiano si susseguono, ciascuno terminato dalla particella ra.
[1. *Area ra ia faatupu te taata i te tamai ra*.] - Coloro che spingono alla discordia.
[2. *Ia fafau raro haere ra*.] - Coloro che fanno il male, sotto [eccitano clandestinamente].
[3. *Ia taamu haere i te fatu ra*.] - Coloro che complottano contro il capo [portano ostacoli all'autorità].
[4. *Te ara pofai ra*.] - Coloro che raccolgono [i frutti e i prodotti della terra] lungo i sentieri [i predoni].
[5. Hufa papai ra.] - Coloro che provocano, battendosi la coscia [gesto indecente, che si ritrova in altri Oceani, reprimendo dalla nuova religione].
[6. *Te marotairi ra*.] - Coloro che si ostinano nella discussione [discutono con violenza].
[7. *Te hie mâ te où ra*.] - Coloro che disdegnano ridendo [si rallegrano del male altrui].
[8. *Te orero titia ra*.] - L'oratore intempestivo [che interviene in modo avventato].
[9. *Te taata mutamuta ra*.] - L'uomo che brontola [il brontolone].
[10. *Te reo ririi ra*.] - La voce melliflua [l'ipocrita].
[11. Te moe apaapa ra.] - Il sonno agitato [il dormiente agitato perché non ha la coscienza tranquilla].
[12. *Te faaitoito ra*.] - Colui che eccita la querela [incoraggia al male].
[13. *Te pioi aau ra*.] - Colui che contraria gli intestini [gli intestini sede dei buoni pensieri e dei buoni sentimenti].
[14. *Te mata amoamo ra*.] - Colui che strizza gli occhi [con cattive intenzioni].
[15. *Te niho aati ra*.] - Colui che digrigna i denti [segno di collera, con conseguenze nefaste].
[16. *Te tiaouou ra*.] - Colui che scuote la testa [indicando disapprovazione bellicosa].
[17. *Te puhi airoto ra*.] - L'anguilla che si nasconde nel suo buco per digerire la preda [consumo clandestino di un prodotto rubato. – Colui che mangia da solo nascondendosi. – Condotta contraria all'uso tahitiano di condividere il cibo].
[18. *Te mamea matatahuri ra*.] - La calma ingannevole [colui che simula dolcezza per ingannare].
[19. *Te hopoi pute ra*.] - Colui che prende la borsa o nel sacco. *Hopoi pute*: *hopoi*, prendere; *pute*, anticamente ombelico, centro, cosa importante. Dopo l'arrivo dei missionari protestanti, *pute* per analogia ed estensione, assunse il senso di borsa, sacco, tasca, nei quali i nuovi arrivati custodivano valori monetari o altri oggetti da proteggere dalla tentazione. *Hopoi pute* divenne così soprattutto divieto e reato di rubare denaro dal sacco dove era custodito.
[20. *Te mata huira ra*.] - Lo sguardo sfuggente [il subdolo].
[21. *Te paparia hoiai ra*.] - Il collerico. *Te paparia hovai ra*. - Le guance infuocate.
[22. *Te taata tuiau orero ra*.] - L'uomo dai discorsi bellicosi.
[23. *Te papai uru vaa ra*.] - Colui che batte, colpisce la prua della piroga [segno di irriverenza verso l'autorità, la prua della piroga essendo l'emblema reale].
[24. *Te tia rauti ra*.] - Colui che si dice *rauti* [*rauti*: foglia dell'arbusto *ti*; canto di guerra; chi recitava i canti di guerra. Questa funzione della società antica tahitiana divenne un reato, dopo la conversione di Pomaré II al protestantesimo, da cui il divieto].
[25. *Te haerepo ra*.] - I passeggiatori notturni [cioè gli *harepo*, narratori di tradizioni sacre, recitate di notte in lunghe passeggiate. Membri della società degli *aerois*, gli *harepo* divennero proibiti come i *rauti*].
[26. *Te arihi raro ra.]* - Gli *arihi i raro* [coloro il cui ruolo era eccitare alla vigilanza e al coraggio il popolo, i grandi sacerdoti e i capi dirigenti. Gli *arihi raro*, appartenenti all'antica classe dirigente, seguivano il destino dei rauti e dei harepo nell'interdizione].

[27. *Te hee ra*.] - Colui che si infila, passa dal nemico.
[28. *Te rohi ra*.] - L'invidioso, il geloso [*te rori*: *losi* in lingua samoana con lo stesso senso].
[29. *Te fa opu tii ra*.] - Colui che si gonfia [imitazione del dio tii secondario dal grosso ventre].
[30. *Te faa uruai upoo ra*.] - Colui che si monta, alza troppo la testa [segno di spirito sedizioso].
[31. *Te ta vai mania ra*.] - Colui che fa l'acqua ferma, dà l'apparenza di acqua tranquilla [mentre il fondo è tutt'altro].
[32. *Te faatomo hau ra*.] - Colui che cerca di far crollare [far cadere] il governo.
[33. *Te vavahi vaa ra*.] - Colui che tenta di demolire la piroga [cioè l'autorità il cui emblema è la piroga reale].
[34. *Te tuati nana ra*.] - Colui che raduna bande, truppe.
[35. *Te haavarea ra*.] - Colui che addormenta, con menzogne [che mente per ingannare].
[36. *Te fa uta rafare ra*.] - La querela, a proposito di un *fau* [significato letterale di *fautarafare* che contiene fau antico capo supremo e casco di guerra. Le discussioni sul *fau* potevano sviluppare atteggiamenti contrari e ostili al re].
[37. *Te haavivo parau au ra*.] - Colui che abusa, al suono piacevole del vivo [flauto tahitiano].
[38. *Te tapu taura ra*.] - Colui che taglia la corda [cioè il legame: rottura di accordo, promessa, parola].
[39. *Te hahae haa pora ra*.] - Colui che deteriora *l'haapora* [cesto per offerte usato durante la festa delle primizie. Questo deterioramento era considerato mancanza di rispetto al re].
[40. *Te faarue honoa ra*.] - Colui che abbandona (viola) un accordo.
[41. *Te hohore apaa ra*.] - Colui che strappa gli abiti cerimoniali a un dignitario [ai pastori nell'esercizio del culto].
[42. *Te ti hema urio ra*.] - Colui che parla male dei detentori della salvezza delle persone [i pastori protestanti].
[43. *Te pito a fenua ra*.] - Il codardo verso il suo paese.
[44. *Te urutanu rua ra*.] - Colui che pianta due alberi del pane [cioè che ha due opinioni o due capi. L'articolo si applica ai tahitiani contrari alle nuove idee del re].
[45. *Te putii taai e ra*.] - Le trecce attaccate separatamente. [Per motivi igienici era stata imposta la rasatura dei capelli; da qui il divieto delle trecce, ornamento dei capelli lunghi.]
[46. *Te rae hiehie ra*.] - La fronte corrugata [segno di collera].
[47. *Te mata faaneneva ra*.] - L'occhio dell'uomo folle [simulazione di inganno].
[48. *Te reo tairiiri ra*.] - La voce che colpisce [il chiacchierone].
[49. *Te tahitohito ra*.] - Colui che parla, risponde con insolenza.
[50. *Te ahi tahutahu ra*.] - Il fuoco costantemente acceso, il fuoco dello stregone [proposizioni incendiarie dalle conseguenze cattive].
[51. *Te faa upaparia ra*.] - Colui che mette guancia contro guancia [parla a bassa voce, all'orecchio, per mancanza di franchezza].
[52. *Te tapoipoi ra*.] - Colui che nasconde, che cela [in senso molto generale].
[53. *Te panaonao ra*.] - Colui che introduce la mano nel cesto, nel sacco [letteralmente e figurato: si intromette eccessivamente negli affari altrui].
[54. *Te matamata taua ra*.] - Lo sguardo, sotto, ingannevole.
[55. *Te ono ra*.] - Colui che si vendica [compare non solo la nuova idea cristiana del perdono ma anche quella della punizione legale].
[56. *Te ohu e raai ra*.] - Il turbolento che rompe, con danni.

[57. *Te opu tu tai tetetete ra*.] - La pancia che fa molto rumore [cioè colui la cui pancia fa molto rumore. Pomaré II proibiva ai suoi sudditi ciò che era stato raccomandato di evitare in società].
[58. *Te maere raufaina ra*.] - Colui che dà attenzione, ammirazione allo straniero inferiore [quindi diverso dal missionario e forse pochi altri ma tutti simpatizzanti].
[59. *Te papauri e te papatea ra*.] - Le persone di cattiva condizione e i *papatea* [nome di alcuni capi principali; considerati da Pomaré II ostili alla sua persona e alla conversione].
[60. *Te moe anae ra*.] - Il sonno ansioso [già visto "sonno agitato". Si ritorna perché il fedele al re e il nuovo convertito dormono pacificamente. Gli altri possono solo essere agitati preparando cattive azioni contro il re].
[61. *Te rehovahaiti ra*.] - Coloro che, con le loro parole, generano disordini [il *rehovahaiti* è il chiacchierone che confonde. È anche la raspa intagliata nella conchiglia "*Cypraea tigris*" per grattare *arrowroot* (*pia*) e frutto dell'albero del pane (*uru*)].
[62. *Te ati noi ra*.] - Colui che morde maliziosamente, selvaggiamente.
[63. *Te taraire tiapapa ra*.] - Colui che rompe la pace stabilita tra partiti precedentemente ostili.
[64. *Te uhi tia moana ra*.] - Colui che utilizza profondamente, al basso ventre e alla schiena, lo strumento per tatuare [cioè il pettine per tatuare; questa pratica aveva causato gravi incidenti rilevati dai missionari medici].
[65. *Te ete rauaha ra*.] - Il cesto troppo cotto [il cesto contenente cibi messi nel forno tahitiano; troppo cotti, perdevano il sapore. Era una colpa contro la cottura a punto apprezzata da tutti].
[66. *Te aparuru aroa ra*.] - Consultazione della divinità riguardo guerra e pace [antica consuetudine proibita].
[67. *Te rama ra*.] - I pretesti per ingannare [strategie di inganno].
[68. *Te haiohaere noa* ra.] - Fingere di andare molto lentamente [con scopo nascosto di cattiva azione].
[69. *Te feai ra*.] - Il furioso, il litigioso.
[70. *Te etehuhu ra*.] - L'ape selvatica sul cesto [si caccia e uccide l'ape che viene sul cesto contenente il cibo. Rappresenta qui un essere nocivo da fermare prima che compia il cattivo intento].
[71. *O anaanateurumea ra*.] - Il guerriero valoroso nel campo nemico [da temere e intimidire con minaccia di severa punizione].
Le persone che agiranno d'ora in avanti così (come è stato appena vietato in 71 casi o definizioni) commetteranno un errore; non si dovrà mai approvare queste persone. Se il re perdona loro, sarà allora finita, ma se il re non perdona, non ci sarà più nulla da fare.
Questa legge può portare alla morte. Le persone possono morire per averla trasgredita. Non dobbiamo agire come è vietato fare. [Le ripetizioni e il tono per convincere denotano uno spirito paterno di bontà e indulgenza che merita di essere notato. Nel 1821, il codice Pomaré, rivisto e aumentato, divenne il codice Tamatoa per le isole di Raiatea, Taha, Bora Bora e Maupiti. La fine dell'articolo

VIII, sempre relativo ai seminatori di discordia, mostra l'evoluzione degli spiriti, in due anni. È così concepito: «Colui che trasgredisce queste leggi fatte dalla regalità e dai capi di questo paese. Colui che agisce così, sarà giudicato con molta attenzione e condannato a una pena giusta pronunciata dai giudici». Il testo di Pomaré II era meglio adattato alla natura indigena.]

IX. *Di due donne per un uomo*. - Non è giusto che ci siano due donne per un solo uomo, né due uomini per una sola donna, ciò non sarebbe conforme alla nuova legge da osservare. Tuttavia, l'uomo

che ha già due donne, secondo le usanze pagane, lasciamolo semplicemente, la legge non considererà un errore questo fatto. Tuttavia, se muore una delle sue donne, rimanendo l'altra viva, non dovrà più averne due.

X. *Della donna già abbandonata*. - L'uomo che ha abbandonato una donna all'epoca pagana e per questo ha preso un'altra donna, non deve tornare verso l'antica donna abbandonata. Non deve nemmeno la donna tornare verso il marito precedentemente abbandonato. Come [sottinteso: lo fanno] tutti i *pagani*, termina l'articolo.

XI. *Della donna leggera* (*tara vahine*) e dell'uomo leggero (*tara tane*). - Abbiamo tradotto «tara vahine» e «tara tane» con donna leggera e uomo leggero, restando così nello spirito dell'articolo XI. Il dizionario della missione protestante traduce «tara», preso in questo senso, come «specie di disordine». Potrebbe essere che «tara» sia una corruzione e un'adattazione tahitiana dell'aggettivo inglese «adulterate» (terate = tara). Nell'articolo XI, che è abbastanza lungo, si trova la parola «tara» solo alla prima riga. Ecco la sua traduzione letterale: Quando un uomo leggero prende un'altra donna, la vera donna arrabbiandosi allora e che respinge quest'uomo che era a lei, che lo respinga. Se desidera unirsi a un altro uomo, che lo prenda solo. Tuttavia, non bisogna che il marito che avrà peccato si unisca a un'altra donna. Che viva da solo. Se la donna che ha così maltrattata muore, allora sarà possibile per lui unirsi a un'altra donna. Allo stesso modo la donna che un altro avrà preso, se il vero marito se ne trova arrabbiato e respinge questa donna che era a lui, che la respinga. Se desidera unirsi a un'altra donna, che si unisca solo. Tuttavia non bisogna che la donna che ha peccato si unisca a un altro uomo. Che viva da sola. Se l'uomo così maltrattato muore, allora sarà possibile per lei unirsi a un altro uomo. Sono i giudici che diranno la loro punizione, a quelli che prendono la donna unita a un uomo. Ecco la punizione: porteranno, in gran numero, buone cose ai giudici e sono questi che le daranno a colui di cui la donna è stata rapita. Se non pagano con buone ricchezze, se non danno il prezzo fissato, si prenderanno fino a che non resterà loro più alcun bene, come prezzo della donna che avranno rapita.

XII. *Dell'abbandono del marito e dell'abbandono della donna*. - Quando un uomo abbandona la sua donna, che non ha commesso alcuna colpa, che gli si dia consiglio. Sono le persone della giustizia che lo consiglieranno affinché riprenda la donna. Se non si sottomette ai loro consigli, che sia cacciato. Non potrà prendere un'altra donna. Se la donna che ha abbandonato muore, allora solo sarà possibile per lui prendere un'altra moglie. Tuttavia la donna che avrà abbandonato potrà, essa, prendere un altro uomo. La donna che abbandona, senza motivo, il marito che non ha commesso alcuna colpa, sarà giudicata allo stesso modo.

XIII. *Di colui che non dà da mangiare alla sua donna*. - Quando il marito non dà da mangiare alla donna fino al punto di lasciarla morire di fame, che le persone della giustizia consiglino il marito. Se non si sottomette ai loro consigli e che la donna se ne vada per la mancanza di cibo, che quest'uomo sia cacciato. Non potrà mai più prendere un'altra donna. Questa legge lo vieta. Quanto alla donna che sarà stata così maltrattata, se desidera un nuovo marito, a lei sola decidere.
XIV. *Del matrimonio*. - Il matrimonio con una donna, è il contratto di due persone, tra un uomo e una donna affinché si sposino entrambi, ma non con un vero fratello o con una vera sorella. Con parenti lontani o con altre persone, è possibile sposarsi. È un missionario che sposerà. Non sono i giudici che

sposeranno. Le persone che desiderano sposarsi andranno a dirlo a un missionario, non sarà necessario dirlo a un giudice. È il missionario, inoltre, che dirà e farà capire a tutti se è giusto. Potrebbe essere male approvare questo matrimonio. Se non c'è assolutamente nulla di male (di contrario), sarà bene sposarsi. Ecco il male: colui può aver abbandonato la sua donna in un paese per andare in un altro paese e mentire, per risposarsi. Questo non sarà per nulla accettato secondo la legge nuova. Quanto detto si applicherà anche alla donna verso il marito. Per questo, il missionario informerà il pubblico. Forse il pubblico conoscerà i cattivi comportamenti dell'uno o dell'altro. Avendolo detto a un missionario, il missionario conoscendo il male, allora l'uomo e la donna non potranno sposarsi. Se non c'è nulla di male, sarà bene sposarsi. Il giorno della preghiera, tutti riuniti, il missionario annuncerà il matrimonio dicendo pubblicamente: tale e tal altra si uniranno. Allora tutti cercheranno se non c'è alcun male che si uniscano. Quando arriverà il giorno del matrimonio, le persone verranno anche per prenderne conoscenza. È anche il missionario che ordinerà al marito di prendere la mano destra della donna. Il missionario dirà al marito: tu prendi oggi questa donna come tua vera donna; ti prenderai cura di lei fino alla morte. Il marito risponderà: sì. Allora il missionario, rivolgendosi alla donna, ordinerà alla donna di prendere la mano destra del marito e le dirà: tu prendi quest'uomo come vero marito, gli obbedirai e avrai considerazione per lui fino alla morte. La donna risponderà: sì.
Quando ciò sarà terminato, allora il missionario dirà al pubblico: l'unione di questi esseri divenuti vero marito e vera moglie è fatta davanti a Dio e davanti a tutti gli uomini. È il missionario che iscriverà i loro due nomi nel Libro dei Matrimoni. Così sarà bene. È vietato unirsi clandestinamente. È male. È bene unirsi religiosamente.

XV. Della menzogna. - Quando persone mentono abitualmente, tengono discorsi inesatti, mentono con temerarietà, accusano falsamente di furto e di omicidio, di aver preso una donna o di tutte altre cose mal fondate che circolano, senza che si presti attenzione, se questi discorsi o queste parole esprimono la verità, le persone che agiscono così commettono allora una grande colpa.
Che le quattro lunghezze del luogo che dovranno spianare (sottinteso per questa colpa) siano ben misurate con, come larghezza, due «rea» (il rea, nel 1819, rappresentava la misura inglese fathom di 1 m. 82), la parte di strada assegnata seguendo esattamente la parte che altri avranno già spianato.
Per una menzogna, un po' più piccola, sono esattamente due (sottinteso rea) di lunghezza che dovranno spianare come punizione e lo stesso per la larghezza. Per una menzogna ancora più piccola, uno (sottinteso rea) esatto, dovrà spianare anche per la larghezza. Per una menzogna piccolissima, non ci sarà pena; si giudicherà solo e quando il giudizio sarà pronunciato, la colpa non dovrà più ripetersi. Quando sarà terminata la strada, che le persone avranno spianato per aver peccato, e avranno scontato la loro pena, questo sarà tutto. Tuttavia, quando l'erba ricrescerà sulla strada, sarà necessario sradicarla di nuovo affinché non venga abbandonata. Coloro (cioè i proprietari della terra attraversata dalla strada) a cui appartiene la parte precedentemente spianata, la puliranno affinché il passaggio resti bello e curato. Solleveranno il centro della strada per abbassarne i bordi affinché l'acqua scorra sui bordi, che non si sia sorpresi dalla pioggia e che il mezzo dove le persone cammineranno sia asciutto. Così la strada sarà ben fatta. Può darsi che i parenti gridino e vogliano tutti andare a fare il lavoro di chi ha peccato. Sta a loro allora farlo, che lo facciano. Il capo darà loro ulteriore da spianare e quando sarà completamente terminata la parte da spianare e designata da lui, allora colui che ha peccato avrà pagato il prezzo della sua pena. Sono i giudici che ora diranno la loro punizione alle

persone che mentono abitualmente. Al momento del giudizio, le persone della giustizia fisseranno le punizioni affinché i bugiardi riscattino, con attenzione e interamente, le loro menzogne.
XVI. *Dei giudici*. - I Iotaï (*i Iotaï rappresentavano la seconda classe dei capi, questi ultimi avendo sopra di loro i grandi capi*). I Iotaï e coloro che propugnano la parola di Dio giudicheranno tutti i casi portati alla loro conoscenza. Segue l'enumerazione di 707 giudici per le 23 divisioni territoriali di Tahiti e Moorea, a quell'epoca.

XVII. *Della forma dei giudizi*. - Quando una colpa è commessa le vittime non dovranno mai vendicarsi di coloro che le hanno maltrattate. Il caso deve essere portato alla conoscenza dei giudici che diranno il giudizio. La colpa esaminata, che sia chiesto all'accusato di quale paese sia. Se viene da altrove, sarà condotto davanti al tribunale del suo paese per essere giudicato ancora. I testimoni dovranno seguire. La colpa esaminata, i giudici diranno la pena. Due o tre testimoni sono necessari. Uno solo non basta per punire. Se nessuno può testimoniare, non bisogna punire, la libertà sarà restituita.

XVIII. *Delle case di giustizia*. - Che case dove sarà resa la giustizia siano costruite intorno a Tahiti e Moorea. (Qui, 22 luoghi speciali sono indicati per Tahiti, e 8, senza precisione dei luoghi, per Moorea.)
In queste case saranno giudicati tutti i casi. Tutte queste case non avranno altro uso.

XIX. *Delle leggi in generale*. - Questa legge fatta dai grandi capi e dai capi sarà posta sulla porta di tutte le case di giustizia di Tahiti e Moorea, affinché tutti la conoscano.

Bouge, L.-J. (1952 : 14-25, traduzione a cura dell'autore).

Appendice 4. Codice Huanine 1822

E TURE no HUAHINE, 1822

“Il Codice delle Leggi di Huahine, *E Ture no Huahine* detto Codice Teri‘itaria, che si applicava anche all’isola vicina Tupua’i manu, oggi chiamata Mai’ao, fu adottato dai capi di Huahine durante un’assemblea generale nel maggio del 1822, dopo aver ricevuto l’approvazione della regina in carica, Teri‘itaria. Redatto dai missionari Barff ed Ellis, che ripresero in gran parte le disposizioni dei codici precedenti apportandovi però modifiche sostanziali, fu stampato nel 1823, direttamente sulle presse della missione stabilita a Huahine fin dal 1817, e distribuito in tutta l’isola.

Barff ed Ellis tennero conto delle osservazioni espresse da Nott, che aveva individuato, tra gli effetti delle leggi sulle popolazioni di Tahiti e Eimeo, due difetti principali: il potere discrezionale arbitrario lasciato all’iniziativa esclusiva dei giudici, i quali, per uno stesso reato, applicavano pene differenti a seconda del luogo, e la mancanza di una legislazione sui mezzi di sussistenza da fornire agli *arii* (nobili) e ai capi.

«Per rimediare a ciò», scrive Ellis, «furono aggiunte diverse leggi a quelle preparate per Huahine, e venne proposta una sorta di tassa personale. Un articolo del codice fissava la quota di prodotti dell’isola che ogni individuo doveva fornire per l’uso dell’*arii* e del capo distrettuale presso cui risiedeva. Il resto rimaneva intoccabile e a disposizione del proprietario, che poteva disporne come meglio credeva. Anche il trattamento dei colpevoli, tra l’arresto e il giudizio, fu regolamentato.»

Il Codice Teri‘itaria comprende così trenta articoli, tra i quali figurano – oltre al divieto del tatuaggio e l’allontanamento dei disturbatori durante gli spostamenti delle persone di alto rango – l’articolo 26, che regolamenta la proporzione e la natura delle donazioni-tributo che gli abitanti dei *mata‘eina‘a*, ciascuno secondo il proprio rango, dovevano abitualmente fornire agli *arii* e ai governatori.

Concepita per combattere un sistema di estorsione e saccheggio generalizzato cui si dedicavano i servitori degli *arii* e dei capi, al fine di soddisfare i loro bisogni in provviste e prodotti freschi, questa legge garantiva alla popolazione il diritto alla proprietà privata e può essere considerata la prima del suo genere a porre le basi del diritto e della sicurezza della proprietà privata**.**

Gli ultimi due articoli del codice, seguiti dai nomi dei giudici, dei magistrati e dei messaggeri o ufficiali di polizia di Huahine e Tupua‘imanu, indicano non solo lo stato d’animo con cui i garanti del nuovo ordine sociale dovevano operare, ma precisano soprattutto, con dovizia di particolari, nomine, funzioni, doveri e responsabilità di ciascuno. Dagli *arii* o governatori (capi supremi), ai giudici principali (o presidenti), ai magistrati distrettuali, fino alla composizione della giuria, si apprende dell’esistenza di un corpo di «messaggeri dei magistrati» o ufficiali di pace, che fungevano da polizia al servizio dei magistrati.

Fu dunque con gioia e orgoglio che Ellis riconobbe che il codice di Huahine era «dopo le Sacre Scritture, il più benefico mai promulgato tra la popolazione». Infatti, a differenza dei codici Pomare del 1819 e Tamatoa del 1820, la grande novità del codice Teri‘itaria del 1822 risiede nell'abolizione della pena di morte, conseguenza dell’intervento personale del missionario Ellis, sostituita con il bando a vita su «una terra lontana e disabitata, come l’isola di Palmerston». Il bando a vita è la pena più grave inflitta all’omicida, a qualsiasi forma di infanticidio (articolo 1), e a coloro che fomentano ribellioni e complottano contro l’autorità del re (articolo 8).

L’attenuazione delle pene inflitte ai trasgressori, più conforme all’etica cristiana promossa dai missionari, rafforzò la posizione di questi ultimi e dimostrò il ruolo preponderante da loro svolto presso le autorità insulari nella gestione degli affari interni.Bruno Saura vede nel codice Teri‘itaria del 1822 un’anticipazione "della revisione del codice Pomare del 1824 o 1826, che porterà alla scomparsa della pena di morte nelle Isole del Vento".Come lasciano intendere i legislatori all’articolo 30, le leggi del codice Teri‘itaria erano destinate a essere riviste o corrette, persino annullate. Cosa che effettivamente avvenne nel 1826, quando vi furono aggiunte numerose correzioni e migliorie.

Non disponendo attualmente della versione in mä‘ohi del *TURE no HUAHINE*, che sarebbe stata più ricca e precisa per quanto riguarda i termini giuridici tahitiani, possiamo solo fare riferimento all’eccellente traduzione, seppur incompleta, che Ellis ha lasciato nella sua opera *A la recherche de la Polynésie d’autrefois*, Volume II, Pubblicazioni della Société des Océanistes, n. 25, Parigi, 1972, pp. 573-582.” (Tuheiava-Richaud, 2001:29-30).

.

E TURE no HUAHINE
Teriitaria arii no Huahine, o Hautia e o Mahine na tavana rarahi i raro ae
1823

«Par la grâce de Dieu, nous avons notre gouvernement. Paix à toi (peuple de Huahine)».

I.- Concernant le meurtre.

Si les parents tuent leurs enfants, ou des enfants non encore nés, si ce ne sont pas les parents, la famille, si ce n'est pas elle, un étranger ou toute personne qui commettra un meurtre délibé- rément, sera punie et sera envoyée dans une terre lointaine inhabitée, telle que l'île Palmerston. Ils seront (les criminels) laissés ainsi jusqu'à leur mort et ne reviendront jamais chez eux.

II. - Concernant le vol.

Si un homme vole un cochon, il devra en rendre quatre; deux pour le propriétaire, deux pour le roi. S'il n'a pas de cochons, deux pirogues simples, une pour le propriétaire, une pour le roi. S'il n'a pas de pirogue,eux balles de tissu indigène. Chaque balle devra contenir cent toises (200 yards) de tissu, large de quatre yards. Si le cochon n'était pas adulte, cinquante toises. Si c'était un petit cochon, vingt toises. Pour le propriétaire du cochon, la moitié et l'autre moitié pour le roi. S'il n'a pas de tissu, de l'arrow-root. Si le cochon volé était gros, quarante mesures. Pour un cochon non adulte, vingt mesures et pour un petit, dix mesures. Pour le propriétaire du cochon, la moitié et l'autre moitié pour le roi. L'arrow-root du roi devra être de la même grosseur que celui du propriétaire. S'il n'a pas d'arrow-root, tout autre bien lui appartenant. Toute chose volée devra être multipliée par quatre (le paiement), deux parts pour le roi et deux parts pour le propriétaire. Si le voleur n'a pas de biens à lui, il devra travailler sur les terres de la personne qu'il a volée. S'il refuse, sa terre deviendra la propriété du roi et il sera obligé de devenir un vagabond pour une période illimitée. Si le roi le réhabilite, il reviendra sur ses terres, s'il ne l'est pas (réhabilité), il ne reviendra pas. Les magistrats et les juges devront appliquer la punition pour ce crime qui se trouve dans les lois, et cette punition seulement. Les juges ne devront pas demander de paiement aux parents du voleur.

III. - Concernant les cochons.

Si un cochon rentre dans un jardin et détruit les récoltes, aucune amende ne sera demandée à cause de la mauvaise qualité de la clôture. Si des pierres sont jetées à un cochon et si elles le blessent ou le tuent, l'homme ayant commis cet acte devra prendre le cochon et en fournir un autre de taille égale qu'il amènera au propriétaire du cochon tué ou blessé. S'il n'a pas de cochon, il devra donner un autre bien quelconque en guise d'amende. Pour un gros cochon, vingt mesures d'arrow-root et pour un cochon plus petit, dix mesures. S'il n'a pas d'arrow-root, autant de bambous pleins d'huile de noix de coco, que de mesures d'arrow-root. S'il n'en a pas, il devra faire un travail personnel : pour un grand cochon il devra faire vingt toises de clôture, pour un cochon plus petit, cing toises pour le propriétaire du cochon. Si la clôture était bonne et a été cassée (par la faim et l'obstination du cochon] et les récoltes détruites, le cochon ne sera pas tué mais saisi et attaché, les magistrats devront fixer le montant du dédommagement à remettre au propriétaire du jardin. Le propriétaire devra également réparer la clôture.

IV. - Concernant les biens volés.

Si un homme tente de voler la propriété d'autrui, y arrive et la vend à un autre et que

l'acheteur sait qu'il achète une marchandise volée, s'il ne le fait pas savoir mais le garde secret, il est au un voleur et comme le voleur, il devra être puni. Toute personne qui s'approprie un bien qu'elle sait être volé, est aussi un voleur et sa punition sera la même que celle du voleur,

V. – Concernant les biens perdus.

Quand un objet a été perdu et qu'il est découvert par quelqu'un et que celui qui le découvre connaît le propriétaire, l'objet doit être rapporté à son propriétaire. Mais si l'objet est gardé quand celui qui le trouve connaît le propriétaire et cependant le fait, il est aussi un voleur et il est juste que sa punition soit la même que celle affligée à un voleur.

VI. - Concernant l'achat, la vente et l'échange.

Quand un homme achète ou échange de la marchandise, l'accord doit être fait d'une manière libre et équitable. Quand le marché est fait d'une manière définitive et satisfaisante, si l'un emporte le sien (l'objet reçu) et l'autre emporte le sien (l'objet donné) mais après quelque temps le rend, l'autre (personne) ne devra pas le reprendre, sauf s'il le désire; s'il est d'accord pour le faire, le choix lui en est laissé à lui tout seul. Si c'est un objet dont les défauts n'ont pas été remarqués lors de l'échange mais ont été découverts une fois rentré à la maison, il est juste qu'il soit redonné ; mais si les défauts sont connus au moment de l'échange et sont reconsidérés une fois l'objet à la maison et ensuite retourné, il ne devra pas être accepté.

VII. - Concernant la non-observance de la journée du sabbat.

C'est un grand crime devant Dieu pour un homme de travailler le jour du sabbat. Le travail qui ne peut être remis tel que préparer de la nourriture quand un malade désire des aliments chauds et fraîchement préparés, est autorisé ; mais il n'est pas permis d'accomplir des travaux tels que bâtir une maison, construire un bateau, cultiver la terre, pêcher et tout autre travail qui peut être remis au lendemain. Personne ne devra voyager sur une longue distance le jour du sabbat. Pour ceux qui désirent assister au service, il faut qu'ils voyagent le jour de la cuisson des aliments (la veille) S'il est impossible de voyager la veille, on peut le faire le jour même (pour assister au culte) mais il est interdit de marcher sur un long parcours (aller de village en village). L'individu quí continuera à faire ainsi des choses interdites sera averti par les magistrats de ne pas le faire; mais s'il n'en tient pas compte, il sera obligé de travailler à la construction de la route d'une longueur de cinquante toises et d'une largeur de deux toises. Et s'il continue à travailler un jour de sabbat il fera un furlong [201 m] de plus

VIII. - Concernant la rébellion ou l'excitation à la guerre.

L'homme qui voudra provoquer une guerre, qui fera circuler secrètement de fausses nouvelles, qui excitera secrètement les sentiments de la population contre le roi légal ou qui emploiera tout autre moyen pour provoquer une rébellion, cet homme passera devant un tribunal et s'il est accusé d'avoir provoqué une rébellion, il sera renvoyé dans son propre district ou dans son île, mais si de nouveau il provoque une rébellion il aura à construire un furlong [201 m] de route. S'il recommence à nouveau, il sera exilé dans une île lointaine, l'île Palmerston par exemple et il ne reviendra que si le roi le désire.

IX. - Concernant la bigamie.

L'homme ne doit pas avoir deux épouses, comme l'épouse ne doit pas avoir deux maris. En ce qui concerne l'homme qui a eu deux épouses au temps du paganisme, on ne lui dira rien et il pourra rester ainsi, mais si l'une des femmes meurt et l'autre reste, il n'aura pas le droit d'en reprendre une autre. Quand un homme persiste à prendre une seconde femme, les magistrats considéreront que la

seconde femme est séparée de lui et donnera à chacun, comme punition, des travaux à faire. L'homme devra construire une portion de route, longue de quarante toises et large de deux et la femme devra faire deux nattes pour dormir ou bien quatre manteaux (deux pour le roi et deux pour le gouverneur du district).

X. - Concernant une femme précédemment abandonnée.

L'homme qui dans un état de paganisme aura abandonné sa femme et épousé une autre ne reviendra pas avec sa première femme de même que la femme (s'étant remariée) ne devra pas retourner avec l'homme qu'elle a abandonné dans un état de paganisme. L'homme et la femme qui persisteront à revenir l'un vers l'autre seront punis ; la punition sera la même que pour la neuvième loi.

XI. - Concernant l'homme marié et la femme mariée.

Cette loi concerne le délit d'adultère. [Il n'est pas nécessaire de donner les détails de cette loi; elle réclame une amende pour la partie offensée et interdit à l'offenseur de se marier durant la vie du conjoint ou de la conjointe.]

XII. - Concernant (le divorce) le bannissement de l'homme et le bannissement de la femme.

L'homme ne doit pas répudier sa femme parce qu'elle lui a été infidèle. Les magistrats demanderont à un tel homme de reprendre sa femme. S'il n'accepte pas la demande, il sera puni de travaux jusqu'à ce qu'il reprenne sa femme. S'il ne veut pas, ils devront rester tous les deux ainsi jusqu'à la mort de l'un d'eux et l'homme n'épousera pas une autre femme. La femme qui bannira son mari sans raison aura la même loi appliquée que pour l'homme. Mais si un homme répudie sa femme à cause de son mauvais caractère et de sa mauvaise conduite, les magistrats demanderont à l'homme et à la femme de vivre ensemble: mais s'ils sont pervers, ils laisseront l'affaire ; la femme ne devra pas prendre un autre mari et le mari ne devra pas prendre une autre femme. Ils seront également condamnés à des travaux jusqu'à ce qu'ils reprennent la vie commune. L'homme devra accomplir du travail sur les routes ou dans les plantations. La femme devra accomplir des travaux de tissage et de couture. Une part du travail ira au roi et l'autre au gouverneur.

XIII. - Concernant le refus de nourrir son épouse.

Si un homme ne fournit pas de provisions à sa femme et la laisse avoir faim, les magistrats demanderont à cet homme de ne pas se conduire ainsi; mais s'il ne veut pas suivre ce conseil et si la femme quitte son mari à cause de ce mauvais traitement, il devra travailler (s'il n'est pas un homme malade) jusqu'au jour où il se conduira bien avec sa femme. Le travail devra être la construction des routes ou des barrières pour le roi et le gouverneur.

XIV. - Concernant le mariage.

Le mariage est un accord entre deux personnes, un homme et une femme pour s'unir dans le mariage. Ils ne doivent pas être frère et sœur, mais une personne peut se marier avec un lointain parent ou un étranger. La cérémonie du mariage sera célébrée par un missionnaire ou un magistrat. Ceux qui désirent se marier doivent le faire savoir au missionnaire et au magistrat. Peut-être y aurait-il quelque raison pour que le mariage ne puisse pas avoir lieu; sinon ils peuvent se marier. Voilà les causes qui pourraient rendre le mariage impossible : le mari peut avoir abandonné sa femme dans une autre île et peut venir dans celle-ci pour se marier. Il peut être de même pour la femme. Aussi, le missionnaire demandera à la population si elle connaît la mauvaise conduite qu'il ou elle aurait eue dans une autre île, cas qui rendrait le mariage impossible et le mariage n'aurait pas lieu. Mais s'il n'y a pas de faute

commise (qui rendrait le mariage illegal) ils pourraient se marier. Le jour du service dans l'église, le missionnaire dira ces mots : « Un tel et une telle désirent être unis dans le mariage ». On demandera alors à la population s'il y a une raison pour qu'ils ne se marient pas.
Quand le jour de la célébration du mariage arrivera, des personnes devront également venir comme témoins. Le missionnaire demandera alors à l'homme de prendre la main droite de la femme et lui disant : << Prends-tu cette femme pour épouse légitime et lui seras-tu fidèle jusqu'à la mort ? ». L'homme devra alors répondre << oui »>, et il demandera à la femme : << Prends-tu cet homme pour époux légitime et lui seras-tu fidèle jusqu'à la mort ?» La femme devra alors répondre << oui »>.
Ensuite le missionnaire déclarera à toute la population: « Ces deux personnes sont devenues légalement mari et femme, en présence de Dieu et des hommes. » L'enregistrement du mariage devra être fait par le missionnaire dans le livre des mariages et signé de lui-même, des époux et des témoins. Le mariage sera ainsi officiel. Personne ne peut devenir secrètement mari et femme. C'est interdit.

XV. - Concernant la fausse accusation.

L'homme qui accusera faussement un autre homme devant un magistrat, avec l'intention d'amener la personne accusée devant un tribunal ou l'homme qui viendra faire un faux témoignage et dont le but et l'intention sont de donner un faux témoignage, sera puni; si son accusation est prouvée être fausse, la punition qu'aurait eu à subir l'accusé (s'il avait été reconnu coupable) devra être transférée au faux témoin.

XVI. Concernant le crime.

Cette loi concerne le crime pour l'accomplissement duquel, un exil pour la vie ou des travaux forcés pendant sept ans seront réclamés comme punition pour ceux qui en sont coupables.

La XVIIème concerne la séduction, la XVIIIème concerne l'enlèvement et la XIXème, l'impudicité : la punition impose pour ces trois crimes est : travaux forcés pour des durées fixées.

XX. - Concernant l'ivresse.

Si un homme boit de l'alcool jusqu'à ce qu'il soit intoxiqué (la traduction littérale serait empoi- sonné) et ressent alors des troubles, les magistrats le feront attacher et quand les effets de l'alcool se seront dissipés, ils lui diront de ne plus recommencer. Mais s'il persiste à boire de l'alcool et si les effets deviennent préjudiciables, il devra être conduit devant les magistrats et condamné à travailler à la construction d'une route de cinq toises de long et deux de large. Sinon, à l'installation d'une clôture autour d'une plantation, longue de cinq toises. Si une femme est coupable de cette faute, elle devra tresser deux grands manteaux, un pour le roi et l'autre pour le gouverneur du district ou quarante toises de tissu, vingt pour le roi et vingt pour le gouverneur.

XXI. - Dommages causés par les chiens ou les porcs.

Cette loi concerne des chiens habitués à voler ou à mordre et les cochons qui mordent ou abîment tout ce qu'ils trouvent sur leur chemin. Quand un chien vole secrètement de la nourriture et s'adonne à manger des jeunes cochons, des enfants, des oies, de la volaille ou toute autre propriété d'autrui, le propriétaire du chien devra donner des compensations. Si un cochon a été mange, un cochon devra être donné en échange; si c'est une poule, une poule devra être donnée. Ce qui devra être donné sera la même chose que ce qui a été détruit. Il devra également tuer ce chien. Mais si le propriétaire persiste à garder un tel chien, il devra donner quatre fois plus que ce qui a été détruit; deux parts (la moitié) pour le roi et deux parts (l'autre moitié) pour le propriétaire des objets détruits. On devra également

tuer un chien habitué à mordre les enfants. L'homme qui sait avoir un chien sauvage et méchant et qui refuse de le tuer laprès que le magistrat lui ait demandé de le faire), si un enfant est mordu par ce chien, le chien devra être tué et le propriétaire sera puni par des travaux pour avoir persisté à garder un chien si pernicieux. La punition spécifiée dans la vingtième loi lui sera administrée. Le porc également qui est habitué à dévorer les jeunes cochons de lait, les agneaux ou les poules ou à mordre ou à attaquer des enfants, sera éloigné dans un autre endroit ou tué. Si le propriétaire s'obstine à le garder et ne veut ni éloigner ni tuer le porc après en avoir été prié par le magistrat, le porc devra être tué et Le propriétaire puni par des travaux pour avoir obstinément gardé ce porc dangereux. Sa punition sera la même que celle stipulée dans la vingtième loi.

XXII. – Concernant les sangliers et les cochons errants.

Il n'y a pas de cochon sans propriétaire. Personne ne devra tirer sur des sangliers dans la montagne ou dans les vallées, sous prétexte qu'ils n'ont pas de propriétaire. Les sangliers de la montagne, dont on ne connaît pas les propriétaires, appartiennent au peuple de la vallée. Quand le propriétaire est connu, bien que les cochons aient pu devenir sauvages, ils lui appartiennent encore. Si l'un de ces cochons est tué (ou mangé), il devra être payé ; les personnes qui l'ont mangé doivent restituer un cochon de taille égale à celui qu'ils ont pris. L'homme qui s'obstine à chasser des cochons dans la montagne ou dans la vallée, sous prétexte qu'ils n'ont pas de propriétaires, est considéré comme un voleur ; ainsi sa punition sera celle décrite dans la deuxième loi.

XXIII. - Concernant la conspiration.

Quand un homme sait qu'un autre homme forme des plans dans le but de tuer le roi ou de tuer toute autre personne, ou de voler quelque chose, ou de commettre tout autre délit, s'il garde pour lui une telle information et ne la révèle pas ou, quand il est questionné, ne déclare pas complètement tout ce qu'il sait, il est comme ces hommes et sa punition sera la même que pour ceux qui se sont engagés dans une telle conspiration (ou dessein criminel).

XXIV. - Concernant l'homme qui fait connaître la conspiration.

Si un certain nombre de personnes forment des plans, s'ils ont décidé d'accomplir un délit quelconque et si l'un d'entre eux va voir le magistrat et lui expose clairement le plan formé (si ce n'est pas lui l'instigateur de ce délit, ou si ce n'est pas lui qui le premier a pensé au projet) cet homme ne sera pas puni. Mais ceux qui ne viendront pas le dire seront jugés.

XXV. - Concernant le fait de monter aux arbres pour y prendre de la nourriture.

Le fait de grimper aux arbres qui ne leur appartiennent pas, est un délit pour ceux qui le font. De le faire, en le demandant auparavant au propriétaire est autorisé. L'homme qui vole de la nourriture dans un jardin ou dans une maison, prend ce qui ne lui est pas donné par le propriétaire de la terre. Si le propriétaire désire que le voleur soit jugé, il sera jugé et puni par des travaux. Pour de la nourriture volée dans un jardin, il devra effectuer des travaux pour le propriétaire tels que construire une barrière, la longueur devant dépendre de la valeur de la nourriture volée. Mais si la nourriture pousse sauvagement ou n'est pas enfermée par une barrière, il devra faire quarante toises de route ou casser des cailloux sur une longueur de quatre toises.

XXVI. - Concernant les tributs à fournir au roi et aux gouverneurs.

Chaque terre qui a reçu la parole de Dieu et celle qui ne l'a pas reçue, dont les institutions sont valables, est d'accord pour dire qu'il est juste de fournir des provisions à son propre roi qui dirige le

gouvernement et aux gouverneurs des districts. Il y a également une chose fréquemment montrée dans la parole de Dieu et enseignée par Jésus, notre Seigneur, quand il dit << Render César ce qui appartient à César ». Aussi il est juste que nous fassions la même chose. Chaque individu devra participer au revenu du roi. L'homme qui possède plus, doit fournir plus que l'hom qui possède moins. Les gouverneurs des districts par exemple devront donner deux cochons par an. S'ils n'ont pas de cochons, dix mesures d'arrow-root; sinon dix tonneaux de bambou remplis d'huile de noix de coco. Ces tonneaux doivent être de grande taille.
Les *raatira*, les fermiers et les petits propriétaires devront donner un cochon par an. S'ils n'o pas de cochons, cinq mesures d'arrow-root; sinon cinq tonneaux d'huile. Ceux qui ne possedent pas de terre mais qui appartiennent à cette île ou appartiennent à une autre île, mais habitent sur celle-ci, devront fournir un cochon par an (plus petit que celui fourni par les fermiers), s'ils n'on pas de cochons, trois mesures d'arrow-root ou trois tonneaux d'huile.
Les fermiers devront également préparer autre chose pour le roi qui dirige le gouvernement chaque district devra préparer chaque année deux rouleaux de tissu, longs de dix toises et larges de deux; s'ils ne sont pas grands, une toise de fin tissu d'hibiscus, sinon trois toises de tissu indigène Telles sont les provisions pour les gouverneurs que les fermiers doivent fournir pour une année un cochon chacun, sinon, cinq mesures d'arrow-root ou cinq tonneaux d'huile. Et comme pour le roi, deux rouleaux de tissu devront être fourni par les habitants du district à leur propre gouverneur et qui devront être identiques en longueur et en largeur à ceux pour le roi. Si les rouleaux ne sont pas grands, un rouleau d'hibiscus ou trois toises de tissu indigène. Tel est le revenu que les districts devront fournir pour leur gouverneur chaque année, les habitants de chaque district pour leur propre gouverneur et telles sont les fournitures que les gouverneurs et la population devront donner au roi. L'homme qui, à cause d'une maladie ne peut fournir le revenu spécifié pour une année devra solliciter l'indulgence de la part du roi et des gouverneurs. Mais si c'est à cause de la paresse ou de toute autre chose qu'il ne le fait pas, il sera banni mais ne sera détenu par personne. Il est juste que les fermiers agissent généreusement envers leur roi et leur gouverneur en donnant des provisions. Il faudra apporter au roi une partie des provisions telles que : fruits de l'arbre à pain, arum, bananes, ignames et autre nourriture de ce genre. La nourriture doit être apportée crue. Le cochon pourra être remplacé par du poisson. Tout ceci devra bien se passer.

XXVII. - Concernant le tatouage.

Personne ne devra se tatouer. Cette pratique doit être entièrement abolie. Elle appartient aux anciennes et mauvaises habitudes. L'homme ou la femme qui se feront graver des tatouages, s la chose est manifeste, seront jugés et punis. La punition de l'homme sera la suivante : il devra travailler sur une portion de route longue de dix toises pour le premier tatouage, vingt toises pour le second, ou casser des pierres sur une longueur de quatre toises et une largeur de deux toises et il devra accomplir un autre travail pour le roi. La punition de la femme sera la suivante : elle devra faire deux grands manteaux, un pour le roi, l'autre pour le gouverneur ou quatre petits. deux pour le roi, deux pour le gouverneur. Sinon, une longueur de dix toises de tissu indigène pour le roi et dix pour le gouverneur. Pour l'homme ou la femme qui persisteront à se tatouer plus de quatre ou cinq fois, motifs ou ornements devront être détruits en les noircissant et les
Individus seront punis comme il l'est indiqué ci-dessus.

XXVIII. - Concernant les voyages avec une très nombreuse compagnie.

Quand un membre de la famille royale, un gouverneur, ou un homme de haut rang et de grande influence décide de partir en voyage dans une autre île, par exemple de Raiatea ou Tahiti & Huahine, il faut qu'il choisisse des hommes sûrs, tels que des membres de l'église ou des personnes ayant été baptisées. Les fauteurs de troubles et les criminels devront obligatoirement rester dans leurs lles. Mais si ces voyageurs continuent à amener des hommes provoquant des troubles en débarquant à terre, les

magistrats leur demanderont de ne pas troubler la paix et de ne pas se promener durant la nuit. S'ils ne tiennent pas compte de la demande, les perturbateurs seront attaches par des cordes jusqu'au départ de leurs maîtres; et alors seulement ils seront libérés.

XXIX. - Concernant les juges et les magistrats.

Quand un homme est accusé d'un crime, it peut avoir l'idée d'amener un cadeau au juge ou au magistrat pour que sa punition soit allégée; mais le juge ou le magistrat ne devra en aucun cas accepter un tel cadeau. Le magistrat ou le juge qui acceptera le cadeau sera considéré comme criminel. Il sera destitué de son poste et ne pourra plus être élu à nouveau juge ou magistrat.

XXX. - Concernant les nouvelles lois.

S'il survient un crime comparativement petit et qui n'est pas spécifié dans ces lois, il est évident que ce code devra être modifié. Les lois devront être révisées ou corrigées annuellement. A ce moment-là, devront être insérées les nouvelles lois concernant le crime qui aurait pu être omis avec la punition qui correspond pour que les coutumes de ce pays puissent être régulières et justes.

LOIS POUR LES JUGES, LE JURY ET LES MESSAGERS (OU OFFICIERS DE PAIX).

Concernant les juges principaux.

1. Le roi ou les gouverneurs suprêmes choisiront les juges principaux ; et quand un juge meurt, ou est destitué de ses fonctions, ou quand un juge part pour une autre île, le roi ou les chefs suprêmes doivent en nommer un autre, pour qu'il puisse continuer la tâche entreprise.

2. Les devoirs des juges principaux (ou présidents). Tel est leur travail : quand un homme est jugé et que sa faute est parfaitement établie, le juge prononcera la sentence de son crime. La punition prévue par la loi et qui correspond à ce crime sera prononcée et pas une autre.

3. Concernant la procédure : le juge écrira le nom du prisonnier, la faute qu'il a commise, le nom des personnes par lesquelles il est accusé et la punition qui lui a été infligée dans un livre qui pourra être consulté par le roi et la population.

4. Concernant le salaire : le salaire des juges-présidents sera donné une fois par an par le roi. Toutes les confiscations appartiendront au roi sauf les cas spéciaux stipulés dans les lois.

Concernant les juges et les magistrats subordonnés.

1. Le roi ou les chefs suprêmes choisiront et nommeront les magistrats pour tous les districts.
2. Leurs devoirs : une personne accusée d'un crime quelconque, si le juge-président n'est pas sur place, devra être amenée devant les magistrats du district qui jugeront ces personnes (dans leurs districts respectifs); ils devront également assister aux autres séances de jugements.

3. Quand un délit est commis, tel que le vol, ou offense similaire, la personne dont le bien a été volé, devra aller voir le magistrat et lui faire part de la chose. Le magistrat écrira les noms des accusés et

de l'accusateur. Si la personne dont le bien a été volé ou qui a été attaquée, désire que l'offenseur soit poursuivi, il sera jugé ; sinon, il ne devra pas être immédiatement jugé.

4. Les magistrats devront s'efforcer de calmer toutes les colères et les malentendus qui peuvent survenir, tels que les bagarres, les brouilles de famille, les disputes et les batailles pour que la paix soit maintenue. Il ne faut pas que les gens les traitent irrespectueusement.

5. Quand la sentence a été prononcée, le magistrat doit veiller à sa bonne exécution et diriger les messagers ou les officiers de paix.

6. Il est du devoir du roi de fournir des rémunérations à tous les magistrats ; ces rémunérations devront être faites annuellement pour la vigilance avec laquelle ils veillent sur l'ordre public.

Concernant le jury.

1. Personne ne devra être jugé pour un grand crime ou délit sans jury. Il doit toujours y avoir un jury dans tous les jugements sauf ceux de moindre importance, telles que querelles et offense

2. Quand un homme est jugé pour un crime, le juge doit choisir six hommes pour former le jury on devra choisir des hommes intègres ; ils devront écouter très attentivement le dénouement ou les investigations du sujet. Quand l'examen des preuves est terminé, le jury se réunira en privé pour discuter de ce qu'ils ont entendu durant le procès, la défense de l'accusé et les accusations de l'accusateur avec les témoignages des témoins. S'ils pensent unanimement que la personne jugée est coupable, qu'elle a réellement commis le crime (il faut un témoignage identique de deux personnes), l'un d'entre eux s'adressera au juge en disant : << cet homme est coupable Alors le juge prononcera la sentence contre le criminel; on devra prononcer une sentence écrite dans la loi. Mais si le jury au complet pense que l'homme accusé n'est pas coupable, alors l'un d'entre eux dira: << Il n'est pas coupable ». Si la personne jugée est un membre de la famille royale, alors le jury sera composé de membres de la famille royale (ou de personnes de rang égal); si c'est un propriétaire terrien ou un fermier qui est jugé, le jury sera composé de terriens et de fermiers.

3. Si durant le procès, un membre du jury veut poser une question au prisonnier ou à un témoin, il a le droit de le faire.

4. Si la personne accusée remarque parmi le jury une personne qu'il sait être cruelle ou mal-pensante ou un homme que son cœur n'approuve pas, il a le droit de dire au juge : << Retirez cet homme et ne le laissez pas être un membre du jury ». Le juge devra alors chercher une autre personne pour la remplacer et continuera le procès de l'accusé. S'il y a deux ou trois personnes dans le jury que le prisonnier n'approuve pas, il faudra les changer; mais plus de quatre personnes ou la totalité ne peuvent être changées. Quand deux personnes sont renvoyées, les juges doivent en chercher deux autres. Ensuite il jugera les personnes accusées.

Concernant les messagers des magistrats.

1. Leurs devoirs : tel est le devoir d'un messager (ou officier de la paix). Quand on accuse un homme et qu'il doit être conduit devant un magistrat, le magistrat doit envoyer un messager chercher l'accusé pour qu'il soit amené devant lui et gardé durant le procès. Quand le procès est terminé, le messager

devra superviser l'exécution de la sentence prononcée par le juge ou le magistrat et gardera l'accusé d'une manière vigilante, jusqu'à ce que la sentence soit appliquée.
2. Concernant la rémunération : le roi devra donner annuellement aux messagers les provisions dont ils pourraient avoir besoin en paiement du bon ordre qu'ils font régner sur l'île.

Directives pour les juges et le jury.

1. Les juges et le jury ne devront pas faire attention aux conditions de l'homme. Si c'est un homme d'une grande influence, qu'on le laisse être un homme de grande influence; si c'est un voisin, qu'il reste un voisin; si c'est un parent, qu'il reste un parent; si c'est un ami, qu'il reste un ami; tout ceci ne doit pas rentrer en cause. On doit considérer seulement ce qui est écrit dans les lois.

2. Quand un délit est commis, tel que le vol ou l'adultère, si la victime désire que l'offenseur soit jugé, il devra aller lui-même voir le magistrat et présenter l'affaire devant lui. Le magistrat écrira son nom et le nom de la personne accusée pour que le procès soit légal. Mais si les offenses touchent toute l'île, tels que meurtre, rébellion, conspiration, non-observance du sabbat, n'import quelle personne sera compétente pour en informer le magistrat ; le magistrat écrira son nom ainsi que le nom de l'accusé. Le magistrat ne devra pas faire venir l'accusé d'après de vagues bruits. Il faut qu'un messager aille vérifier le fait sur place.

3. Quand une personne est amenée devant un tribunal et quand les magistrats sont rassemblés, l'accusé, l'accusateur et les témoins étant également présents, le magistrat ou le juge déclara publiquement le crime dont l'offenseur est accusé et lui demandera alors si les accusations son exactes. Si le prisonnier répond << Oui, c'est exact », le juge prononcera la sentence. Si le prisonnier répond << Non, je n'ai pas commis ce crime », les juges demanderont alors à la personne sur les accusations de qui le prisonnier a été appréhendé de confirmer ses accusations.
S'il y a deux témoins, on entendra les deux témoins; s'il y en a trois, on entendra les trois. Il faut que le témoignage soit clair et évident. Les juges demanderont alors au prisonnier s'il a quelque chose à dire. S'il y a une personne qui sait que le prisonnier est innocent, elle devra en témoigner; et s'il y en a deux, on entendra les deux ; s'il y en a trois, on entendra les trois ; ils doivent tous témoigner. Si la personne accusée désire poser des questions à l'accusateur, elle a le droit de le faire. Elle devra la poser au juge qui répètera la question à l'accusateur.

4. Nul homme ne peut être arrêté sans cause valable. Quand un cochon pénètre dans un jardin, le propriétaire du cochon ne doit pas être arrêté mais on doit juste communiquer le fait au magistrat et il devra envoyer son messager chercher le propriétaire du cochon pour qu'il soit jugé en accord avec la loi III. Le même procédé devra être employé dans les offenses de moindre importance : mais pour le meurtre, le vol, la rébellion, et tous les grands délits, on doit arrêter l'offenseur. L'emprisonnement ne doit pas être long avant la convocation du tribunal. Un, deux ou trois jours seront suffisants. Ne pas le faire plus longtemps.

5. Quand de petits délits sont commis, le magistrat du district pourra effectuer le jugement; pour des délits importants, les juges et le jury se rassembleront à un endroit pour le jugement.

6. Quand un homme est jugé par le magistrat du district et qu'il reçoit de lui la sentence, si la personne jugée considère que le juge a été injuste avec elle et qu'il a ainsi fait accroître la punition; s'il dit je veux aller devant le juge-président et le jury pour être jugé, il a le droit de le faire. Il devra aller devant la cour suprême pour être jugé.

7. Quand un homme est jugé, accusé et condamné par le juge et le jury, il ne doit pas être battu avec un bâton, transpercé par une lance ou subir tout autre outrage. La punition appropriée devra être appliquée,

8. Quand un homme est accusé d'un délit grave par le juge et le jury et qu'ils pensent unanimement qu'il mérite une punition, le juge devra alors écrire son délit sur un papier, sa propre décision et la décision du jury en ce qui concerne la sentence. Ceci doit être rapporté au roi et si le roi approuve leur décision il devra écrire sur le papier apporté par le juge : « Approuvé pleinement » et écrire son propre nom en-dessous et alors seulement la punition pourra être infligée à l'offenseur. Si le roi désire alléger la sentence, il peut le faire mais il ne peut l'augmenter.

(Tuheiava-Richaud, 2001: 31-39).

E TURE no HUAHINE
Teriitaria arii no Huahine, o Hautia e o Mahine na tavana rarahi i raro ae
1823

«Per la grazia di Dio, noi abbiamo il nostro governo. Pace a te (popolo di Huahine)».

I.- Concernente l'omicidio.

Se i genitori uccidono i loro figli, o dei figli non ancora nati, se non sono i genitori, la famiglia, se non è essa, uno straniero o qualsiasi persona che commetterà un omicidio deliberatamente, sarà punita e sarà mandata in una terra lontana disabitata, tale come l'isola Palmerston. Saranno (i criminali) lasciati così fino alla loro morte e non ritorneranno mai a casa loro.

II.- Concernente il furto.

Se un uomo ruba un maiale, dovrà restituirne quattro; due per il proprietario, due per il re. Se non ha maiali, due canoe semplici, una per il proprietario, una per il re. Se non ha canoe, due balle di tessuto indigena. Ogni balla dovrà contenere cento toise (200 iarde) di tessuto, largo quattro iarde. Se il maiale non era adulto, cinquanta toise. Se era un maialino, venti toise. Per il proprietario del maiale, la metà e l'altra metà per il re. Se non ha tessuto, [dovrà dare] della manioca. Se il maiale rubato era grosso, quaranta misure. Per un maiale non adulto, venti misure e per un piccolo, dieci misure. Per il proprietario del maiale, la metà e l'altra metà per il re. La manioca del re dovrà essere della stessa grandezza di quella del proprietario. Se non ha manioca, qualsiasi altro bene di sua proprietà. Qualsiasi cosa rubata dovrà essere moltiplicata per quattro (il pagamento), due parti per il re e due parti per il proprietario. Se il ladro non ha beni propri, dovrà lavorare nelle terre della persona che ha derubato. Se rifiuta, la sua terra diventerà proprietà del re e sarà obbligato a diventare un vagabondo per un periodo illimitato. Se il re lo riabilita, ritornerà sulle sue terre; se non lo è (riabilitato), non ritornerà. I magistrati e i giudici dovranno applicare la punizione per questo crimine che si trova nelle leggi, e solo questa punizione. I giudici non dovranno richiedere pagamento ai genitori del ladro.

III.- Concernente i maiali.

Se un maiale entra in un giardino e distrugge i raccolti, nessuna multa sarà richiesta a causa della cattiva qualità della recinzione. Se delle pietre sono gettate a un maiale e se lo feriscono o lo uccidono, l'uomo che ha commesso questo atto dovrà prendere il maiale e fornirne un altro di uguale dimensione che porterà al proprietario del maiale ucciso o ferito. Se non ha un maiale, dovrà dare un altro bene qualsiasi come multa. Per un maiale grosso, venti misure di manioca; per un maiale più piccolo, dieci misure. Se non ha manioca, altrettanti bambù pieni di olio di cocco, quanti sono le misure di manioca. Se non ne ha, dovrà fare un lavoro personale: per un maiale grande dovrà fare venti toise di recinzione, per un maiale più piccolo, cinque toise per il proprietario del maiale. Se la recinzione era buona ed è stata rotta (per la fame e l'ostinazione del maiale) e i raccolti distrutti, il maiale non sarà ucciso ma sequestrato e legato; i magistrati dovranno fissare l'ammontare del risarcimento da consegnare al proprietario del giardino. Il proprietario dovrà anche riparare la recinzione.

IV.- Concernente i beni rubati.

Se un uomo tenta di rubare la proprietà altrui, ci riesce e la vende a un altro e l'acquirente sa che sta comprando una merce rubata, se non lo fa sapere ma lo tiene segreto, è un ladro e come il ladro, dovrà

essere punito. Qualsiasi persona che si appropria di un bene che sa essere rubato, è anch'essa un ladro e la sua punizione sarà la stessa di quella del ladro.

V.- Concernente i beni perduti.

Quando un oggetto è stato perso e viene scoperto da qualcuno e chi lo scopre conosce il proprietario, l'oggetto deve essere restituito al proprietario. Ma se l'oggetto è conservato quando chi lo trova conosce il proprietario e lo fa comunque, è anche un ladro e è giusto che la sua punizione sia la stessa di quella inflitta a un ladro.

VI.- Concernente l'acquisto, la vendita e lo scambio.

Quando un uomo compra o scambia merce, l'accordo deve essere fatto in modo libero ed equo. Quando il mercato è fatto in modo definitivo e soddisfacente, se uno porta via il suo (oggetto ricevuto) e l'altro porta via il suo (oggetto dato) ma dopo qualche tempo lo restituisce, l'altro (persona) non dovrà riprenderlo, salvo se lo desidera; se è d'accordo a farlo, la scelta gli è lasciata da solo. Se è un oggetto i cui difetti non sono stati notati durante lo scambio ma scoperti una volta tornati a casa, è giusto che sia restituito; ma se i difetti sono noti al momento dello scambio e sono considerati di nuovo una volta l'oggetto a casa e poi restituito, non dovrà essere accettato.

VII.- Concernente la non osservanza del giorno di sabato.

È un grande crimine davanti a Dio per un uomo lavorare il giorno di sabato. Il lavoro che non può essere rimandato, come preparare cibo quando un malato desidera alimenti caldi e freschi, è permesso; ma non è permesso compiere lavori come costruire una casa, costruire una barca, coltivare la terra, pescare e qualsiasi altro lavoro che può essere rimandato al giorno successivo. Nessuno dovrà viaggiare su lunghe distanze il giorno di sabato. Per coloro che desiderano assistere al servizio, devono viaggiare il giorno della cottura del cibo (la vigilia). Se è impossibile viaggiare la vigilia, si può fare il giorno stesso (per assistere al culto) ma è vietato camminare su lunghi percorsi (andare da villaggio a villaggio). L'individuo che continuerà a fare tali cose proibite sarà avvertito dai magistrati di non farlo; ma se non ne tiene conto, sarà obbligato a lavorare alla costruzione della strada lunga cinquanta toise e larga due toise. E se continua a lavorare un giorno di sabato, farà un furlong [201 m] in più.

VIII.- Concernente la ribellione o l'incitamento alla guerra.

L'uomo che vorrà provocare una guerra, che farà circolare segretamente false notizie, che ecciterà segretamente i sentimenti della popolazione contro il re legittimo o che impiegherà qualsiasi altro mezzo per provocare una ribellione, quest'uomo passerà davanti a un tribunale e se è accusato di aver provocato una ribellione, sarà rimandato nel proprio distretto o nella propria isola, ma se di nuovo provoca una ribellione dovrà costruire un furlong [201 m] di strada. Se ricomincia di nuovo, sarà esiliato in un'isola lontana, l'isola Palmerston per esempio, e non tornerà che se il re lo desidera.

IX.- Concernente la bigamia.

L'uomo non deve avere due mogli, così come la moglie non deve avere due mariti. Per quanto riguarda l'uomo che ha avuto due mogli ai tempi del paganesimo, non gli si dirà nulla e potrà restare così, ma se una delle donne muore e l'altra rimane, non avrà il diritto di prenderne un'altra. Quando un uomo persiste nel prendere una seconda moglie, i magistrati considereranno che la seconda donna è separata da lui e daranno a ciascuno, come punizione, dei lavori da fare. L'uomo dovrà costruire

una porzione di strada lunga quaranta toise e larga due, e la donna dovrà fare due stuoie per dormire o quattro mantelli (due per il re e due per il governatore del distretto).

X.- Concernente una donna precedentemente abbandonata.

L'uomo che, in stato di paganesimo, ha abbandonato sua moglie e ne ha sposata un'altra, non tornerà con la sua prima moglie, così come la donna (che si è risposata) non dovrà tornare con l'uomo che ha abbandonato in stato di paganesimo. L'uomo e la donna che persisteranno nel tornare l'uno verso l'altra saranno puniti; la punizione sarà la stessa della nona legge.

XI.- Concernente l'uomo sposato e la donna sposata.

Questa legge concerne il reato di adulterio. [Non è necessario dare i dettagli di questa legge; essa richiede una multa per la parte offesa e vieta all'offensore di sposarsi durante la vita del coniuge.]

XII.- Concernente (il divorzio) l'esilio dell'uomo e l'esilio della donna.

L'uomo non deve ripudiare sua moglie perché gli è stata infedele. I magistrati chiederanno a tale uomo di riprendere sua moglie. Se non accetta la richiesta, sarà punito con lavori fino a quando non riprenderà la moglie. Se non vuole, dovranno restare entrambi così fino alla morte di uno dei due e l'uomo non sposerà un'altra donna. La donna che bandirà il marito senza motivo avrà la stessa legge applicata che per l'uomo. Ma se un uomo ripudia sua moglie a causa del suo cattivo carattere e della sua cattiva condotta, i magistrati chiederanno all'uomo e alla donna di vivere insieme; ma se sono perversi, lasceranno perdere la questione; la donna non dovrà prendere un altro marito e il marito non dovrà prendere un'altra donna. Saranno inoltre condannati a lavori fino a quando non riprenderanno la vita comune. L'uomo dovrà svolgere lavoro sulle strade o nelle piantagioni. La donna dovrà svolgere lavori di tessitura e cucito. Una parte del lavoro andrà al re e l'altra al governatore.

XIII.- Concernente il rifiuto di nutrire la propria moglie.

Se un uomo non fornisce provviste a sua moglie e la lascia avere fame, i magistrati chiederanno a quest'uomo di non comportarsi così; ma se non vuole seguire questo consiglio e se la donna lascia il marito a causa di questo cattivo trattamento, dovrà lavorare (se non è un uomo malato) fino al giorno in cui si comporterà bene con la moglie. Il lavoro dovrà essere la costruzione di strade o barriere per il re e il governatore.

XIV.- Concernente il matrimonio.

Il matrimonio è un accordo tra due persone, un uomo e una donna, per unirsi nel matrimonio. Non devono essere fratello e sorella, ma una persona può sposarsi con un parente lontano o uno straniero. La cerimonia del matrimonio sarà celebrata da un missionario o da un magistrato. Coloro che desiderano sposarsi devono informare il missionario e il magistrato. Potrebbe esserci qualche ragione per cui il matrimonio non possa avere luogo; altrimenti possono sposarsi. Ecco le cause che potrebbero rendere impossibile il matrimonio: il marito può aver abbandonato la moglie in un'altra isola e può venire in questa per sposarsi. Può essere lo stesso per la donna. Inoltre, il missionario chiederà alla popolazione se conosce la cattiva condotta che lui o lei avrebbe avuto in un'altra isola, caso che renderebbe impossibile il matrimonio e il matrimonio non avverrà. Ma se non c'è nessuna colpa commessa (che renderebbe il matrimonio illegale), potranno sposarsi. Il giorno del servizio in chiesa, il missionario dirà queste parole: «Tizio e Tizia desiderano essere uniti nel matrimonio». Verrà chiesto allora alla popolazione se c'è una ragione per cui non si debbano sposare.

Quando arriverà il giorno della celebrazione del matrimonio, dovranno venire anche testimoni. Il missionario chiederà allora all'uomo di prendere la mano destra della donna e dirle: «Prendi questa donna come moglie legittima e le sarai fedele fino alla morte?». L'uomo dovrà rispondere «sì», e chiederà alla donna: «Prendi quest'uomo come marito legittimo e gli sarai fedele fino alla morte?». La donna dovrà rispondere «sì». Successivamente il missionario dichiarerà a tutta la popolazione: «Queste due persone sono diventate legalmente marito e moglie, in presenza di Dio e degli uomini». La registrazione del matrimonio dovrà essere fatta dal missionario nel libro dei matrimoni e firmata da lui stesso, dagli sposi e dai testimoni. Il matrimonio sarà così ufficiale. Nessuno può diventare segretamente marito e moglie. È vietato.

XV.- Concernente la falsa accusa.

L'uomo che accuserà falsamente un altro uomo davanti a un magistrato, con l'intenzione di portare la persona accusata davanti a un tribunale, o l'uomo che verrà a fare una falsa testimonianza e il cui scopo e intenzione sono di dare una falsa testimonianza, sarà punito; se la sua accusa risulta essere falsa, la punizione che avrebbe dovuto subire l'accusato (se fosse stato riconosciuto colpevole) dovrà essere trasferita al falso testimone.

XVI.- Concernente il crimine.

Questa legge concerne il crimine per l'esecuzione del quale, un esilio a vita o lavori forzati per sette anni saranno richiesti come punizione per coloro che ne sono colpevoli.

La XVII riguarda la seduzione, la XVIII riguarda il rapimento e la XIX, l'impudicizia: la punizione imposta per questi tre crimini è: lavori forzati per durate fissate.

XX.- Concernente l'ubriachezza.

Se un uomo beve alcol fino a che è intossicato (la traduzione letterale sarebbe "avvelenato") e prova allora disturbi, i magistrati lo faranno legare e quando gli effetti dell'alcol saranno passati, gli diranno di non ricominciare. Ma se persiste a bere alcol e se gli effetti diventano dannosi, dovrà essere condotto davanti ai magistrati e condannato a lavorare alla costruzione di una strada lunga cinque tese e larga due. Altrimenti, all'installazione di una recinzione attorno a una piantagione, lunga cinque tese. Se una donna è colpevole di questa infrazione, dovrà intrecciare due grandi mantelli, uno per il re e l'altro per il governatore del distretto, oppure quaranta tese di tessuto, venti per il re e venti per il governatore.

XXI.- Danni causati da cani o maiali.

Questa legge concerne cani abituati a rubare o mordere e i maiali che mordono o danneggiano tutto ciò che trovano sul loro cammino. Quando un cane ruba segretamente cibo e si dedica a mangiare maialini, bambini, oche, pollame o qualsiasi altra proprietà altrui, il proprietario del cane dovrà dare compensazioni. Se è stato mangiato un maiale, un maiale dovrà essere dato in cambio; se è una gallina, una gallina dovrà essere data. Ciò che dovrà essere dato sarà la stessa cosa di ciò che è stato distrutto. Dovrà inoltre uccidere questo cane. Ma se il proprietario persiste a tenere un tale cane, dovrà dare quattro volte di più di ciò che è stato distrutto; due parti (la metà) per il re e due parti (l'altra metà) per il proprietario degli oggetti distrutti. Si dovrà anche uccidere un cane abituato a mordere i

bambini. L'uomo che sa di avere un cane selvaggio e cattivo e che rifiuta di ucciderlo (dopo che il magistrato gli ha chiesto di farlo), se un bambino è morso da questo cane, il cane dovrà essere ucciso e il proprietario sarà punito con lavori per aver insistito a tenere un cane così pericoloso. La punizione specificata nella ventesima legge gli sarà amministrata. Anche il maiale, abituato a divorare i maialini, gli agnelli o le galline, o a mordere o attaccare bambini, sarà allontanato in un altro luogo o ucciso. Se il proprietario persiste a tenerlo e non vuole né allontanarlo né uccidere il maiale dopo essere stato pregato dal magistrato, il maiale dovrà essere ucciso e il proprietario punito con lavori per aver insistito a tenere questo maiale pericoloso. La sua punizione sarà la stessa di quella stabilita nella ventesima legge.

XXII.- Concernente cinghiali e maiali randagi.

Non esiste maiale senza proprietario. Nessuno dovrà sparare ai cinghiali in montagna o nelle valli, sotto pretesto che non hanno proprietario. I cinghiali di montagna, il cui proprietario non è conosciuto, appartengono al popolo della valle. Quando il proprietario è conosciuto, anche se i maiali sono diventati selvaggi, essi appartengono ancora a lui. Se uno di questi maiali è ucciso (o mangiato), dovrà essere pagato; le persone che lo hanno mangiato devono restituire un maiale della stessa grandezza di quello preso. L'uomo che insiste a cacciare maiali in montagna o in valle, sotto pretesto che non hanno proprietario, è considerato un ladro; così la sua punizione sarà quella descritta nella seconda legge.

XXIII.- Concernente la cospirazione.

Quando un uomo sa che un altro uomo fa piani allo scopo di uccidere il re o di uccidere qualsiasi altra persona, o di rubare qualcosa, o di commettere qualsiasi altro reato, se tiene per sé tale informazione e non la rivela o, quando interrogato, non dichiara completamente tutto ciò che sa, è come quegli uomini e la sua punizione sarà la stessa di coloro che si sono impegnati in tale cospirazione (o progetto criminoso).

XXIV.- Concernente l'uomo che rende nota la cospirazione.

Se un certo numero di persone forma dei piani, se hanno deciso di compiere un qualsiasi reato e se uno di loro va dal magistrato e gli espone chiaramente il piano formato (se non è lui l'istigatore di questo reato, o se non è lui il primo a pensare al progetto), quest'uomo non sarà punito. Ma coloro che non verranno a dirlo saranno giudicati.

XXV.- Concernente il salire sugli alberi per prenderne il cibo.

Il salire sugli alberi che non appartengono loro è un reato per coloro che lo fanno. Farlo, chiedendo prima al proprietario, è permesso. L'uomo che ruba cibo in un giardino o in una casa prende ciò che non gli è dato dal proprietario della terra. Se il proprietario desidera che il ladro sia giudicato, sarà giudicato e punito con lavori. Per cibo rubato in un giardino, dovrà eseguire lavori per il proprietario, come costruire una barriera, la lunghezza dovrà dipendere dal valore del cibo rubato. Ma se il cibo cresce selvatico o non è racchiuso da una barriera, dovrà fare quaranta tese di strada o rompere pietre per una lunghezza di quattro tese.

XXVI.- Concernente i tributi da fornire al re e ai governatori.

Ogni terra che ha ricevuto la parola di Dio e quella che non l'ha ricevuta, le cui istituzioni sono valide, concorda nel dire che è giusto fornire provviste al proprio re che dirige il governo e ai governatori dei

distretti. C'è anche una cosa frequentemente mostrata nella parola di Dio e insegnata da Gesù, nostro Signore, quando dice: «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare». È quindi giusto che facciamo lo stesso. Ogni individuo dovrà partecipare al reddito del re. L'uomo che possiede di più deve fornire più di chi possiede meno. I governatori dei distretti, per esempio, dovranno dare due maiali all'anno. Se non hanno maiali, dieci misure di manioca; altrimenti dieci barili di bambù pieni di olio di cocco. Questi barili devono essere di grande dimensione. I *raatira*, i contadini e i piccoli proprietari dovranno dare un maiale all'anno. Se non hanno maiali, cinque misure di manioca; altrimenti cinque barili d'olio. Coloro che non possiedono terre ma appartengono a questa isola o a un'altra isola, ma abitano su questa, dovranno fornire un maiale all'anno (più piccolo di quello fornito dai contadini); se non hanno maiali, tre misure di manioca o tre barili d'olio. I contadini dovranno anche preparare altre cose per il re che dirige il governo; ogni distretto dovrà preparare ogni anno due rotoli di tessuto, lunghi dieci tese e larghi due; se non sono grandi, una tese di tessuto fine di ibisco, altrimenti tre tese di tessuto indigena. Tali sono le provviste per i governatori che i contadini devono fornire per un anno: un maiale ciascuno; altrimenti, cinque misure di manioca o cinque barili d'olio. E come per il re, due rotoli di tessuto dovranno essere forniti dagli abitanti del distretto al proprio governatore e dovranno essere identici in lunghezza e larghezza a quelli per il re. Se i rotoli non sono grandi, un rotolo di ibisco o tre tese di tessuto indigena. Questo è il reddito che i distretti dovranno fornire al loro governatore ogni anno, gli abitanti di ogni distretto per il proprio governatore, e tali sono le provviste che governatori e popolazione dovranno dare al re. L'uomo che, a causa di malattia, non può fornire il reddito specificato per un anno dovrà chiedere indulgenza al re e ai governatori. Ma se è a causa di pigrizia o di qualsiasi altra cosa che non lo fa, sarà bandito ma non sarà detenuto da nessuno. È giusto che i contadini agiscano generosamente verso il loro re e governatore dando provviste. Si dovrà portare al re una parte delle provviste, come: frutti dell'albero del pane, *arum*, banane, ignami e altri cibi simili. Il cibo deve essere portato crudo. Il maiale potrà essere sostituito dal pesce. Tutto ciò dovrà svolgersi correttamente.

XXVII.- Concernente il tatuaggio.

Nessuno dovrà tatuarsi. Questa pratica deve essere completamente abolita. Appartiene alle vecchie e cattive abitudini. L'uomo o la donna che si faranno tatuare, se la cosa è manifesta, saranno giudicati e puniti. La punizione per l'uomo sarà la seguente: dovrà lavorare su una porzione di strada lunga dieci tese per il primo tatuaggio, venti tese per il secondo, o rompere pietre per una lunghezza di quattro tese e una larghezza di due tese, e dovrà compiere un altro lavoro per il re. La punizione per la donna sarà la seguente: dovrà fare due grandi mantelli, uno per il re e l'altro per il governatore, o quattro piccoli: due per il re, due per il governatore. Altrimenti, una lunghezza di dieci toise di tessuto indigena per il re e dieci per il governatore. Per l'uomo o la donna che persisteranno a tatuarsi più di quattro o cinque volte, i motivi o ornamenti dovranno essere distrutti annerendoli e gli individui saranno puniti come indicato sopra.

XXVIII.- Concernente i viaggi con una compagnia molto numerosa.

Quando un membro della famiglia reale, un governatore o un uomo di alto rango e grande influenza decide di partire in viaggio verso un'altra isola, per esempio Raiatea, Tahiti o Huahine, deve scegliere uomini affidabili, come membri della chiesa o persone battezzate. I disturbatori e i criminali dovranno obbligatoriamente restare nelle loro isole. Ma se questi viaggiatori continuano a portare uomini che provocano disordini sbarcando a terra, i magistrati chiederanno loro di non disturbare la pace e di non girare durante la notte. Se non tengono conto della richiesta, i disturbatori saranno legati con corde fino alla partenza dei loro padroni; e solo allora saranno liberati.

XXIX.- Concernente i giudici e i magistrati.

Quando un uomo è accusato di un crimine, può avere l'idea di portare un dono al giudice o al magistrato affinché la sua punizione sia mitigata; ma il giudice o il magistrato non dovrà in alcun caso accettare tale dono. Il magistrato o il giudice che accetterà il dono sarà considerato criminale. Sarà destituito dal suo incarico e non potrà più essere eletto giudice o magistrato.

XXX.- Concernente le nuove leggi.

Se si verifica un crimine relativamente piccolo e non specificato in queste leggi, è evidente che questo codice dovrà essere modificato. Le leggi dovranno essere riviste o corrette annualmente. A quel momento dovranno essere inserite le nuove leggi riguardanti il crimine che potrebbe essere stato omesso, con la punizione corrispondente, affinché le consuetudini di questo paese possano essere regolari e giuste.

LEGGI PER GIUDICI, GIURIA E MESSAGGERI (O UFFICIALI DI PACE).

Concernente i giudici principali.

1. Il re o i governatori supremi sceglieranno i giudici principali; e quando un giudice muore, o è destituito dalle sue funzioni, o quando un giudice parte per un'altra isola, il re o i capi supremi devono nominarne un altro, affinché possa continuare il compito intrapreso.
2. I doveri dei giudici principali (o presidenti). Questo è il loro lavoro: quando un uomo è giudicato e la sua colpa è perfettamente stabilita, il giudice pronuncerà la sentenza per il suo crimine. La punizione prevista dalla legge e corrispondente a quel crimine sarà pronunciata e non un'altra.
3. Concernente la procedura: il giudice scriverà il nome del prigioniero, la colpa che ha commesso, i nomi delle persone da cui è accusato e la punizione inflittagli in un libro che potrà essere consultato dal re e dalla popolazione.
4. Concernente lo stipendio: lo stipendio dei giudici-presidenti sarà dato una volta all'anno dal re. Tutte le confische appartengono al re, salvo i casi speciali indicati nelle leggi.

Concernente i giudici e i magistrati subordinati.

1. Il re o i capi supremi sceglieranno e nomineranno i magistrati per tutti i distretti.
2. I loro doveri: una persona accusata di qualsiasi crimine, se il giudice-presidente non è presente, dovrà essere portata davanti ai magistrati del distretto che giudicheranno queste persone (nei loro distretti rispettivi); dovranno anche assistere alle altre sessioni di giudizio.
3. Quando un reato è commesso, come il furto o offese simili, la persona il cui bene è stato rubato dovrà andare dal magistrato e riferirgli l'accaduto. Il magistrato scriverà i nomi degli accusati e dell'accusatore. Se la persona il cui bene è stato rubato o che è stata attaccata desidera che l'autore del reato sia perseguito, sarà giudicato; altrimenti, non dovrà essere giudicato immediatamente.
4. I magistrati dovranno sforzarsi di calmare tutte le colpe e i malintesi che possono sorgere, come risse, litigi familiari, dispute e battaglie, affinché la pace sia mantenuta. Non bisogna che le persone li trattino irrispettosamente.

5. Quando la sentenza è stata pronunciata, il magistrato deve vegliare alla sua corretta esecuzione e dirigere i messaggeri o gli ufficiali di pace.

6. È dovere del re fornire remunerazioni a tutti i magistrati; queste remunerazioni dovranno essere fatte annualmente per la vigilanza con cui vegliano sull'ordine pubblico.

Concernente la giuria.

1. Nessuno dovrà essere giudicato per un grande crimine o reato senza giuria. Deve sempre esserci una giuria in tutti i giudizi, eccetto quelli di minore importanza, come litigi e offese minori.

2. Quando un uomo è giudicato per un crimine, il giudice deve scegliere sei uomini per formare la giuria; si dovranno scegliere uomini integri; dovranno ascoltare molto attentamente lo svolgimento o le indagini del caso. Quando l'esame delle prove è terminato, la giuria si riunirà in privato per discutere ciò che hanno udito durante il processo, la difesa dell'accusato e le accuse dell'accusatore con le testimonianze dei testimoni. Se pensano all'unanimità che la persona giudicata sia colpevole, che abbia realmente commesso il crimine (è necessario il parere identico di due persone), uno di loro si rivolgerà al giudice dicendo: «quest'uomo è colpevole». Allora il giudice pronuncerà la sentenza contro il criminale; si dovrà pronunciare una sentenza scritta nella legge. Ma se l'intera giuria pensa che l'uomo accusato non sia colpevole, allora uno di loro dirà: «Non è colpevole». Se la persona giudicata è un membro della famiglia reale, allora la giuria sarà composta da membri della famiglia reale (o persone di pari rango); se è un proprietario terriero o un contadino, la giuria sarà composta da terrieri e contadini.

3. Se durante il processo, un membro della giuria vuole porre una domanda al prigioniero o a un testimone, ha il diritto di farlo.

4. Se la persona accusata nota tra la giuria qualcuno che sa essere crudele o malintenzionato o un uomo che il suo cuore non approva, ha il diritto di dire al giudice: «Rimuovi quest'uomo e non permettergli di essere membro della giuria». Il giudice dovrà allora cercare un'altra persona per sostituirlo e continuerà il processo dell'accusato. Se ci sono due o tre persone nella giuria che il prigioniero non approva, dovranno essere sostituite; ma più di quattro persone o l'intera giuria non possono essere cambiate. Quando due persone vengono rimosse, i giudici devono cercarne altre due. Poi giudicherà le persone accusate.

Concernente i messaggeri dei magistrati.

1. I loro doveri: questo è il dovere di un messaggero (o ufficiale di pace). Quando un uomo è accusato e deve essere portato davanti a un magistrato, il magistrato deve mandare un messaggero a prendere l'accusato affinché sia portato davanti a lui e custodito durante il processo. Quando il processo è terminato, il messaggero dovrà supervisionare l'esecuzione della sentenza pronunciata dal giudice o magistrato e custodire l'accusato in modo vigilante, fino a che la sentenza sia applicata.

2. Concernente la remunerazione: il re dovrà fornire annualmente ai messaggeri le provviste di cui potrebbero avere bisogno in pagamento per l'ordine che mantengono sull'isola.

Direttive per giudici e giuria.

1. I giudici e la giuria non dovranno tener conto delle condizioni dell'uomo. Se è un uomo di grande influenza, che rimanga un uomo di grande influenza; se è un vicino, che rimanga un vicino; se è un parente, che rimanga un parente; se è un amico, che rimanga un amico; tutto ciò non deve entrare in gioco. Si deve considerare solo ciò che è scritto nelle leggi.

2. Quando un reato è commesso, come furto o adulterio, se la vittima desidera che l'autore del reato sia giudicato, dovrà andare personalmente dal magistrato e presentare il caso. Il magistrato scriverà il suo nome e quello dell'accusato affinché il processo sia legale. Ma se le offese riguardano tutta l'isola, come omicidio, ribellione, cospirazione, mancato rispetto del sabato, qualsiasi persona è competente per informare il magistrato; il magistrato scriverà il suo nome e quello dell'accusato. Il magistrato non dovrà convocare l'accusato sulla base di voci vaghe. È necessario che un messaggero vada a verificare il fatto sul posto.

3. Quando una persona è portata davanti a un tribunale e i magistrati sono riuniti, con l'accusato, l'accusatore e i testimoni presenti, il magistrato o giudice dichiarerà pubblicamente il crimine di cui l'autore è accusato e gli chiederà se le accuse sono esatte. Se il prigioniero risponde «Sì, è esatto», il giudice pronuncerà la sentenza. Se il prigioniero risponde «No, non ho commesso questo crimine», i giudici chiederanno allora alla persona da cui il prigioniero è stato arrestato di confermare le accuse.

4. Se ci sono due testimoni, si ascolteranno entrambi; se ce ne sono tre, tutti e tre. La testimonianza deve essere chiara ed evidente. I giudici chiederanno poi al prigioniero se ha qualcosa da dire. Se c'è qualcuno che sa che il prigioniero è innocente, dovrà testimoniarlo; e se ce ne sono due, si ascolteranno entrambi; se ce ne sono tre, tutti e tre; tutti devono testimoniare. Se la persona accusata desidera porre domande all'accusatore, ha il diritto di farlo. Dovrà porle al giudice che ripeterà la domanda all'accusatore.

5. Nessun uomo può essere arrestato senza valida causa. Quando un maiale entra in un giardino, il proprietario del maiale non deve essere arrestato, ma si deve solo comunicare il fatto al magistrato, il quale dovrà inviare il messaggero a prendere il proprietario del maiale affinché sia giudicato secondo la legge III. Lo stesso procedimento dovrà essere applicato per le infrazioni di minore importanza; ma per omicidio, furto, ribellione e tutti i gravi delitti, l'autore deve essere arrestato. La detenzione non deve essere lunga prima della convocazione del tribunale. Uno, due o tre giorni saranno sufficienti. Non di più.

6. Quando vengono commessi piccoli reati, il magistrato del distretto potrà effettuare il giudizio; per reati importanti, giudici e giuria si riuniranno in un luogo per il giudizio.

7. Quando un uomo è giudicato dal magistrato del distretto e riceve da lui la sentenza, se la persona giudicata ritiene che il giudice sia stato ingiusto e abbia aumentato la punizione, se dice «Voglio andare davanti al giudice-presidente e alla giuria per essere giudicato», ha il diritto di farlo. Dovrà andare davanti alla corte suprema per essere giudicato.

8. Quando un uomo è giudicato, accusato e condannato dal giudice e dalla giuria, non deve essere battuto con un bastone, trafitto con una lancia o subire altro oltraggio. La punizione appropriata dovrà essere applicata.

9. Quando un uomo è accusato di un grave reato dal giudice e dalla giuria e questi pensano all'unanimità che meriti punizione, il giudice dovrà scrivere il suo reato su un foglio, la propria decisione e la decisione della giuria riguardo alla sentenza. Questo deve essere riportato al re e se il re approva la loro decisione, dovrà scrivere sul foglio portato dal giudice: «Approvato

pienamente» e scrivere il proprio nome sotto, e solo allora la punizione potrà essere inflitta all'autore del reato. Se il re desidera alleggerire la sentenza, può farlo, ma non può aumentarla.

(Tuheiava-Richaud, 2001: 31-39, traduzione a cura dell'autore).

Appendice 5. Codice Tamatoa

TAMATOA,

E te bue Arii atoa no Raiatea, e no Tahaa, e no Porapora, e no Maupiti.

“Tamatoa Fa'o, Tamatoa III, capo di Opoa, si convertì al cristianesimo solo alla fine dell’anno 1814. Nel gennaio del 1816, ridusse con la guerra le ambizioni di Fenuapeho, capo di Tahaa. Successivamente, richiese la venuta a Ra'iatea dei missionari della London Missionary Society. L’11 settembre 1818, John Williams e Lancelot Threlkeld fondarono la prima missione protestante di Raiatea a Vao'a'ara. Tamatoa III e John Williams instaurarono un rapporto di amicizia. La loro stretta collaborazione ricorda un tentativo di teocrazia missionaria. La nuova legislazione, soprannominata "Codice Tamatoa", risale all’11 maggio 1820. Intitolata “Codice di Tamatoa e degli altri ari’i di Raiatea, Taha’a, Borabora e Maupiti”, era destinata ai capi e alle popolazioni delle isole di Ra'iatea, Taha’a, Bora Bora e Maupiti, e si ispirava al Codice Pomare del 1819. È alla luce delle carenze di quest’ultimo che i legislatori apportarono modifiche al Codice Tamatoa, rendendolo più preciso nelle pene previste.

Infatti, questo codice, composto da venticinque articoli, riprende i primi quindici articoli del Codice Pomare, completandoli con altre leggi relative alla vita sociale e all’organizzazione giudiziaria. Un elemento importante da segnalare nel Codice Tamatoa è l’istituzione del giudizio da parte di un ***lury*** (letteralmente “giuria”), che svolge il ruolo non solo di tribunale, ma anche di corte d’assise. Composto da sei membri scelti dall’***haava*** per la loro integrità (***taata parau tia anae***), la composizione del ***lury*** avviene in funzione del rango dell’accusato.

L’istituzione di “tre ***lury*** di classe”, ciascuno composto da sette persone per giudicare, secondo il proprio rango, i ***taata rii*** (uomini del popolo), i ***raatira*** (proprietari terrieri) e gli ***ari’i*** (capi di sangue reale), anticipa già la futura istituzione dei To’ohitu di Tahiti.

Nel Codice Tamatoa, l’ammontare della multa è regolato sia in beni materiali (maiali, piroghe, rotoli di stoffe), sia in servizi (lavoro gratuito sui terreni della vittima oppure su quelli del re). La proporzionalità delle pene rivela l’influenza europea. I missionari cercano di introdurre l’idea dell’esemplarità della sanzione per scoraggiare il colpevole dal ripetere l’infrazione.

Altri articoli riguardano l’ambito politico, con l’obiettivo di rafforzare il potere del capo supremo, ovvero Pomare o Tamatoa, a seconda del codice adottato. L’articolo VIII, relativo ai fomentatori di disordini o a “coloro che portano la discordia”, prevede settantuno casi di reati punibili con la morte o l’esilio.

La nuova organizzazione giudiziaria che deriva dal Codice Tamatoa prevede “un grande giudice (***haava rahi***) per isola, oltre a due giudici ordinari (***haava mataeinaa***) per distretto”. Tamatoa III nomina suo fratello Pahi alla carica di grande giudice, una scelta approvata dai missionari. La nomina di un parente stretto del capo Tamatoa dimostra la dipendenza del potere giudiziario da quello esecutivo.

Redatto in lingua tahitiana, il Codice Tamatoa del 1820 non è mai stato tradotto né in francese né in inglese. La traduzione del codice riportata da René Lesson, che soggiornò nelle Isole Sottovento nel 1823, è di scarsa utilità.” (Tuheiava-Richaud, V. S., 2001: 21).

TAMATOA,

E te bue Arii atoa no Raiatea, e no Tahaa, e no Porapora, e no Maupiti.

No te horoa noahia mai e te Atua to matou hau i teienei mau fenua, e matou mau taata te aroha mai ia matou, iaorana, outou i te Atua.
I te hoe apoo raa rahi ia May ra 11, 1820, i te Oire o Davida, ua tairuru atoa mai te hui Arii, te hui Raatira, e te taata atoa, no Raiatea, e no Tahaa, e no Porapora, e no Maupiti ; e ua faatia paatoahia e ratou teienei ture.

E TURE

No Raiatea, e no Tahaa, e no Porapora, e no Maupiti, e no te mau fenua rii atoa i pihaiho.

I. No te taparahi taata.
la taparahi te feia medua i te tamarii fanau api ra, e tei ore i fanau ra, aore te medua ra, o te fetii, aore ia o te taata e iho, e te taata atoa hoi ia taparahi noa i te taata ra, e pohe anae ia.

II. No te Eia.
la eia te taata i te buaa hoe ra, ia maha mai ana ia hopoi mai ei hoo, na te taata buaa epiti, na te arii epiti ; aore ana buaa ra, ei vaa tipae piti, na te taata buaa te hoe, na te arii te hoe; aore te vaa ra, ei ruru ia piti ae, na te taata buaa te hoe, na te arii hoi te hoe; aore te ruru ra, ei taoa e ae ;e na reira atoa te hoo mai i te mau taoa atoa nei ia eiahia ra, ia maha mai a ta te eia ia hopoi mai ei hoo, na te feia taoa a epiti, na te arii a hoi epiti ; e aore ana taoa ra, e haere oia e faaapu i te fenua o taua taata i eiahia eana te taoa ra, e aore anae ia, na te arii tona fenua atira oia i te ea ra ori haere noa ai e atau noa du ; e ia faahoihia mai e te arii ra, ua faahoihia ia, aore i faahoihia ra, ore noa du a ia; na te feia haava ra e faaite adu ta te taata eia utua ia hoo na maite tana parau ino.

III. No te Buaa.
la tomo ra te buaa i roto i te aua ra, e pau ihora te maa i taua buaa ra, e hio ra taua aua ra i te maitai raa, na te feia haava e hio; e, e aua maitai ra, na te feia haava e parau adu i te taata buaa ra i te hoo, na taua taata nana te buaa ra ia e hopoi adu te hoo, ia faito maite atoa i taua maa riii pau ra, nana atoa hoi e ana te vahi i parari ra. E, e aua rave ino ra, e o noa te buaa i roto, a pau al te maa i te buaa, eiaha ia e hoohia. E ia taora te taata i te buaa ra, e fati ihora te avae, e ia tapa- rahihia hoi te buaa, e paruparu ihora, e rave te taata i taparahi ra nana, e imi oia i te hoe buaa e ia faito atoa te rahi, a hopoi adu ai na te taata nana te buaa i taparahihia e ana ra; aore te buaa ra, ei taoa e ae tana e e hoadu ei hoo, e aore hoi ia, ei ohipa tana e rave na te taata nana te buaa i taparahihia ra; na te feia haava e faaite adu tana ohipa ei hoo; e aita oia i hopoi mai i te hoo,
aore hoi i rave i te ohipa, e tiavaru ia.

IV. No te taoa eia.
la eia ra te taata i te taoa ra, e noaa maira, hoo dura i te taoa a tehoe taata e ra, ua ite hoi taua taata ra e, e taoa eia tei hoohia adu iana ra, aore aera oia i fai, huna ihora, e eia atoa ia, e mai ta te eia atoa ra hoi te huru i tana utua. E te taata atoa e huna i te taoa i eiahia e vetahi e ra, ua ite
hoi oia ĕ, e taoa eiahia, e eia atoa hoi ia, mai ta te eia toa ra hoi te huru o tana utua.

V. No te taoa moe.

la itea ra te taoa i moe i tehoe taata ra, ua ite hoi oia i te fatu nana taua taoa ra, e faahoi adu ia i te taata taoa ra, e taoa maitai ra, e homai tehoe taoa iti na te ite, e taoa ino ra, eiaha ia e faahoohia, e faahoi noa du ia. la hunahia ra taua taoa i moe ra, ua ite hoi oia i te fatu, e hunahia ihora hoi e ana, e eia atoa ia, ia faito atoa tona utua e ta te eia.

VI. No te hoo.

la hoo ra te taata ra i te taoa ra, ia maitai maine te hoo raa, e tia maitai roa aera, hopoij e adura tetahi i tana, mau adura hoi tehoe i tana, e roaroa iti aera, ua faahoi faahou maira hoi, eiaha ia e ravehia ia ore ia hinaaro: ia hinaaro ra te taata taoa i te rave i taua taoa i faahoihia maira, tei ianaiho i te rave, a rave ia. Ei taoa itea ore ra te ino i te hoo raa ra, ia tae ra i te utuafare e itea ai te ino i taua taoa ra, e tia ia ia faahoi ; te ino ra i itea i te hoo raa ra e hopoi adura i te utuafare a maere aí, e faahoi adura i te taata taoa ra, eiaha ia e ravehia. Te taata ra i pohe i te mai ra, na vetahi e i hopoi tana hoo, e hoo na maira, e hopoi ia i te taata nana te hoo ra, nana ia e faahoi taua taoa ra, a faahoi ia, e tia ia ia faahoi aore te taata hoo i ite, i hinaaro hoi te rave ra, a rave ia. Eiaha ra te feia hoo ore ra e haamere noa du i ta vetahi e ra hoo raa, e mea ino ia, eiaha e na reira te feia hoo ore i ta vetahi e ra hoo raa, na rauaiho ra e haamere, e mea maitai ia.

VII. No te haapao ore i te Sabati.

la rave ra te taata i te ohipa i te Sabati ra, e hara rahi roa ia i mua i te aro o te Atua. O te ohipa tia ore ia vaiho ra, o te tia ia ia rave; eiaha ra mai te tarai vaa ra, te tarai fare ra, te faaapu ra, e te mau ohipa atoa nei; eiaha hoi e ori haere i te vahi roa i te Sabati ; i hinaaro i te haere i te vahi roa i te oromedua ra e faaroo i te parau a te Atua, ei faaroo mau e tia'i ia haere; eiaha ei tere e, te taa eiho ra te tere mau, e haavare raa te tere faaroo i te parau a te Atua, eiaha ia, e mea ino ia. la hinaaro i te haere, i te mahana maa ra i pihaiho i te oromedua ra, e mea maitai ia. I maro te taata i te rave i teienei mau ohipa i faaorehia nei, e ao adu, eiaha e na reira, e aore i faaroo ra, ei ohipa tana e rave. Na te arii e na te feia haava ra e faaite du i te huru o tana ohipa.

VIII. No te Aitamai.

Area ra ia faatubu te taata i te tamai ra, ia faufau raro haere, ia taamu haere i te patu ra, te arapofai ra, te hufa papai ra, te marotairi ra, te hiemateoa ra, te orero titia ra, te mutamuta ra, te reo riirii ra, te moe apaapa ra, te faaitoito ra, te pioi aau ra, te mata amoamo ra, te niho aati ra, te tiaouou ra, te puhiatiroto ra, te mameamatatahuri ra, te hopoi pute ra, te mata huira ra, te paparia hoai ra, te taata tuiau orero ra, te papai uru vaa ra, te tiarauti ra, te haere po ra, te arihi raro ra, te hee ra, te rohi ra, te faoputii ra, te faauruai upoo ra, te tavai mania ra, te faatomo hau ra, te vavahi vaa ra, te tuatinana ra, te haavarea ra, te fautara fare ra, te havivo parau au ra, te tapu taura ra, te hahae haapora ra, te faarue honoa ra, te hohore apaa ra, te tihemauriora ra, te pitoa fenua ra, te urutanu rua ra, te putiitaaie ra, te raehiehie ra, te mata faaneneva ra, te reo tairiirii ra, te tahitohito ra, te ahitahutahu ra, te faaupaparia ra, te tapoipoi ra, te panaonao ra, te matamata taua ra, te ono ra, te ohueraai ra, te opututaitetetete ra, te maere raufaina ra, te papauri e te papatea ra, te moe anae ra, te rehovaha ra, te atinoi ra, te tarairetiapapa ra, te uhitíamoana ra, te eterauaha ra, te aparuruaroa ra, te rama ra, te haiohaere noa ra, te feai ra, te etehuhu ra, o anaanateurumea ra, e te faaore hoi i teienei Ture i faatubuhia e te hui arii e te hui raatira i te fenua nei ra; te taata ra ia na reira ra, e haava maitehia ia; e te utua tia mau ra, o tei reira ta te feia haava ra e duu adu iana ra.

IX. No te vahine toopiti Tane ra.

E ore ja e tia ia ta toopiti vahine i te tane hoe ra, e ia piti hoi tane i te vahine hoe ra, e ore ia e au i to te ture nei haapao raa : area ra te taata toopiti ana vahine mai te etene raa mai a, eiaha ia e parauhia du, e vaiho noa du ia, e ore te ture e hapa i tei reira; area ra ia pohe tehoe vahine ra, te ora ra tehoe, eiaha oia e ta toopiti faahou i reira.

X. No te vahine mairi tahito.

Te taata ra i mairi tana vahine i te etene raa ra, e taoto adura i tehoe vahine e ra, eiaha oia e hoi faahou i te vahine i mairi tahito ra, eiaha toa ia i te vahine e hoi i tana tane i mairi tahito i te etene raa toa ra.

XI. No te tara Vahine e te tara Tane.

la rave ra te tara tane i tehoe vahine e ra, riri aera te vahine mau ra, faarue adura i taua tane nana ra, e faarue noa du ia, i hinaaro oia i te taoto i tehoe tane e ra, e taoto noa adu ia. Eiaha ra taua tane i harahia e taoto i te vahine e, e parahi noa oia, ia pohe ra taua vahine nana i hamani ino r ei reira oia e tia'i ia taoto i te vahine e. O te vahine hoi tei ravehia e vetahi e ra, riri aera te tane mau ra, e faarue adura i taua vahine nana ra, e faarue noa du ia, i hinaaro oia i te taoto i tehoe vahine e ra, e taoto noa adu ia; eiaha ra taua vahine i harahia ra e taoto i te tane e, e parahi noa oia; ia pohe ra taua tane nana i hamani ino ra, ei reira oia e tia'i ia taoto i tehoe tane e. Na te feia haava ra e faaite adu ta te taata i rave i taua vahine ra utua; tera te utua, e aufau mai oia i te taoa maitatai ra ia rahi, e hopoi tia adu i te feia haava ra, e na ratou e hopoi adu i te taata nana te vahine i ravehia ra, e aore oia i aufau mai i te taoa maitatai ra, aore i hopoi mai te i hoo, e haru ia, eiaha roa i taoa rii toe, ei hoo i taua vahine nana i rave ra.

XII. No te faarue Tane e te faarue Vahine.

la faarue ra te tane i tana vahine aore roa e hapa ra, e ao adu, na te feia haava e ao adu iana ia taoto faahou oia i tana vahine ; e aore roa oia i faaroo mai i te ao ra, e tiavaru adu ia, eiaha roa oia e taoto i te vahine e, ia pohe ra taua vahine i faaruehia eana ra, ei reira oia e tia'i ia taoto i te vahine e. Area ra te vahine nana i faarue ra, e tia ia ia taoto noa du oia i te tane e. Te vahine hoi ia faarue noa i te tane aore roa e hapa ra, mai teie a toa nei a te huru o te parau i tei reira.

XIII. No te rave ore i te maa na te vahine.

la ore ra te tane ia rave i te maa na tana ra vahine, ia haapohe adu i te vahine i te porori, e ao adu te feia haava i taua tane ra, e aore roa aera i faaroo mai i te ao, e haere adura taua vahine nana ra no taua mea i hamani inohia ra i haere ai, e tiavaru adu taua taata ra, eiaha roa oia e taoto i te vahine e, e ore tei reira e au i te ture nei. Area ra taua vahine i hamani inohia ra ia hinaaro oia i te tane api ra, tei ianaiho ia.

XIV. No te faaipoipo raa.

E mea te faaipoipo raa vahine nei, e faaau raa parau no te taata toopiti, ia hoe tane e ia hoe hoi vahine, a faaipoipo ai raua ; eiaha ra ei tuane mau, e ei tuahine mau ; area ra ta te vaitaeae ra, e ta te taata e ra, e tia anae ia ia faaipoipo. Na tehoe Misionari e faaipoipo ; aore ia, na te haava e faaipoipo. E te feia e hinaaro i te faaipoipo ra, e faaite adu ratou i te hoe Misionari ; e aore ia, e faaite adu i tehoe haava. E na taua Misionari ra e faaite adu i te taata atoa ia itea te maitai raa, peneiae hoi te vai adura te ino e ore e au ai raua ia faaipoipo, e aore roa e ino ra, ei reira e maitai ai ia faaipoipo: tera te ino, peneiae ua faarue taua vahine ra i tana tane i tehoe fenua e ra, haere adura i tehoe fenua e ra haavare faaipoipo ai, e ore roa ia e tia i to te ture nei haapao raa, i na reira hoi te tane ra, hoe atoa ia huru o te parau mai teie atoa nei a ; no reira i faaite adu ai te Misionari i te taata atoa, peneiae ua ite ratou i te hamani ino raa taua na taata ra i tehoe fenua e ra, e faaite adu i te Misonari ra, ia ite te Misionari i taua ino ra, ei reira raua e ore e faaipoipo al; e aore e ino ra, ei reira e maitai ai ia faaipoipo. Ei te

mahana bure ruru ra a faaite adu ai te Misionari i taua parau ra, ei reira oia nao adu ai i te taata toa, o mea e o mea, e taooto raua, ei reira te taata atoa e imi ai i te ino e ore e au ai ia taoto raua. E ia tae i te mahana e faaipoipo ai ra, e haere atoa mai te taata ei ite. Na taua Misionari ra e faaue adu i te tane ia rave adu oia i te rima atau o te vahine ra, a nao adu ai te Misionari i taua tane ra - "E rave a oe i teienei vahine el vahine mau na oe; e haapao maitai adu anei oe iana anae ra e pohe noa adu ?" Ei reira taua tane ra a parau mai ai e - "E". Mai reira hoi, ua faaue faahou adura te Misionari i taua vahine ra ia rave adu oia i te rima atau o te tane ra, a ui adu ai iana - "E rave a oe i teienei taata ei tane mau na oe; e faaroo adu anei oe iana, e, e haapao maitai adu anei oe iana anae ra ē pohe noa du?" Ei reira taua vahine ra a parau mai ai e - "E". E oti aera, ei reira taua Misionari ra e parau adu ai i te taata toa ra “Ua riro teienei bue taata ei tane e ei vahine mau i mua i te aro o te Atua e te taata toa hoi." E na te Misionari e papai to raua ioa i roto i te buka faaipoipo raa. E na reira e maitai ai; eiaha roa e taoto huna noa, e mea ino ia ; e bure maite e maitai ai ia taoto i te vahine.

XV. No te haavare noa.

la haavare haere noa ra te taata i te parau vavi haere noa, i te haavare tuhi ra, te haavare eia ra, te haavare taparahi taata ra, te haavare rave vahine ra, e te mau mea atoa e vavi haere noa aore roa e haapao ei parau mau ra; te taata ra ia na reira ra, e haavahia ia, e na te haava e faaau adu tana utua, ia hoo na maite tana parau ino, e hara rahi hoi tana.

XVI. No te Pāia.

la păia tehoe taata i tetahi taata, e ia itea maitaihia ta raua peu ino i te rave raa, e tiavaru ĕ adu Ta i tetahi fenua e, eiaha roa ia e faahoi faahouhia mai; rave hua mai tana taoa, eiaha roa tana e taoa rii, ia haere noa du oia mai te taata rii faufau ra.

XVII. No te uumi vahine, e te mafera.

la uumi tehoe tane i tehoe vahine i te vahi moemoe ra, e ia mafera tehoe taata i tehoe vahine i tona ra taoto raa, e ia itea maitaihia tana hara, e tiavaru ia, eiaha ia e utuahia i te ohipa, e hara rahi hoi tana.

XVIII. No te vahine faaturi, e te tane faaturi.

la faaturi tehoe vahine vai noa e tehoe tane vai noa, e haavahia ia, e faautuahia du ia i te ohipa ;
e tara vahine te hoe, e vai noa tehoe, e duu adu i te utua i papaihia i roto i te ture XI.

XIX. No te taero ava.

la inu te taata i te ava e taero ihora, e hauti adura, e rave te feia haava i taua taata taero ava ra, e tapea; ia pee te ava a haava ai, e faa au adu ai tana utua.

XX. No te uri aiharuma, e te uri hae.

la aiharuma te uri ta vetahi è ra maa, e ia mataro i te amu i te buaa, e i te moa, e i te mau taoa rii nei, e faahoi mai te taata nana taua uri ra tetahi taoa ei hoo; e buaa tei pau ra, e buaa ia tana e faahoi mai; e moa ra, e moa ia tana e faahoi mai, e taparahi atoa taua uri ra; i māro ra te fatu i te faa amu i taua uri aiharuma ra, ia tai maha anae tana e faahoi mai, ei hoo, no te taoa atoa i pau ra ; na te arii ra epiti, na te taata nana te taoa i pau ra epiti. E te uri i mataro i te hohoni i te tamarii ra, e taparahi ia, e ia ite te taata e uri hae tana, e aore e taparahi ra, ia hohoni taua uri ra i tehoe tamaidi, e taparahi ia; e faautua atoa te fatu i te ohipa, oia i faaamu māro i taua uri ino ra. E au atoa teienei ture i te buaa maohi, tei

mataro i te mau haere i te moa, i te buaaniho, e i te mau taoa rii atoa nei, e tei mataro i te tautu i te tamarii ra.

XXI. No te buaa taetaevao ra.

Aita e buaa fatu ore, e fatu anae to te buaa ; e ia auau haere noa te taata i te buaa i nia i te moua ra, e i te peho ra, marae raa, e, e buaa fatu ore ia, e buaa taetaevao, e au roa ia i te eia, e mai ta te eia atoa ra hoi tana utua, i papaihia i roto i te ture e piti ra. Te mau buaa i parauhia e buaa tae- taevao, o te bue arii ia te fatu.

XXII. No te faa aau.

la taparahi noa tehoe taata ianaiho, ia taauu tona ai i te taura, ia patia i te tao, ia pupuhi ianaiho, la orare ianaiho i te tibi, e pohe roa adura, e ia rave tetahi ravea i te taparahi raa ianaiho, eiaha ra e tanuhia i te tanu raa tiapapau atoa ra, eiaha ia e pihahia, eiaha atoa e burehia; e tanu noa i te pae aratia, ei hio raa na te taata atoa.

XXIII. No te taata ai hunahuna.

la ite tehoe taata i tetahi taata i te obua raa e taparahi i te bue arii, e i te obua raa e taparahiite i tetahi mau peu ino e vaiho roa dura i taua parau i obuahia ra i roto i tona ra aau, e aore e fai, bue arii, e i te obua raa e taparahi i tetahi taata eiho, e i te obua raa e eia i te taoa, e i te obua raa ia u hia adu e hunahuna ihora oia, e aore i faaite pabu mai i te mau mea tana i ite, mai te taata hara atoa oia i te huru, e ia faito atoa tana utua e ta te taata i obua i taua peu ino ra.

XXIV. No te taata e fai.

la obua tetahi mau taata, toopiti i ta raua parau raa, toopiti īa, tootoru, tootoru ia, tinoahuru, tinoahuru ia; ia obua ra ratou i tetahi peu ino e rave, ia haere ra i tehoe no ratou i te haava rahi ra, e fai hua mai ai i taua peu ino e obuahia ra, e taua fai i obua ra, eiaha taua taata i fai ra ia faauduahia; peneiae oia te taata hara ra ia ratou atoa, e nana raua parau ino ra i fatupu i te matamehai ra, eiaha tei reira e haapaohia, no te mea ra, i fai maina oia i ore i tupu ai taua parau ino i obuahia ra; no reira e au ai ia duu noahia du oia, area te mau taata aore i fai ra, e duu adu ia i te utua.

XXV. No te Haava.

la harahia tehoe taata, peneiae o te hopoi taua taata i harahia ra i te taoa taparu na te haava ia faaitihia tana utua, e ia faahereherehia mai oia e te haava ; eiaha roa du ra taua haava ra e rave; ia rave taua taata haava ra, eiaha roa oia ei haava, e faaore adu ia, eiaha atoa oia e faariro faahouhia ei haava, e, pohe noa adu.

Te mau haapao raa o te Haava.

1. Eiaha te haava e haapao i te huru o te taata, e taata mana ra, e taata mana ia, e taata tubu ra, e taata tubu ia, e taeae ra, e taeae ia, e hoa ra, e hoa ia, e vahine ra, e vahine ia, eiaha te haava e haapao adu i tei reira, te ture, te parautià e o te reira anae ra tana e haapao.
2. Eiaha e tapea haere noa i te taata ; ia tomo te buaa i roto i te aua na vetahi e ra, eiaha ia e tapeahia te taata nana te buaa ra, e tii ra te taata nana te maa e pau ra e faaite i te haava, e na te haava e tono i te vea i taua taata nana te buaa ra e aratai mai ia haavahia oia, mai tei roto te ture e toru ra, e na reira atoa te mau buaa rii atoa nei. Area te taparahi taata, te eia, te aitaūai, te pâia, te uumi vahine e te mafera, te taero ava, e te mau hara rarahi atoa ra, e au ia ia tapea; eiaha ra ia maoro i te tapea raa a

haava'i, i te ahiahi te taata hara i te noaa raa ia poipoi a haava'i, e ia hinaaro ia rui piti e ia rui toru a haava'i, e mea maitai ia, eiaha ra ia maoro adu i te vaiho raa a haava'i,
e mea au ore ia.
3. E au te haava o tonaiho mataeinaa ra haava i te hara rii. Area i te mau hara rarahi, tei au ia duu adu i te pohe, e ruru maite te mau haava atia i mua i te aro o te haava rahi e te lury, a haava maite ai i taua hara rarahi ra etia'i, ia itea pabu maitehia tana hara rahi a taparahi adu ai.
4. la haavahia tehoe taata e tehoe haava no te mataeinaa rii ra, e ia faautuahia e ana ra, ia manao ra taua taata i faautuahia ra, e riri to te haava iana i faarahi ai oia i tana utua, e ia hinaaro taua taata hara ra i te parau adu," E haere au i te haava rahi ra ia haavahia mai au e ana, e te lury, e mea tia ia. E haere ra raua atoa, te haava no te mataeinaa e te taata hara atoa ra, i mua i te aro o te haava rahi ra e te lury, ia haavahia.
5. la haavahia tehoe taata, e ia faahapahia e te haava e te lury atoa, eiaha ia e rave inohia, mai te papai i te raau ra, patia i te haari ra, e tabubu i te opahi ra e te mau rave raa taehae atoa ra, eiaha ohipa, ohipa ra, e tiavaru e tiavaru ia; e taparahi e taparahi ia, eiaha ra ia taparahi vavehìa ia piti ae hebedoma i te vaiho raa, ia tubu te manao i roto i tona aau, ia tatarahapa oia i tana hara e ia faaineine oia i tona farerei raa du i te Atua.
6. la tahapahia tehoe taata e te haava rahi e te lury atoa, e ia manao anae ratou e au roa iana të pohe, ei reira te haava rahi e papai hua'i i te huru o tana hara, e tana, e ta te lury ra parau ia pohe oia, a hopoi du ai i te arii o te fenua ra, eia tia i taua arii ra ta ratou parau, e papai oia i niaiho i taua parau ta te haava i papai maira -" Ua tia roa ia." e tonaiho ioa i raro ae, ei reira e tia'i ia taparahi adu taua taata hara ra. Area te vai ra tetahi mea e huru iti ae ai taua hara, e au ia ia faaorehia taua parau taparahi ra, tei te arii e tei ana anae te faaore e ore ai taua parau ra; tei reira ane ra ra ta te arii e faaore, eita oia e faaore i tetahi parau e a te haava e te lury.

No te lury.

1. Eiaha roa tehoe taata e haavahia i te hara rahi ra e aore e lury, ei lury ra a haava'i i te mau hara rarahi atoa e tia'i.
2. la haavahia te taata rii, ei reira te haava e maiti ai e toono bue taata rii ei lury; e taata parau tia anae tana e imi ia faaroo rii maite i te tatarahiro raa, e oti aera te tatarahiro raa ra, ei reira e paraparau ai ratou ia ratou ratou anaeiho, e tia anae aera ia ratou atoa, ei reira tehoe o ratou e faai- te mai ai te haava to ratou manao. E taata raatira te haavahia ra, e hui raatira anae te lury; e taata arii te haavahia, e bue arii anae te lury.
3. la hinaaro te lury i te ui adu i tera maa parau, e i tera maa parau i te taata i haavahia ra, ei te ui atoa du i te feia i ite, e mea tia ia.
4. la hio te taata e haavahia tehoe taata no te lury, e ua ite oia e, e taata iria oia, e aore ra, e taata au ore na tona e tia ia ia parau adu taua taata hara ra i te haava, " E faaore oe i tei reira taata, eiaha oìa no te lury. " Ei reira te haava e imi ai i tehoe taata ei mono mai i taua taata i faaorehia ra, a haava'i taua taata hara ra. la toopiti, e ia tootoru tau taata no te lury aore i au i tona aau, e tia ia ia faaore; area te toomaha e te lury atoa e tia ia faaore: ia toopiti tei faaorehia e taua taata hara ra, toopiti ta te haava e imi, ia tootoru e faaorehia tootoru ta te haava e imi ei mono mai i taua na taata i faaorehia ra, a haava'i taua taata hara ra.

Te ioa o te mau haava no Raiatea, e no Tahaa, e no Porapora, e no Maupiti:
taitoopiti i te mataeinaa hoe ra.

To Raiatea, te haava rahi ra, O PAHI ia.

To Opoa ra O Pahuiiri ia e o Tia.
To Avera ra O Maia ia e o Umu.
To Tiafenua ra O Torii ia e Tirauē e Hutia.
To Tiipoto ra O Maitihe ia e o Tifa.
To Tevaitoa ra O Vaaore ia e o Tiapiti.

To Tiamaraa ra O Hapaipapa ia e o Mataute.
To Vaia e Tefareatai O farebuta ia e o Tia.
To Hotubuu e Tahaoi O Teahu ia e o Noi.

To *Tahaa ra*, te haava rahi ra. O FAARIRI ia

To Temarea ra O Tehei ia e o Tipape.
To Iripau ra O Avaeino ia e o Tanetua.
To Ruutia ra O Utohoū ia e o Ao
To Hauino ra O Tianoa ia e o Mauiui.
To Niua ra O Faaihua ia e o Teinapohe.

To *Porapora ra*, te haava rahi, O HAABUAIAI ia.

To Nunue ra O Iteore ia e o Pehau.
To Amanahune ra ra O Teroto ia e o Fanao.
To Amanahune ra O Avaeoru ia e o lemoi
To Anau ra O Tepaura ia e o Pero.
To Tevaitapu ra O Bua ía e o Arairo.
To Ativahía ra O Hite ía e o Tuiaeho.
To Tiipoto ra O Aitu ia e o Paorai.
To Atítia ra O Haari ía e o Moe.
To Vaítape ra O Paerai ia e o Avaehape.

To *Maupiti ra*, te haava rahi ra, O MAIOA ia.

To Tefarerii ra, O Tape ia e o Faapuroo.
To Tematainaa ra O Uma ia e o Buahiti.
To Hurumanu ra O Ata ia e o Meduauri.
To Atírua ra O Mau ia e o Marutahi
To Taatoi ra O Ahamanu ia e o Tuarae.
To Faanoa ra O Taata e ia e o Parahi.
To Vaítía ra O Vaaraea ia e o Pehau.
To Petei ra O Mahu ia e e o Feā.
To Vaiea ra O Hoipu ia e o Ania.

PRINTED AT THE MISSION PRESS: HUAHINE. (1820)

Tuheiava-Richaud, 2001**: 22-28.**

Traduzione in lingua francese come riportata da René Lesson (1839: 437-442), inserita per completezza:

1 En voici la traduction, faite par M. de Blosseville, sur une version anglaise écrite par le sieur Williams, qui parlait parfaitement la langue o-taïtienne. Je possède l'original de ce document devenu très-rare.
Tamatoa, roi, les principaux chefs de Raïatéa, de Thaa, de Borabora et de Maupiti, ayant, par la grâce de Dieu, trouvé convenable de publier les lois suivantes pour être observées dans ces îles, nous souhaitons à vous tous, grâce, merci et prospérité au nom de Dieu.
Les lois qui suivent ont été écrites, pour le public, par David Oire, à la requête du roi et des chefs des îles de Raïatéa, Tahaa, Borabora et Maupiti, le 11 mai 1830.

1° Vous ne tuerez personne.
Il n'y a personne qui puisse tuer aucun de ses enfants mâles ou femelles, sous le prétexte des sacrifices; finalement vous ne commettrez point de meurtres. Tous ceux qui se rendront coupables de ce crime souffriront la mort.
2° Vous ne, etc.
Toute personne coupable de blasphème ou d'idolâtrie, de quelque genre que ce soit, dans ses adorations, en retournant en quelques manières à ses coutumes idolâtres et méchantes, en vertu de la loi, souffrira la mort,
3° Vous ne déroberez point.
Toutes les personnes coupables de vol, on convaincues d'avoir caché des objets volés, d'aider ou d'assister le voleur, souffriront la peine de la loi, qui consiste dans une restitution quadruple, et un travail pénible, selon que les juges et le jury le jugeront convenable.
4° Vous ne, etc.
Toute propriété particulière sera regardée comme sacrée. Personne ne fera tort à la propriété de son voisin sans encourir la punition de la loi. Tous les cochons égarés, qui porteront une marque, appartiendront à leurs propriétaires respectifs : ceux qui seront sans marque deviendront la propriété des chefs principaux ou de la caisse des missionnaires. Toute personne qui refusera d'obéir ou de consentir sera condamnée à l'amende ou à un travail pénible, selon que les juges et le jury le croiront convenable.
5° Vous ne, etc.
Toute personne qui sera coupable de sédition, ou de tentative pour troubler la paix des îles, ou de trahison contre le gouvernement, sera punie suivant les lois anglaises, les missionnaires étant consultés, puis- qu'eux seuls peuvent juger convenablement.
6° Toute personne mariée n'aura qu'une seule femme mariée, suivant la loi, par les missionnaires principaux ou leurs assistants. Toutes personnes ayant autrefois plus d'une épouse, renverront toute leurs femmes, excepté une. Tous les anciens contrats sont annulés.
7° Si un homme cherche à forcer, ou consent que sa femme se prostitue, ou le lui conseille par l'appât du gain, par des preuves reconnues à la conférence publique, et par le consentement des missionnaires, le contrat du mariage sera annulé, le transgresseur sera puni par un travail pénible, et s'il appartient à l'église il sera exclus et regardé comme infâme.
8° Vous garderez le sabbat : le sabbat sera conservé sain au Seigneur : on ne se livrera à aucune espèce de travail. On enjoint à tout le monde d'assister à l'adoration publique. Tous les parents qui permettront à leurs enfants de se promener en liberté seront coupables d'infraction à la loi. Quiconque fera faire quelque ouvrage à ses domestiques le jour du sabbat sera coupable de désobéissance aux lois de Dieu et du roi, et puni en conséquence.
9° Si quelqu'un est trouvé coupable de s'être querellé ou battu, ou d'avoir injurie ses compagnons, vieux ou jeunes, mâles ou femelles, l'agresseur sera puni par le travail pénible, suivant que les juges le trouveront convenable.

10° Vous ne commettrez point d'adultère. Si ayant commis un adultère, mâle ou femelle, des preuves de ce crime sont représentées à la conférence publique: les missionnaires déclarent le contrat de mariage rompu. Le mari ou la femme du transgresseur sera libre de se remarier, et le transgresseur sera exclus de l'église et puni par la loi civile. Si l'homme a péché avec la femme d'un autre homme, il payera au mari quatre grands cochons, ou d'autres objets, pour le montant desquels les missionnaires devront être consultés.
11° Toute personne mâle ou femelle, coupable de fornication, d'avoir donné des conseils à d'autres, d'avoir caché ou de n'avoir point informé sur-le-champ les missionnaires ou les juges à la conférence publique ; toute personne trouvée con able sera jugée par les lois civiles et punie par une amende ou par un travail pénible, suivant les circonstances. Si une personne non mariée a des liaisons avec la femme d'un autre homme, le délinquant payera l'amende de quatre cochons, outre les autres peines qu'il encourra. Cette amende appartiendra au mari de la femme adultère.
12° Tout homme qui conseillera on qui consentira que sa femme se rende à bord d'un navire sans un motif légal, et sans le consentement des missionnaires et des juges, sera puni suivant la loi.
Toute femme, mariée ou file, qui se rendra secrètement à bord d'un navire, ou qui sera connue pour avoir une correspondance particulière avec quelque Européen, sera punie par la peine des ceps, ou par un travail pénible, suivant que les juges et le jury le trouveront convenable. Toute personne recélant de tels coupables souffrira la même punition.
13° Toute personne coupable de diffamer le caractère des missionnaires, sans une cause spéciale, ou d'essayer de prouver qu'il est contre rapports ils se plaignent des efforts que leur coûtent leurs travaux apostoliques, ct des fàcheux résultats produits par la loi d'aider les missionnaires, ou de sa personne, ou avec une partie des objets dont on peut être en possession, sera coupable d'infraction à la loi, et punie comme les juges et le jury le trouveront convenable. Nota bene la moitié des confiscations et des amendes appartient à la caisse des missionnaires.
14° Toute personne trouvée coupable de soutenir un mensonge sera punie par un travail pénible. Toutes pratiques frauduleuses et tromperies subiront la peine de l'amende et un travail pénible.
15° Toute personne qui entendra injurier le nom ou le caractère des missionnaires, par un naturel ou par un étranger, et qui n'en donnera pas avis à l'assemblée publique, sera punie par un travail pénible. S'il appartient à l'église il en sera exclus, et enfin déclaré une personne indigne. 16° Si quelqu'un adoptait quelque nouvelle doctrine on forme de doctrine autre que la vraie religion apostolique enseignée par les missionnaires, il serait déclaré coupable d'hérésie, et puni d'après la décision des missionnaires, personne autre n'étant juge compétent, et ce cas étant hors des limites des lois civiles.
17° Si quelqu'un prête attention à quelques écritures ou traductions d'un étranger résident, qui n'appartient point à la société des mission- naires; qui recélera on fera recéler de pareilles écritures sans les porter aux missionnaires dès la première connaissance qu'il en aura; et si ces écritures ne sont pas la parole sacrée de Dieu, elles seront brûlées publiquement, et les coupables punis selon la loi et les décisions des missionnaires.
18° Toute personne allant à bord d'un navire et y recevant quelque présent, doit faire connaître à la conférence publique la quantité et la qualité des présents, la personne de qui elle les a reçus, et ce qu'elle a l'intention de donner en retour. Celles qui agiront autrement seront punies par une amende et par la confiscation desdits présents. Tous ces présents doivent être considérés comme des instruments de corruption, à moins qu'ils ne soient faits aux rois et aux princes.
19° Toute personne qui portera à bord d'un navire quelque marchandise sans en avoir reçu la permission des principaux chefs et des jugcs, les missionnaires étant aussi consultés, perdra par confiscation les marchandises ou leur valeur, et payera une amende déterminée par la loi civile.
20° Tout homme qui forcera ou essaiera de forcer une femme, contre son inclination, à avoir avec lui des liaisons charnelles, souffrira la mort pour ce crime. Mais dans ce cas particulier, comme dans tous les oas sérieux, les missionnaires seront consultés.
21° Le principal chef, et les juges avocats, doivent être les principaux chefs; les juges inférieurs et le jury doivent être hommes de bon caractère, et il faut que tous soient baptisés et appartiennent à

l'église. Lorsqu'une cause est jugée par les juges inférieurs, la personne accusée peut en appeler au juge en chef et aux missionnaires. Mais de leur dé- cision il n'y a point d'appel.
22° On fait aussi connaître qu'aucune personne ne sera jugée digne d'une place de confiance, ou d'occuper un emploi du gouvernement, on d'avoir un vote, si elle n'est souscripteur d'une contribution pour la société des missionnaires. Mais en cela il n'y a pas de contrainte, chacun agira suivant les conseils de sa conscience. Tout présent, de quelque dénomination qu'il soit, sera accepté avec reconnaissance, et on en disposera honnêtement à la discrétion des directeurs des missionnaires. Les antiquités sont aussi reçues avec plaisir. Le profit de tous ces objets servira à aider les fidèles missionnaires à répandre les vérités évangéliques chez les nations païennes.
Toute personne refusant une demande légale de son roi, soit en fait de travail, soit en fait de nourriture, et ne voulant pas y consentir autant que ses moyens le lui permettront, sera regardée comme infâme, et pri- vée de la protection des lois.
23° Toute personne qui marquera ou fera marquer quelque partie de son corps sera forcée de faire une étendue de chemin qui n'excédera pas cinquante brasses, ou tout autre ouvrage pour la première offense; pour la seconde, elle fera le double, et ainsi en proportion. Toutes chansons, jeux on divertissements lascifs sont strictement défendus. Aucune femme ne paraîtra dans la maison de Dien ayant la tête ornée de fleurs, les coupables seront punies par un travail pénible; tous les parents ou chefs de famille qui négligeront l'adoration particulière le soir et le matin, seront punis par la loi. Toutes les personnes qui cacheraient de semblables coupables seront soumises à la même punition.
24° Toutes personnes qui mettront au jour et feront connaître les pratiques illégales des pêcheurs aux chefs, aux missionnaires, ou à la conférence publique, avec des preuves en règle, seront regardées comme éligibles pour obtenir un rang plus élevé, soit dans l'église, soit dans l'état.
25° Tous les vagabonds incorrigibles, que ni les travaux ni la peine des ceps ne pourront réduire, seront publiquement fouettés, à la discrétion du roi, des juges et des principaux hommes de l'île.

1 Ecco la traduzione, fatta da M. de Blosseville, su una versione inglese scritta dal signor Williams, che parlava perfettamente la lingua tahitiana. Possiedo l'originale di questo documento diventato molto raro.
Tamatoa, re, i principali capi di Raïatéa, di Thaa, di Borabora e di Maupiti, avendo, per grazia di Dio, trovato opportuno pubblicare le seguenti leggi da essere osservate in queste isole, desideriamo a tutti voi grazia, grazie e prosperità nel nome di Dio.
Le leggi che seguono sono state scritte, per il pubblico, da David Oire, su richiesta del re e dei capi delle isole di Raïatéa, Tahaa, Borabora e Maupiti, l'11 maggio 1830.

1° Voi non ucciderete nessuno.
Non c'è nessuno che possa uccidere uno dei suoi figli maschi o femmine, sotto il pretesto dei sacrifici; in definitiva non commetterete omicidi. Tutti coloro che si renderanno colpevoli di questo crimine subiranno la morte.
2° Voi non, ecc.
Ogni persona colpevole di bestemmia o idolatria, di qualsiasi genere essa sia, nelle sue adorazioni, tornando in qualche modo alle sue cattive e idolatre usanze, in virtù della legge, subirà la morte.
3° Voi non deruberete.
Tutte le persone colpevoli di furto, o convinte di aver nascosto oggetti rubati, di aiutare o assistere il ladro, subiranno la pena della legge, che consiste in una restituzione quadrupla e in un lavoro penoso, secondo quanto i giudici e la giuria riterranno opportuno.
4° Voi non, ecc.
Ogni proprietà privata sarà considerata sacra. Nessuno farà torto alla proprietà del vicino senza incorrere nella punizione della legge. Tutti i maiali smarriti, che porteranno un marchio, apparterranno ai loro rispettivi proprietari: quelli senza marchio diventeranno proprietà dei capi principali o della cassa dei missionari. Chiunque rifiuterà di obbedire o acconsentire sarà condannato a una multa o a un lavoro penoso, secondo quanto giudici e giuria riterranno opportuno.
5° Voi non, ecc.
Chiunque sarà colpevole di sedizione, o di tentativo di turbare la pace delle isole, o di tradimento contro il governo, sarà punito secondo le leggi inglesi, consultando i missionari, poiché solo loro possono giudicare correttamente.
6° Ogni persona sposata non avrà che una sola moglie, secondo la legge, dai principali missionari o dai loro assistenti. Tutte le persone che avevano più di una moglie, rimanderanno tutte le loro mogli, eccetto una. Tutti i contratti precedenti sono annullati.
7° Se un uomo cerca di costringere, o acconsente che sua moglie si prostituisca, o glielo consiglia per guadagno, con prove riconosciute alla conferenza pubblica e col consenso dei missionari, il contratto matrimoniale sarà annullato, il trasgressore sarà punito con lavoro penoso e, se appartiene alla chiesa, sarà escluso e considerato infame.
8° Voi osserverete il sabato: il sabato sarà conservato santo al Signore: non ci si dedicherà a nessun tipo di lavoro. Si ordina a tutti di assistere all'adorazione pubblica. Tutti i parenti che permetteranno ai loro figli di girare liberamente saranno colpevoli di infrazione alla legge. Chiunque farà fare qualche lavoro ai suoi domestici nel giorno di sabato sarà colpevole di disobbedienza alle leggi di Dio e del re, e punito di conseguenza.
9° Se qualcuno è trovato colpevole di aver litigato, di essersi battuto, o di aver ferito i suoi compagni, vecchi o giovani, maschi o femmine, l'aggressore sarà punito con lavoro penoso, secondo quanto i giudici riterranno opportuno.
10° Voi non commetterete adulterio. Se, avendo commesso adulterio, maschio o femmina, prove di questo crimine sono presentate alla conferenza pubblica: i missionari dichiarano il contratto matrimoniale annullato. Il marito o la moglie del trasgressore sarà libero di risposarsi, e il trasgressore sarà escluso dalla chiesa e punito dalla legge civile. Se l'uomo ha peccato con la moglie di un altro

uomo, pagherà al marito quattro grandi maiali, o altri oggetti, per l'ammontare dei quali si consulteranno i missionari.
11° Ogni persona maschio o femmina, colpevole di fornicazione, di aver consigliato altri, di aver nascosto o di non aver immediatamente informato i missionari o i giudici alla conferenza pubblica; chiunque sarà trovato colpevole sarà giudicato secondo le leggi civili e punito con una multa o con lavoro penoso, secondo le circostanze. Se una persona non sposata ha rapporti con la moglie di un altro uomo, il colpevole pagherà la multa di quattro maiali, oltre alle altre pene. Questa multa appartiene al marito della donna adultera.
12° Ogni uomo che consiglierà o acconsentirà che sua moglie salga a bordo di una nave senza motivo legale e senza il consenso dei missionari e dei giudici, sarà punito secondo la legge. Ogni donna, sposata o nubile, che si recherà segretamente a bordo di una nave, o che sarà nota per avere una corrispondenza particolare con qualche europeo, sarà punita con i ceppi o con lavoro penoso, secondo quanto giudici e giuria riterranno opportuno. Chiunque nasconderà tali colpevoli subirà la stessa punizione.
13° Chiunque diffamerà il carattere dei missionari senza causa speciale, o tenterà di dimostrare che essi si lamentano degli sforzi e dei cattivi risultati prodotti dalla loro opera apostolica, o dei beni di cui possono disporre, sarà colpevole di infrazione alla legge e punito secondo quanto giudici e giuria riterranno opportuno. Nota bene: metà delle confische e delle multe appartiene alla cassa dei missionari.
14° Chiunque sarà trovato colpevole di sostenere una menzogna sarà punito con lavoro penoso. Tutte le pratiche fraudolente e gli inganni subiranno multa e lavoro penoso.
15° Chiunque sentirà insultare il nome o il carattere dei missionari, da un nativo o da uno straniero, e non ne darà avviso all'assemblea pubblica, sarà punito con lavoro penoso. Se appartiene alla chiesa sarà escluso e dichiarato indegno.
16° Se qualcuno adotterà una nuova dottrina o forma di religione diversa dalla vera religione apostolica insegnata dai missionari, sarà dichiarato colpevole di eresia e punito secondo la decisione dei missionari, nessun altro essendo giudice competente; questo caso è fuori dai limiti delle leggi civili.
17° Chiunque presterà attenzione a scritti o traduzioni di uno straniero residente, che non appartenga alla società dei missionari; chi nasconderà o farà nascondere tali scritti senza portarli ai missionari alla prima conoscenza, e se tali scritti non sono la parola sacra di Dio, saranno bruciati pubblicamente e i colpevoli puniti secondo legge e decisione dei missionari.
18° Chiunque salga a bordo di una nave e riceva qualche dono, deve far conoscere alla conferenza pubblica la quantità e la qualità dei doni, la persona da cui li ha ricevuti, e cosa intende dare in cambio. Chi agirà diversamente sarà punito con multa e confisca dei doni. Tutti i doni devono essere considerati strumenti di corruzione, salvo quelli fatti a re e principi.
19° Chiunque porterà a bordo di una nave merci senza permesso dei principali capi e giudici, consultando anche i missionari, perderà le merci o il loro valore per confisca e pagherà una multa determinata dalla legge civile.
20° Chiunque costringerà o tenterà di costringere una donna, contro la sua volontà, ad avere rapporti carnali con lui, subirà la morte per questo crimine. In questo e in tutti i casi seri, saranno consultati i missionari.
21° Il capo principale e i giudici avvocati devono essere i principali capi; i giudici inferiori e la giuria devono essere uomini di buon carattere, tutti battezzati e appartenenti alla chiesa. Quando un caso è giudicato dai giudici inferiori, l'accusato può appellarsi al giudice in capo e ai missionari. Ma dalla loro decisione non c'è appello.
22° Si fa anche conoscere che nessuno sarà ritenuto degno di un posto di fiducia, di occupare un impiego nel governo, o di avere diritto di voto, se non è sottoscrittore di una contribuzione per la società dei missionari. Ma non c'è costrizione; ciascuno agirà secondo la propria coscienza. Ogni dono, di qualsiasi tipo, sarà accettato con riconoscenza e gestito onestamente a discrezione dei

direttori dei missionari. Le antichità sono anche gradite. Il profitto di questi oggetti servirà ad aiutare i missionari fedeli a diffondere le verità evangeliche tra le nazioni pagane.
Chiunque rifiuterà una richiesta legale del re, sia per lavoro sia per cibo, e non vorrà acconsentire secondo le proprie possibilità, sarà considerato infame e privato della protezione delle leggi.
23° Chiunque marchierà o farà marchiare una parte del corpo sarà costretto a percorrere un tratto di strada non superiore a cinquanta braccia, o altro lavoro per la prima offesa; per la seconda farà il doppio, e così proporzionalmente. Tutte le canzoni, giochi o divertimenti lascivi sono severamente vietati. Nessuna donna apparirà nella casa di Dio con la testa ornata di fiori; i colpevoli saranno puniti con lavoro penoso; tutti i parenti o capi famiglia che trascureranno l'adorazione particolare mattina e sera saranno puniti dalla legge. Chiunque nasconda tali colpevoli subirà la stessa punizione.
24° Tutte le persone che renderanno note le pratiche illegali dei pescatori ai capi, ai missionari o alla conferenza pubblica, con prove valide, saranno considerate idonee a ottenere un rango più elevato, nella chiesa o nello stato.
25° Tutti i vagabondi incorreggibili, che né il lavoro né la pena dei ceppi potranno correggere, saranno pubblicamente frustati, a discrezione del re, dei giudici e dei principali uomini dell'isola.

Lesson, 1839: 437-442, traduzione a cura dell'autore.

Appendice 6. Miti e leggende

The trance of Arii-paea-vahine

Early in the beginning of the nineteenth century, before Christianity was embraced in Huahine, the young queen of that island, named Teri'itaria (Queen-carried) or Ari'e-paea-vahine (Wife-of-sovereign-elect) had a strange experience. One afternoon while enjoying the breezes with her maids in waiting, as they sat upon a mat spread out beneath the shade of a breadfruit tree upon the lawn of her beautiful dwelling place in the village of Fare in Huahine, the queen sank back in a stupor, lay prostrate as though asleep for a few moments, and then stopped breathing, to the great consternation of her maids and finally of all her subjects, who sup- posed her to be dead. In a trance she lay wrapped in scented tapa during four weeks without showing the least sign of life. Meanwhile the ceremonies for the royal dead were performed over her, which ended by bearing her in state to the great marae of Point Manunu at Maeva, and placing her upon an altar on the marae grounds, under a roof and covered over with a net. Here she was left, in charge of the clergy, to await her final burial, which, from affection for her, was indefinitely postponed.

While thus entranced Ari'i-paea-vahine was conscious of nothing around her, but her spirit roamed. She thought she was travelling over the islands in company with other spirits, visiting places familiar and unfamiliar to her, till she met a spirit lover who carried her in his bosom to his home- a beautiful place with a large house, where two sisters also dwelt with him.

The sisters disapproved of their brother's attachment and wished to exterminate the newly arrived spirit, but they dared not lay hands upon her, as she had become sacred to the household by the treatment of her by their brother. He took precautions always to carry her with him in his bosom at home and to conceal her from his sisters in some safe place when he went away; a favorite place of concealment was in the crevice of a rock called "Hiro's paddle," bordering on the strait of Huahine. Other spirits were friendily disposed to Ari'i-paea-vahine, and would approach her lover to reveal her to them, which he did by opening the clothing that covered her in his bosom, for all the spirits she met wore tapa like the mortal beings of her race.

The two congenial spirits travelled over all the islands of the group, and on one occasion, at Ra'iatea, they went to a beautiful clear spring in a ravine, which the queen had never seen before, and there she enjoyed a bath, as in life. After they returned home, the two sisters of the lover, feigning friendship for Ari'i-paea-vahine, invited her to go with them into a coconut grove. When they arrived there away from her lover, the sisters ordered her to climb for some coconuts on a high tree, with the hopes of her falling off and hurting herself. She made an attempt to obey them and failed and then quickly returned to her lover for protection.

Soon afterwards, the queen found herself surrounded by a higher class of spirits; they were the goddess To'imata (Axe-with-eyes), daughter of the god 'Oro, and her train, who told her she must return to her body and remain yet awhile in the flesh among her people. Upon knowing this, her lover told her that he would continue to visit her in her earthly body, provided she did not embrace the Christian religion as the people of Tahiti were doing, in which case he would not be permitted to visit her.

Finally, at a great *pa'i atua* (assembling of the gods) ceremony at the national marae of Mata'i-re'a the following event is said to have occurred:

The priests were told by the gods that the queen's body would not be allowed to remain in their midst during the festival. So an underground vault was prepared, where it should remain before removal to some unknown cave. But the high priest was instructed by the god Tane to take the body in a canoe back to her home at Fare, through the strait, as it was to be restored to life. So early one morning the priest prepared his own canoe of the marae, and when he and his assistants went for the royal body,

they found that the net had been torn off by the gods, in readiness for it to be taken away. It was carried upon a litter and placed beneath a canopy upon the canoe, which was launched into the smooth waters of the lagoon, the high priest proceeding alone with his great charge, the face and feet of which he had uncovered to watch carefully.

Soon a white *otuu* (stork) from the marae came flying over the rocks, alighted on the bows of the canoe, and stood like a sentinel keeping guard over the queen; and the god told the priest not to disturb it. Ari'i-paea-vahine stated that her spirit had entered this bird and had come in that way, escorted by the goddesses, to return to her body. Seated astern in the canoe with the body fully in view, and with the bird stationed ahead, the priest paddled steadily along the lagoon until he approached the first of the two openings in the outer strip of land forming the islet named Motu-pahare or Motu-pahara (Islet-of-atonement), when the goddess To'i-mata said to the spirit, "*A nana i to tino*" (Look at thy body); and as Ari'i-paea-vahine looked at it she shud- dered at the ghastly appearance of the face disfigured with gangrene spots and turned her head away.

But the goddess told her again to look, and as she fixed her eyes upon the face she suddenly found that her spirit had slipped into the body, leaving the bird, which quietly flew back to its home in the marae.

Then the priest saw life returning to the body, first by twitching of the toes and finally by the opening of the eyes; but the body still lay straight and stiff. He was directed to land upon the islet and feed the patient with sea egg, called *vana*, and so he was to continue to do in small quantities at intervals between sleeping and awakening, for two or three days, when she would be able to eat light food suitable for babes for a few days longer. So they landed on the islet, and the queen's body became supple. The priest soon procured good full sea eggs and carefully fed her with them, which she greatly enjoyed. Soon she fell into a calm sleep, which lasted until they passed through the strait to her home at Fare, from whence she had been taken to Maeva. Here the wonderful story of the queen's return from the dead was soon joyfully known, and in a remarkably short time it was published all over Huahine, and then recorded throughout the group.

In the manner described, the queen continued to be carefully nursed back to her former self, and she lived among her people in Huahine until late in the fifties. She never lost the gangrene spots, which were like large black freckles upon her face and hands.

For a year or two after Ari'i-paea-vahine's recovery, she stated that she had frequent communion with her spirit lover, until she finally went to Mo'orea, where Christian Tahitians were learning to read and study the Scriptures, when she also became interested and joined the class of students. Then one day when she was alone he came to her, and looking very sad he said: "*Ei onei ra 'oe, e ta'u hoa vahine e, e 'ore taua e farerei fa'ahou*!" (Now farewell, my woman friend, we shall never meet again!) And she, spellbound, watched him go away, until he disappeared in the distance never to return.

Being curious to see whether she could find the noted places that she had seen in her trance, after a few years the queen travelled over the group and verified many spots, notably the spring in which in spirit she had bathed. It was then filled with rubbish from the surrounding trees, and while her attendants were wondering where to look for it she guided them to the spot. As soon as the rubbish was cleared away, the water was just as she had seen it in her trance.

Henry, T. (1928: 234-237).

All’inizio del XIX secolo, prima che il Cristianesimo fosse accolto a Huahine, la giovane regina dell’isola, Teri‘itaria, detta anche Ari‘i-paea-vahine, visse un’esperienza straordinaria.

Un pomeriggio, mentre si trovava con le sue damigelle all’ombra di un albero del pane, cadde improvvisamente in uno stato di torpore: giacque come addormentata, smise di respirare e tutti credettero fosse morta. Rimase così, in *trance*, per quattro settimane, avvolta in stoffe di *tapa* profumata, senza dare alcun segno di vita. Vennero perfino celebrate le cerimonie funebri reali, e il suo corpo fu portato solennemente al grande *marae* di Manunu a Maeva, dove fu deposto su un altare sotto un tetto, coperto da una rete, in attesa della sepoltura.

Durante questo tempo il corpo restava immobile, ma lo spirito della regina viaggiava. Si muoveva tra le isole insieme ad altri spiriti, visitando luoghi noti e sconosciuti, finché incontrò un amante spirituale che la condusse nella sua dimora, una splendida casa dove viveva insieme alle sue due sorelle. Queste non approvavano la sua presenza e tentarono di eliminarla, ma non osarono toccarla perché il fratello la proteggeva e la custodiva con cura, nascondendola perfino in una spaccatura di roccia chiamata *Hiro’s paddle*.

In seguito, Ari‘i-paea-vahine fu condotta al cospetto della dea To‘i-mata, figlia del dio ‘Oro, che le ordinò di tornare nel proprio corpo: non era ancora giunto il momento di abbandonare il mondo terreno. Il suo amante le promise che avrebbe continuato a visitarla nel corpo mortale, ma solo a patto che non abbracciasse la nuova fede cristiana che ormai si diffondeva a Tahiti.

Durante una grande cerimonia religiosa, gli dèi annunciarono che il corpo della regina non poteva restare tra loro. Per ordine del dio Tane, il sommo sacerdote la caricò su una canoa per riportarla a Fare, la sua casa, affinché tornasse in vita. Durante il viaggio, una cicogna bianca, *otuu*, si posò a prua: lo spirito della regina era entrato nell’uccello per accompagnare il suo corpo. Quando la canoa raggiunse l’isolotto di Motu-pahara, la dea ordinò allo spirito di guardare il proprio corpo. Alla vista del volto sfigurato dalla cancrena, la regina rabbrividì; ma al secondo comando fissò il corpo, e in quell’istante il suo spirito vi rientrò. L’uccello spiccò il volo, mentre il corpo cominciava a mostrare segni di vita: dapprima un lieve tremito alle dita dei piedi, poi l’apertura degli occhi.

Il sacerdote la nutrì con piccoli pezzi di *vana* (riccio di mare), unico cibo che poteva ingerire, finché lentamente recuperò forza. Quando la canoa raggiunse Fare, la notizia della sua resurrezione si diffuse in tutta l’isola e poi nel resto delle isole vicine. La regina visse a lungo tra la sua gente, fino alla fine degli anni Cinquanta dell’Ottocento, ma portò per sempre sul volto e sulle mani le macchie nere lasciate dalla cancrena.

Per alcuni anni, dopo il suo ritorno, continuò a incontrare lo spirito del suo amante. Ma quando si recò a Mo‘orea, dove i tahitiani cristiani studiavano le Scritture, e decise di unirsi a loro, lo spirito venne a salutarla per l’ultima volta, dicendole tristemente:

"Ei onei ra ‘oe, e ta‘u hoa vahine e, e ‘ore taua e farerei fa‘ahou!"

("Addio, mia amata, non ci incontreremo mai più!").

La regina, incantata, lo vide allontanarsi finché scomparve per sempre. Anni dopo, viaggiò per le isole per verificare i luoghi che aveva visto durante la *trance*: tra essi, la sorgente cristallina di Ra‘iatea dove aveva fatto il bagno in spirito. I suoi accompagnatori faticavano a trovarla, ma lei riconobbe il punto esatto e, una volta liberata dai detriti, la sorgente apparve proprio come nei suoi ricordi. Henry, T. (1928: 234-237, trad. a cura dell’autore).

Versione alternativa della creazione del mondo

Per completezza, si allega la versione alternativa della creazione del mondo secondo la tradizione mitologica tahitiana, come riportata da Teuira Henry (1928).

O Ta'aroa te tupuna o te man atua ato'a ; na'na te man mea ato'a i ha-mani. Mai tahito a loin mai o Ta' aroa nui, Tahi-tumu.

Na Ta'aroa iho Ta'aroa i tupua toivi noa ; oia iho to'na metua, aore to'na metua tane, aore metua vahine.
Ua manu te huru o Ta'aroa; o Ta' aroa i ni'a, Ta'aroa i raro, Ta' aroa ofa'i. E fare atua Ta'aroa, to'na tua-mo'o, o te tahuhu ia, na ivi 'ao'ao o te ta'ota'o ia. Teie ta Ta'aroa:

Ta'aroa-nui, Parau-mau, Hurifenua, Ta' aroa-nui fa'aoti hara e te ino, Ta'aroa-nui Tumu-tahi, Ta'aroa-nui hiuhiu 'ai'ai, Ta'aroa upu tû Ta'aroa ma tû ra'i, Ta'aroa ha'apu-rara, Ta'aroa tû avaro, Ta'aroa ta'ahi tumu, Ta'aroa nui tuhi mate.
E tuhi te fenua e mate, e huri i te fenua e pohe i te ma'i, e tuhi e te moana e rio rio e tuhi i te ra'au e oha haere. E mano te huru o Ta'aroa, ho'e roa ra Ta'aroa, i ni'a i raro, e i te Pô.
I parahi Ta'aroa i roto i to'na pa'a mai te pô a 'iu'iu mai.
Mai te huoro ra te pa'a i roto i te aere a 'ohu noa ai, 'aore ra'i, 'aore fenua, 'aore tai, aore marama, aore râ, aore fetu.
E pô ana'e ia, e po tinitini la e te ta'ota'o. O Rumia te io'a o taua pa'a o Ta'aroa ra.
O Ta'aroa ana'e iho i to'na pa'a. Aore metua tane, aore metua vahine, aore tua'ana, aore tuahine. Aore ta' ata aore pua'a, aore 'uri. O Ta'aroa ra, oia ana'e iho.

Ta'aroa (The-unique-one) was the ancestor of all the gods; he made everything. From time immemorial was the great Ta'aroa, Tahi-tumu (The- origin).
Ta'aroa developed himself in solitude; he was his own parent, having no father or mother.
Ta'aroa's natures were myriads; he was Ta'aroa above, Ta'aroa below, Ta'aroa in stone.
Ta'aroa was a god's house; his backbone was the ridgepole, his ribs were the supporters.
These were Ta'aroa's [attributes]:
Great-Ta'aroa, the Truth, Turner-of- the earth, the Great-Ta'aroa who ended sins and evil, the Great-Ta'aroa Foundation, the Great-Ta'aroa of boundless glory, Ta'aroa of sure bidding, Ta'aroa of the clear sky, Ta'aroa who propa-gated, Ta'aroa who stood over the passage of the reef," Ta'aroa the extirpator, the great Ta'aroa whose curse was death.
When he cursed the earth there was death, when he turned the earth there was sickness, when he cursed the sea it became dry, when he cursed the trees they drooped. Myriads were the na- tures of Ta'aroa, but there was only one Ta'aroa, above, below, and in Hades.
Ta'aroa sat in his shell in darkness for millions of ages.
The shell was like an egg revolving in endless space, with no sky, no land, no sea, no moon, no sun, no stars.
He had no father, no mother, no elder brother, no sister. There were no people, no beasts, no birds, no dogs. But there was Ta'aroa, and he alone.
There was skŷ space, there was land. space, there was ocean space, there was fresh-water space.

E aere rai te aere, e aere fenua te aere, e aere tai te aere, e aere vai te aere.
A tae râ i te ho'e tau, ua pate ihora Ta'aroa i to'na pa'a, e amaha huru uputa rô a'era. Ua unihi maira Ta'aroa i vaho, ti'a 'tura i ni'a iho i to'na ra pa'a, hi'o ihora e o 'oia ana'e ra.
'Aore e muhumuhura'a e po ana'e ra to vaho. Ua pi'i ihora « Ovai tei ni'a na e ? » 'Aore reo ! « Ovai tei raro na e ? » 'Aore reo ! « O vai tei tai na e ? » 'Aore reo ! Te pinainai noa mai ra to'na iho reo, tira 'tu ai.
Naô atura Ta'aroa, « Aera ra'i e, aere nu'u e, aere fenua, e toro atu i nia roa e i raro roa na e ! » A au noa Ta'aroa e i roto i te aere fenua ore. Au atura e ni'a e ni'a roa, e i raro i raro roa ; hoi atura ia Tumuiti i roto ia Fa'a-iti i ton'a ra pa'a, fa'aea 'tura na i roto ia Fa'a-iti ma te apiapi e te poiri ta'ota'o.
Rohirohi atura Ta'aroa i roto i taua pa'a ra, e maunu atura oia i te ho'e pa'a hou, e ti'a mai nei i vaho i ni'a iho i te pa'a tahito ia Rumia. Ua rave ihora 'oia i taua pa'a hou no'na ra ei tumu nui no te ao nei ei papa fenua e ei repo no te fenua. E o taua pa'a o Rumia ra, i vetevete hia i mutaaiho ra, o to'na ia fare, te apu o te ra'i atua, o te rai piri ia, o te fa'aati i te ao i tupu ra.
Fa'aea aera Ta'aroa i te rai piri poiri roa, e 'aore 'oia i ite e e ao to vaho, e ua tamaiti a'era Ta' aroa. Teie rà na ta'ata i roto iana iho, o me-haro, o manao, o tutonu, e o hi'ohi'o, o na ta'ata ia i ite i te fenua. Ovai tei topa i te iota o teie tamaiti, o Ta'aroa ? Na'na iho i topa noa i tona iho io'a, o Ta'aroa.
Rahi atura pa'ari atura ; e mana rà to Ta'aroa ! E atua ha te mau atua ato'a ? E atua ri'i tapiripiri haere noa ia !
Tei roto ia Ta'aroa te mau peu ato'a.
Te vero, te ua, te tai, tei roto ana'e i to'na 'apu rima.
Ua hamani ihora Ta'aroa i te tumu nui o te fenua ei tane, e i te papa fenua ei vahine a'e na te Tumu-nui ; o Haruru-ru-papa te ioa o taua

But at last Ta'aroa gave his shell a fillip which caused a crack resembling an opening for ants. Then he slipped out and stood upon his shell, and he looked upon his shell, and he looked and found that he was alone. There was no sound, all was darkness outside.
And he shouted, "Who is above there, oh?" No voice [answered]. "Who is below there, oh?" No voice! "Who is in front there, oh?" No voice! "Who is in back there, oh?" No voice! There was the echo of his own voice, and that was all.
And Ta'aroa exclaimed, "Oh, space for skies, oh, space for hosts, oh, space for land, extending high above and far below!" Then he swam in the space. without land. He swam up, far up, and down, far down; and then he returned to Tumu-iti (Little-foundation) in Fa'aiti (Little-valley) within his shell, and he dwelt there in close confinement and thick darkness.
At length, Ta'aroa got wearied of that shell, and so he slipped out of a new one, and stood outside upon the old shell [which was named] Rumia.
And he took his new shell for the great foundation of the world, for stratum rock and for soil for the world. And the shell, Rumia, that he opened first, became his house, the dome of the gods' sky, which was a confined sky, enclosing the world then forming.
Then Ta'aroa dwelt in the confined sky in total darkness, and did not know of light outside, and thus he became at lad. But these were the persons within himself, memory, thought, steadfast-gaze, and observation; these persons knew the land. Who gave this boy his name, Ta'aroa? He named himself, Ta'aroa, He grew and became matured; but how great was Ta'aroa! What gods were all the others? They were only minor, dependent gods!
By Ta'aroa all things existed. The storm, the rain, the sea, were in the hollow of his hand."

tumu ra, tu'u ahura Ta'aroa i to'na varua i roto, 'oia te meho'i no'na iho, topa'-tura o Ta'aroa-nui-Tumu-tahi. Ua maeva a'era Ta'aroa ia Tumu-nui ei ari'i, maeva rà Tumu-iti ia Tumu-nui fenua 'ore.

Ua ta'o atura Ta'aroa : « E Tumu-nui e, a ne'e mai a fa'a tane, ei tane a'e na teie nei vahine na Papa-ra-ha-raha. » E reo mau to te Tumu-nui i te naô ra'a 'tu e, « E ore au e ne'e atu, e tumu vau no te fenua nei. »

Ua ta'o atura Ta'aroa : « E te papa raharaha e, a n'ee mai oe ei vahine na teie tane ia Tumu-nui. » E reo mau to taua papa ra i te parau ra'a 'tu e « E ore au e ne'e atu, e papa vau no te fenua nei. » 'Aore te ho'e i tae, aore hoi te tahi i tae.

A tau â Ta'aroa i te ra'i piri ia Rumia ; rahu atua, i fanau i te po ia Ta'aroa. I ta'o hia 'e taua ra'i ra e e ra'i atua.

O Ta'aroa nei tu ra'i, ua fariua ei tatau no te pô, ei tupuraa atua. Ria roa nei te taata i hamani hia 'i, o Tu ma Ta'aroa ia i te hamani ra'a hia te ta'ata.

A ueue te huruhuru a Ta'aroa, 'oia te tumu ra'au, 'oia te ra'au torotoro, 'oia te fei pû, 'oia te ruperupe i ni'a ite fenua.

Ua fenua a'era te fenua, e ua paari, te tapea ia te fee nui, o Tumu-ra'i-fenua ; tahi avei, i apato'a ia ; tahi avei i apa-to'erau ; tahi avei i te hiti'a-o-te-râ ; e tahi avei i to'oa o-te-râ ; a tape'a i te fenua e te ra'i piri i raro nei.

Na Ta'aroa te mau mea 'toa.

Ta'aroa made the great foundation of the earth to be the husband, and the stratum rock to be the wife; Haruru-papa (Rock-resounder) was the name of that foundation, and he put his spirit into it, which was the essence of himself, and named it Ta'aroa-nui-tumu-tahi (Great-unique-foundation). Ta'aroa hailed Tumu-nui (Great-foundation) 10 as king, but Tumu-iti" hailed him as king without land.

And Ta'aroa said: "Oh, Tumu-nui, crawl hither as a husband, to espouse this wife Papa-raharaha" (Stratum- rock). Tumu-nui had an audible voice as he answered, "I will not crawl thither, I am the foundation for the world."

Then Ta'aroa said: "O, Papa-ra-ha- raha, crawl hither to espouse this hus- band, Tumu-nui." That rock had a real voice as it answered, "I will not crawl thither. I am the stratum rock for the earth." The one did not go nor did the other go.

Ta'aroa dwelt on for ages within the close sky [named] Rumia; he conjured forth gods, and they were born to him in darkness. For this reason the sky was called the sky of gods.

When Ta'aroa stood within and turned his face to call to darkness, it was to create gods. It was much later that man was made. Tû was with Ta'aroa when he made man.

When Ta'aroa shook off his feath- ers, they became trees, plantain clus- ters, and verdure upon the land.

When land became land and it was firm, the great octopus, Tumu-ra'i-fenua (Foundation-of-earthly-heaven) held on; one arm was south, one arm was north, one arm was east, and another arm was west; they held the sky down against the earth.

Everything belonged to Ta'aroa.

Henry, T. (1928: 350-354).

Ta'aroa (l'unico) era l'antenato di tutti gli dèi; egli creò tutto. Dall'alba dei tempi era il grande Ta'aroa, Tahi-tumu (L'origine).
Ta'aroa si sviluppò in solitudine; era il proprio genitore, non avendo né padre né madre.
Le nature di Ta'aroa erano innumerevoli; egli era Ta'aroa in alto, Ta'aroa in basso, Ta'aroa nella pietra.
Ta'aroa era la casa di un dio; la sua spina dorsale era la trave principale, le sue costole erano i sostegni.
Questi erano gli [attributi] di Ta'aroa:
Grande-Ta'aroa, la Verità, Colui-che-volge-la-terra, il Grande-Ta'aroa che pose fine ai peccati e al male, il Grande-Ta'aroa Fondamento, il Grande-Ta'aroa di gloria sconfinata, Ta'aroa del comando sicuro, Ta'aroa del cielo limpido, Ta'aroa che si propagò, Ta'aroa che stava sul passaggio della barriera, Ta'aroa l'estirpatore, il grande Ta'aroa la cui maledizione era la morte.
Quando malediceva la terra, c'era la morte; quando volgeva la terra, c'era malattia; quando malediceva il mare, esso si seccava; quando malediceva gli alberi, essi si afflosciavano. Innumerevoli erano le nature di Ta'aroa, ma vi era un solo Ta'aroa, in alto, in basso, e negli Inferi.
Ta'aroa sedeva nella sua conchiglia nell'oscurità per milioni di ere.
La conchiglia era come un uovo che ruotava nello spazio infinito, senza cielo, senza terra, senza mare, senza luna, senza sole, senza stelle.
Non aveva padre, non aveva madre, né fratello maggiore, né sorella. Non c'erano persone, né bestie, né uccelli, né cani. Ma c'era Ta'aroa, e lui solo.
Vi era spazio celeste, vi era spazio terrestre, vi era spazio oceanico, vi era spazio d'acqua dolce.
Ma alla fine Ta'aroa diede un colpetto alla sua conchiglia che provocò una fessura simile a un'apertura per formiche. Poi scivolò fuori e si posò sopra la sua conchiglia, guardò la sua conchiglia, guardò e trovò che era solo. Non c'era alcun suono, tutto era oscurità all'esterno.
E gridò: «Chi è lassù, oh?» Nessuna voce [rispose]. «Chi è laggiù, oh?» Nessuna voce! «Chi è davanti, oh?» Nessuna voce! «Chi è dietro, oh?» Nessuna voce! C'era l'eco della sua stessa voce, e questo era tutto.
E Ta'aroa esclamò: «Oh, spazio per i cieli, oh, spazio per gli eserciti, oh, spazio per la terra, estendendosi in alto e lontano in basso!» Poi nuotò nello spazio, senza terra. Nuotò verso l'alto, molto in alto, e verso il basso, molto in basso; e poi ritornò a Tumu-iti (Piccolo-fondamento) in Fa'aiti (Piccola-valle) dentro la sua conchiglia, e vi dimorò in stretto confinamento e fitta oscurità.
Alla fine, Ta'aroa si stancò di quella conchiglia, e così scivolò fuori da una nuova, e stette all'esterno sopra la vecchia conchiglia [chiamata] Rumia.
E prese la sua nuova conchiglia come il grande fondamento del mondo, per la roccia strato e per il suolo del mondo. E la conchiglia, Rumia, che aprì per prima, divenne la sua casa, la cupola del cielo degli dèi, che era un cielo confinato, racchiudendo il mondo allora in formazione.
Poi Ta'aroa dimorò nel cielo confinato in totale oscurità, e non conosceva la luce all'esterno, e così divenne adulto. Ma questi erano le persone dentro di sé: memoria, pensiero, sguardo costante e osservazione; queste persone conoscevano la terra. Chi diede a questo ragazzo il suo nome, Ta'aroa? Egli stesso si chiamò Ta'aroa. Crebbe e maturò; ma quanto grande era Ta'aroa! Che dèi erano tutti gli altri? Erano solo dèi minori, dipendenti!
Per mezzo di Ta'aroa tutte le cose esistevano. La tempesta, la pioggia, il mare, erano nel palmo della sua mano.

Ta'aroa fece il grande fondamento della terra per essere il marito, e la roccia strato per essere la moglie; Haruru-papa (Roccia-risonante) era il nome di quel fondamento, e vi pose il suo spirito, che era la sua essenza, e lo chiamò Ta'aroa-nui-tumu-tahi (Grande-unico-fondamento). Ta'aroa salutò Tumu-nui (Grande-fondamento) come re, ma Tumu-iti salutò lui come re senza terra.
E Ta'aroa disse: «Oh, Tumu-nui, striscia qui come marito, per sposare questa moglie Papa-raharaha» (Roccia-strato). Tumu-nui aveva una voce udibile e rispose: «Non striscerò lì, io sono il fondamento per il mondo.»
Poi Ta'aroa disse: «O, Papa-raharaha, striscia qui per sposare questo marito, Tumu-nui.» Quella roccia aveva una vera voce e rispose: «Non striscerò lì. Io sono la roccia strato per la terra.» L'uno non si mosse né l'altro si mosse.
Ta'aroa dimorò per ere nel cielo chiuso [chiamato] Rumia; evocò dèi, e nacquero a lui nell'oscurità. Per questo il cielo fu chiamato il cielo degli dèi.
Quando Ta'aroa stava dentro e rivolse il volto per chiamare l'oscurità, era per creare dèi. Molto più tardi fu creato l'uomo. Tû era con Ta'aroa quando creò l'uomo.
Quando Ta'aroa scosse le sue piume, esse divennero alberi, grappoli di banane e vegetazione sulla terra.
Quando la terra diventò solida, il grande polpo, Tumu-ra'i-fenua (Fondamento-del-cielo-terrestre) si tenne saldo; un braccio a sud, uno a nord, uno a est, e un altro a ovest; tenevano il cielo giù contro la terra.
Tutto apparteneva a Ta'aroa.

Henry, T. (1928: 350-354, traduzione a cura dell'autore).

Appendice 7. Trascrizioni delle interviste

Intervista 1

Data: 05 febbraio 2025
Luogo: Faa'a, Università della Polinesia Francese
Interlocutori: Hereiti (f), Vaiana (f) e Ataroa (m), studenti universitari tahitiani, 18 anni.

Ricercatore: Ok, allora… come ti chiami?

Hereiti: Mi chiamo Hereiti.

Ricercatore: Hai dei tatuaggi?

Hereiti: No, non ancora, ma vorrei farne uno.

Ricercatore: Perché?

Hereiti: Perché penso che faccia parte della mia cultura e della mia identità. Quindi lo considero importante… anche se non so bene come spiegarlo.

Ataroa: Mi chiamo Ataroa, ho 18 anni. Mi stai chiedendo se ho dei tatuaggi? No, non ne ho.

Ricercatore: E pensi di farne in futuro?

Ataroa: Ci devo pensare. Non so se ne farò uno. Se lo farò, sarà per esprimere la mia identità e la mia cultura, come dicevano i miei amici. Ma… allo stesso tempo, contrasta con la Bibbia.

Ricercatore: Capito. E tu?

Vaiana: Mi chiamo Vaiana, ho 18 anni. Non ho ancora tatuaggi perché penso di essere troppo giovane. È qualcosa che ti rimane per tutta la vita. So che fa parte della mia cultura, ed è proprio per questo che mi piacerebbe averne uno. Però bisogna rifletterci bene prima, perché non puoi tatuarti qualsiasi cosa sulla pelle: deve avere un significato. Bisogna comprenderne il senso. Non è solo una decorazione per il corpo.

Ricercatore: E cosa pensate delle persone che hanno tatuaggi rispetto a chi non li ha? Per voi è la stessa cosa oppure no?

Vaiana: Ognuno è libero di scegliere se tatuarsi oppure no. Nessuno dovrebbe sentirsi obbligato a farlo se non lo vuole.

Ricercatore: Perfetto. Grazie a tutti ragazzi.

Intervista 2

Luogo: Faa'a, Roberto Gym
Data: 19 febbraio 2025
Interlocutore: Tuatini tatuatore professionista sulla quarantina, tahitiano, mormone. Prima parte.

Ricercatore: Allora, da quanti anni lavori come tatuatore?

Tuatini: Da circa 30 anni, ma 20 come professionista.

Ricercatore: Per te, cosa rappresentano i tatuaggi tradizionali tahitiani?

Tuatini: Sono una pratica ancestrale, fatta con strumenti in legno, pettini, denti di squalo… I tatuaggi tradizionali fanno davvero parte del nostro patrimonio culturale. Ci sono stati trasmessi dai nostri antenati. Oggi, chi li realizza nel modo ancestrale sono pochissimi. Anche se continuano a far parte della nostra cultura, non sono più obbligatori come un tempo. In passato servivano per segnare il passaggio dalla pubertà all'età adulta, o per indicare lo status sociale. Tutti si tatuavano.

Ricercatore: Tu realizzi solo tatuaggi tradizionali o anche altri tipi?

Tuatini: Dipende dalla richiesta dei clienti. Quando dico "tradizionale" mi riferisco soprattutto ai motivi, non tanto al metodo. Alcuni vogliono motivi veramente tradizionali, che qui chiamiamo *Patutiki*, in bianco e nero, con i disegni antichi.

Ricercatore: C'è molto turismo, e ci sono anche molti *popa'a* (gli europei) che vivono qui e si fanno tatuare in stile tradizionale. Che ne pensi? Non fa parte del loro patrimonio culturale.
Tuatini: I polinesiani sono un popolo generoso, gentile e semplice. Siamo fieri di condividere la nostra cultura: il tatuaggio, la danza… tutto ciò che è parte del nostro patrimonio. Oggi per noi non è più un tabù.

Ricercatore: E la religione? Sei religioso? Vai in chiesa?

Tuatini: Sono mormone.

Ricercatore: Davvero?

Tuatini: Sì, anche se non vado più in chiesa.

Ricercatore: Come concili la tua fede con i tatuaggi?

Tuatini: La religione mormone non vieta nulla in modo rigido. Ogni persona ha il proprio libero arbitrio. Ci sono dei principi, e sei tu a decidere se seguirli o meno. Non c'è imposizione.

Ricercatore: Ieri ho parlato con un ragazzo della chiesa mormone, il signor Manu. Mi ha detto che i tatuaggi non sono ammessi. Tu sei tatuato?

Tuatini: Sì, ho dei tatuaggi.

Ricercatore: E vai comunque in chiesa?

Tuatini: Certo. I tatuaggi esistevano prima dell'arrivo della religione mormone.

Ricercatore: Sì, ma all'inizio, con i missionari, chi voleva convertirsi doveva coprire i tatuaggi in chiesa…

Tuatini: Sì, è vero. La religione ha in parte cambiato la cultura polinesiana. I missionari non capivano i tatuaggi, era qualcosa di nuovo per loro.

Ricercatore: E dal punto di vista politico? Che ne pensi della situazione attuale e del ruolo dei tatuaggi?

Tuatini: Oggi, a livello culturale, la politica promuove più la danza che altri aspetti della nostra cultura. Ma la cultura polinesiana è molto più ampia: c'è la scultura, il tatuaggio, la cucina… Le istituzioni potrebbero fare di più, ad esempio organizzando laboratori nelle scuole, perché è lì che si impara davvero la nostra cultura, sin da piccoli.

Ricercatore: I tatuaggi hanno un significato anche in base alla posizione sul corpo. Le persone oggi rispettano ancora questi significati?

Tuatini: I tatuaggi non si posizionano a caso, seguono tradizioni precise. Cambiamo leggermente i disegni, ma la base rimane. Ad esempio il *Mata Hoata* simboleggia il ragazzo veggente, fortunato Oggi personalizziamo un po' i simboli, ma restano fedeli alla tradizione. Anche se la posizione sul corpo è cambiata, il significato rimane. Oggi uniamo significato e bellezza estetica.

Ricercatore: E il tuo stile?

Tuatini: Grazie alla *Scuola dei Mestieri e delle Arti* — l'unica in Polinesia dove si studia tutta la cultura del triangolo polinesiano (Hawaii, Nuova Zelanda, Rapa Nui) — io posso lavorare su stili diversi: *Maori*, *Polinesiano*, *Samoano*, *Patutiki*. Non sono limitato a uno stile solo. Questi stili si combinano bene tra loro.

Ricercatore: Secondo te, in futuro questo legame con la tradizione continuerà?

Tuatini: Sì, secondo me resterà sempre. Poi dipende da ogni tatuatore sviluppare il proprio stile, ma sempre all'interno della tradizione polinesiana.

Intervista 3

Data: 20 febbraio 2025
Luogo: Faa'a, Roberto Gym
Interlocutori: Teava (m) e Vaihere(f) coppia tahitiana lei tatuata lui no, cattolici praticanti.

Ricercatore: Sono qui con Teava e Vaihere. Teava, quanti anni hai?

Teava: Mmm... 49.

Ricercatore: Sei nato nel '76, quindi sì, 49!

Teava: Pensavo 48... 49... eh sì!

Ricercatore: Ahah, ok. Cosa pensi dei tatuaggi tradizionali? Sei tatuato?

Teava: No.

Ricercatore: Come mai?

Teava: I tatuaggi sono la nostra prima lingua, il nostro primo modo di esprimere. Sono la scrittura dei polinesiani. È attraverso i tatuaggi che i polinesiani comunicavano, lasciavano segni per trasmettere le tradizioni, per indicare l'appartenenza a una tribù o a una gerarchia. Per me questo è il vero significato del tatuaggio polinesiano.

Ricercatore: E tu cosa ne pensi?

Vahire: Mi chiamo Vahire, ho 48 anni. Per me il tatuaggio è parte integrante della nostra cultura, anche perché mio padre è delle Isole Marchesi.

Ricercatore: Ah, tuo padre è marchesano?

Vahire: Sì, e quando sono nata lui aveva già molti tatuaggi. Per me è sempre stato importante. Però mia madre vietava i tatuaggi alle ragazze.

Ricercatore: Perché?

Vahire: Per lei il corpo è un dono di Dio, da rispettare. Non era per motivi religiosi in senso stretto — non era mormone — ma veniva da una famiglia molto numerosa, erano in trenta, quindi per loro il corpo andava protetto, non decorato.

Ricercatore: Capito.

Vahire: Però io, a 16 anni, ho fatto il mio tatuaggio: una croce marchesana. Sono cattolica, e per me è importante che la gente veda che porto un simbolo della mia fede e della mia cultura. L'artista era anche lui marchesano, come mio padre. È l'unico tatuaggio che ho.
Ricercatore: E tu, Teava, perché non hai un tatuaggio? Per religione o altro?

Teava: Più che altro per educazione. Mia madre ci ha cresciuti con l'idea che il corpo non è una bozza da disegnare. Sono cresciuto con questa mentalità.

Ricercatore: Già, perché nelle generazioni precedenti — anni '40, '50 — i tatuaggi non erano ben visti. Hanno cominciato a tornare in auge solo negli anni '70 e '80.

Teava: Sì, è proprio una questione di educazione.

Ricercatore: Cosa pensate degli stranieri che vengono qui per farsi tatuare?

Teava: Va bene, se raccontano la loro storia nel tatuaggio. Se rappresenta la loro vita, la loro genealogia, allora sì. Ma se prendono la storia di qualcun altro e la mettono sul proprio corpo… per me non ha valore. Il tatuaggio è un linguaggio, non una decorazione.

Quando ho visto dei turisti europei tatuati, ho chiesto loro il significato del tatuaggio. Alcuni non avevano nessuna risposta. E allora mi chiedo: perché farlo? Solo perché va di moda?
Il tatuaggio non è una pittura qualsiasi. È cultura. È *mā'ohi*.

Ricercatore: Hai mai visto europei che cercano di tatuarsi con simboli corretti?

Teava: Sì, ma spesso lo fanno per motivi estetici. Il vero tatuaggio tradizionale sta scomparendo, sostituito dall'estetica. Ma ci sono anche persone che prendono il tempo per riflettere, fanno domande, cercano un significato profondo. E quelli sono i tatuaggi che rispetto.

Ricercatore: Perfetto. Grazie mille per l'intervista.

Vahire: Grazie a te!

Intervista 4

Data: 24 febbraio 2025, mattina
Luogo:Presso la parrocchia della Cattedrale di Papeete
Interlocutore: Padre Christophe, Vicario della cattedrale di Papeete, cattolico, francese, ex timoniere della marina militare francese, da 25 anni vive a Tahiti.

Padre Christophe: Il tatuaggio era legato alla gerarchia sociale, ma bisogna ricordare che non si trattava di una società laica: il religioso e il politico erano uniti. Quindi i tatuaggi avevano anche un significato religioso.

Ricercatore: Come con gli *arioi*, giusto?

Padre Christophe: Sì, con gli arioi qui a Tahiti, ma anche nelle Marchesi. C'era una forte connotazione spirituale. L'opposizione della Chiesa Cattolica, come sempre nell'opera di evangelizzazione, mirava a rompere il legame con la religione antica.

Ricercatore: Come in Europa…

Padre Christophe: Esatto. In molte isole, le chiese sono state costruite proprio sopra i *marae* (i luoghi di culto tradizionali), per impedire alla gente di onorare le divinità antiche. L'idea era: ora che c'è la chiesa sopra, non si può più tornare indietro.
Anche l'interdizione del tatuaggio, specialmente nelle Marchesi, era più legata al suo significato religioso che a una questione di "non toccare il corpo". Perché, come dico sempre, Dio stesso è tatuato. Nella Bibbia, c'è scritto: "Ho scritto il tuo nome nel palmo della mia mano." Ecco, Dio è tatuato!

Ricercatore: interessante!

Padre Christophe: Quindi, secondo me, l'opposizione dei missionari cattolici al tatuaggio era motivata soprattutto dal suo legame con la religione tradizionale. Poi col tempo sono nate altre giustificazioni, come il rispetto del corpo, ma la vera motivazione iniziale era quella.

Ricercatore: Sono stato alla tua messa e ho visto molte persone tatuate. Qual è oggi la posizione della chiesa?

Padre Christophe: Per quanto mi riguarda, finché non mi chiedono di tatuarmi io, non ho problemi. Personalmente non lo farei: l'idea di farmi del male non mi attrae.
Ma oggi non c'è più opposizione. I giovani che si tatuano lo fanno soprattutto per cercare un'identità culturale.
Gli anziani, invece, non sono contrari ai tatuaggi in sé, ma si rammaricano quando i giovani si tatuano cose senza significato.
Soprattutto nelle Marchesi, molti anziani soffrono nel vedere la tradizione svuotata del suo valore.
Paradossalmente, è stato proprio un vescovo, monsignor Leclerc, arrivato intorno al 1975, a rilanciare l'interesse per il tatuaggio marchesiano.

Ricercatore: E le altre chiese, come si pongono? I protestanti, ad esempio?

Padre Christophe: Credo che oggi abbiano un atteggiamento simile al nostro. Non c'è una forte presa di posizione. I mormoni, invece, sono più rigidi.

Ricercatore: Ho parlato con un uomo sulla cinquantina che non è tatuato. Mi ha detto che è stato educato così: né il padre né la madre erano tatuati.

Padre Christophe: È vero. Ma va anche detto che non tutte le isole avevano la stessa tradizione tatuatoria. Non parlo solo dell'arrivo dei missionari o degli europei: anche all'interno della

Polinesia, ci sono differenze. Ad esempio, le Marchesi e alcune isole dei Tuamotu hanno conservato una forte tradizione del tatuaggio. Ma altre, come Napuka, non ne hanno quasi nessuna traccia.
Ricercatore: E i francesi metropolitani che vivono qui? O i turisti? Che significato ha per loro farsi tatuare in stile tradizionale?

Padre Christophe: Dicono di amare questo paese, di avere un legame con questa terra. Ma spesso non si fanno tatuare veri tatuaggi tradizionali. Preferiscono soggetti figurativi come mante, tartarughe, gechi o centopiedi, con motivi tradizionali all'interno.
Ma il tatuaggio polinesiano autentico non era figurativo.
Conosco qualcuno che si è fatto tatuare un centopiedi perché ne ha una grande paura — un gesto quasi esorcistico. Altri lo fanno per sentirsi parte di questa terra, per essere riconosciuti dalla popolazione locale.

Ricercatore: È come se costruissero una nuova identità…

Padre Christophe: Esatto. E poi ci sono quelli che si fanno tatuare poco prima di partire, dopo aver vissuto qui per 3 o 4 anni. È un modo per portare con sé un legame visibile e indelebile con Tahiti.

Ricercatore: Una domanda: quante persone abitano a Tahiti? 150, 180, 200 mila?

Padre Christophe: No, in tutta la Polinesia siamo 300.000. La caledonia ad esempio ha più abitanti. Nel 2022 eravamo 212521 abitanti.

Ricercatore: Quanti saranno i Cristiani secondo lei?

Padre Christophe: Qui? Forse il 90%. Non parlo di praticanti, parlo di gente che si definisce religiosa. Quindi direi 40% protestanti, 40% cattolici e il resto Mormoni. Tahiti è la prima missione extra-americana dei mormoni.

Ricercatore: Incredibile

Padre Christophe: I cattolici sono arrivati qui nel 1834, i mormoni circa 10 anni dopo nel 1844. Per questo motivo abbiamo una comunità di mormoni abbastanza forte qui. Dopo rimane un 5-6% di avventisti e un pochino di testimoni di Geova.

Intervista 5

Data: 24 febbraio 2025, pomeriggio
Luogo: Faa'a, presso lo studio di tatuaggio *Manuia Tattoo*
Interlocutore: Tuatini tatuatore professionista sulla quarantina, tahitiano, mormone. Seconda parte.

Ricercatore: Non ho capito una cosa. Se i tatuaggi sono una forma di scrittura, se io decido di tatuarmi una tartaruga… è un tatuaggio tradizionale oppure no? Una tartaruga, uno squalo…

Tuatini: Certo. Ti faccio vedere i disegni. La tartaruga non è solo un disegno: è un simbolo.

Ricercatore: È un simbolo? Ah, quindi ha un significato.

Tuatini: Sì, è tradizionale.

Ricarcatore: Ah, quindi è considerato tradizionale.

Tuatini: Ma non è il disegno realistico della tartaruga a essere importante, è il simbolo che rappresenta.
Hai tanti modi di disegnarla: ad esempio, questa rappresenta una razza, che è un animale protettore… La tartaruga simboleggia la longevità, la fecondità, le origini. Le origini intese come la genealogia, da dove vieni.

Ricercatore: Quindi all'interno della tartaruga puoi inserire i simboli legati alla tua famiglia?

Tuatini: Esatto. È la persona che si fa tatuare a dirmi cosa vuole rappresentare.
Per esempio, se vuole simboleggiare un cambiamento, si usa la croce marchesana. Se cerca una guida nella vita, c'è la bussola. Il viaggio si rappresenta con la spirale. La generosità con la mano di Tiki. È tutto codificato. [simbologia]

Ricercatore: Ma allora… quanto tempo serve per pensare a un tatuaggio? Non è che uno arriva e si tatua così, al volo…

Tuatini: Ah, intendi il tempo per decidere i simboli? Lo facciamo il giorno stesso.

Ricercatore: Il giorno stesso?

Tuatini: Sì. Mi dici cosa vuoi rappresentare, e io creo il disegno su di te. Prima troviamo la forma: ad esempio se vuoi tatuarti il braccio, cerchiamo una forma che si adatti bene a quella parte del corpo. Poi all'interno inseriamo i motivi.

Ricarcatore: E la posizione? Sei tu a decidere, o ci sono posizioni "giuste" per ogni simbolo? Tipo: la tartaruga deve stare in un punto preciso?

Tuatini: Oggi sei tu a decidere dove tatuarti. Ma in origine ogni simbolo aveva la sua posizione specifica, non potevi tatuarti una tartaruga ovunque.

Ricarcatore: Ho letto che, per esempio, i tatuaggi sulle braccia delle bambine indicavano che non erano più *tapu*, cioè che avevano concluso un passaggio…

Tuatini: Sì, prima c'erano regole molto precise. Ma oggi, nella nostra generazione, è diventato qualcosa di estetico e simbolico insieme. C'è sempre un significato, i motivi restano tradizionali, ma tutto è stato un po' rivisitato.

Ricarcatore: È incredibile.

Tuatini: Guarda questi… sono i tatuaggi antichi. Li facevano con strumenti rudimentali.

Ricercatore: Ma oggi non si possono più usare, per motivi igienici.

Tuatini: Sì, prima si usava un pettine montato su un osso o un legno. Con quello si potevano fare solo disegni squadrati. Ora, con le macchine moderne, possiamo creare sfumature, curve… tutto.
Ricercatore: Hai fatto tu quel tatuaggio?

Tuatini: Sì.

Ricercatore: E quanto costa un tatuaggio?

Tuatini: Dipende. Se è piccolo, si parte da 40-80 euro. Per i tatuaggi grandi, ad esempio un braccio intero, si va anche sui 1800-2500 euro.

Ricercatore: È affascinante. Il tatuaggio oggi è sì estetico, ma anche un modo per connettere culture diverse, religioni, esperienze di vita…Vedere un francese che si tatua in stile tradizionale tahitiano mi fa pensare: perché lo fa? Qual è il significato?

Tuatini: Secondo me, i francesi che si fanno tatuare i nostri motivi lo fanno per segnare un evento importante della loro vita. Un cambiamento. Una separazione. Un matrimonio. Nella nostra cultura, ogni evento può essere rappresentato con un simbolo.

Ricercatore: Una specie di diario visivo?

Tuatini: Esatto. In altre culture magari un fiore rappresenta l'amore. Qui c'è una simbologia molto più profonda.
E oggi siamo più aperti: io tatuo anche metropolitani, americani… Condividiamo la nostra cultura. Una volta gli anziani erano gelosi di questo sapere, non volevano mostrarlo nemmeno a noi giovani. Io ho dovuto studiarlo a scuola, imparare i significati, le basi, e creare il mio stile.

Ricercatore: Conoscevi Raymond Graff, Salmon Tavana?

Tuatini: Raymond Graff sì, l'ho incontrato più volte. Tavana Salmon no, era già anziano…
Salmon era delle Hawaii, ha imparato lì il tatuaggio tradizionale e l'ha portato qui negli anni '80. All'inizio la gente era diffidente, ma oggi siamo tutti fieri di portare un tatuaggio e dire che viene da qui.

Ricercatore: Hai mai viaggiato in Francia?

Tuatini: Sì, in Francia e anche in Canada.

Ricercatore: Hai partecipato a delle *convention*?

Tuatini: In Francia più che altro ai festival.

Ricercatore: Ci sono tatuatori tahitiani che vivono e lavorano in Francia?

Tuatini: Sì, ce ne sono molti. Anche in Germania, in Spagna, in Canada, negli Stati Uniti…
E grazie a queste persone la nostra cultura viene promossa e conosciuta anche all'estero.

Ricercatore: Ti faccio una domanda sui turisti. Quando un francese o uno straniero arriva qui e si fa un tatuaggio, lo fa solo per estetica o c'è anche un interesse per il significato?

Tuatini: Una ventina di anni fa, i turisti venivano, vedevano una razza o una tartaruga e se la tatuavano, senza chiedersi cosa significasse. Ma negli ultimi 5 anni le cose sono cambiate.

Ricercatore: È cambiata la mentalità?

Tuatini: Sì. Ora prendono il tempo per informarsi. Arrivano con un'idea già precisa, sanno cosa vogliono rappresentare.
E noi siamo qui per aiutarli a definire e completare quell'idea.

Ricercatore: Quindi c'è stata un'evoluzione anche nei turisti: non sono più solo spettatori superficiali.

Tuatini: Esatto. Penso che molto dipenda da Internet e dai social media. Ora le persone hanno accesso alle storie, ai significati. Arrivano già informate, e vogliono qualcosa che parli davvero della loro esperienza o della loro connessione con la Polinesia.
Ricercatore: In questo modo i tatuaggi tradizionali continuano a vivere, restano legati alla cultura.

Tuatini: Sì. Conosco almeno quattro tatuatori che ancora oggi lavorano esclusivamente in modo tradizionale. Due sono in banlieue, in Francia, e un altro è a Barcellona.

Ricercatore: Trovo affascinante che il tatuaggio sia diventato quasi un mezzo di comunicazione interculturale.
Non sono solo le persone a essere "ponti culturali", ma il tatuaggio stesso è diventato un veicolo per trasmettere valori tra culture diverse.
È come se famiglie, amici, esperienze si potessero tradurre in simboli che vengono condivisi a livello globale.

Tuatini: Sì, e questa è una cosa molto bella. Prima gli anziani non volevano trasmettere tutto questo sapere, lo tenevano per sé.
Ora invece, grazie anche alle scuole e alla formazione, possiamo creare un nostro stile, rimanendo sempre all'interno della tradizione polinesiana. Quando lo vedi, capisci subito che è un tatuaggio polinesiano.

Intervista 6

Data: 25 febbraio 2025, pomeriggio
Luogo: Faa'a
Interlocutore: Marie Salaün, francese, insegna antropologia presso l'Université Paris Cité.

Ricercatore: Marie, da quanto tempo sei a Tahiti?

Marie: Lavoro qui dal 2010, quindi da 15 anni. Prima ho lavorato in Nuova Caledonia e alle Hawaii.

Ricercatore: Bene. Cosa pensi dei tatuaggi tradizionali? Che idea ti sei fatta in questi anni?

Marie: Non è il mio campo specifico, ma ho visto documentari e letto qualcosa sull'argomento.
Il tatuaggio fa parte di un più ampio movimento di riappropriazione culturale: si tratta di elementi che erano scomparsi, o quasi.
Un po' come la danza, che per un periodo era vietata. I tahitiani, come tutti i popoli colonizzati, hanno attraversato la colonizzazione cercando di conservare il proprio patrimonio morale, le proprie tecniche.
Alcune cose sono andate perse perché non sono mai state scritte: parlo soprattutto di rituali e cerimonie trasmessi solo oralmente. Le uniche tracce che abbiamo spesso vengono da missionari, che ovviamente non erano i più indicati per descrivere ciò che cercavano di cancellare.

Ricercatore: Segalen ne parla in *Les Immémoriaux*…

Marie: Sì, esattamente. Oggi si cerca di ricostruire, di reinventare certe pratiche.
Il tatuaggio ha un vantaggio: esistono descrizioni, incisioni, documentazione visiva.
Rispetto ad altre tradizioni, come la danza, è più facile recuperare e riconnettersi. Ma anche lì, la danza è spesso stata descritta in modo superficiale, senza capirne la simbologia e il valore cerimoniale.

Ricercatore: Alcune isole, come Samoa, hanno tradizioni diverse, ma simili…

Marie: Sì, ma non sono necessariamente identiche. Con le lingue, ad esempio, è più facile seguire l'evoluzione: le lingue austronesiane mostrano somiglianze tra Hawaii (Aloha), Tahiti (Alora), Samoa (Alofa)…
Per il tatuaggio è diverso, ma è chiaro che c'è una radice comune.
Per chi vuole riconnettersi con il passato, il tatuaggio è un buon mezzo. È visibile, tangibile. Ti identifica come qualcuno che si interessa alle proprie radici.

Ricercatore: Ho visto molti francesi metropolitani tatuati con motivi polinesiani. Secondo te, cosa li spinge?

Marie: Hai chiesto direttamente a loro?

Ricercatore: Sì, alcuni.

Marie: Allora avrai sentito risposte diverse. Io non ho mai chiesto personalmente, ma posso immaginare che sia un modo per portare via un ricordo di questo posto.
È qualcosa che resta, una traccia della loro esperienza qui. Non credo che sia una riconnessione con un passato precoloniale, che in genere non conoscono.
Penso siano motivazioni estetiche e di "connessione affettiva" con la Polinesia.
Ricercatore: Domani voglio chiedere a un ragazzo francese in palestra perché si è tatuato. Ancora non l'ho fatto.

Marie: Ti risponderà: "perché è bello". È quello che dicono spesso.

È un modo semplice e poco impegnativo per sentirsi legati a questo luogo. Non costa molto, è visibile, e non richiede l'impegno di imparare la lingua o integrarsi davvero.
Alcuni non si pongono nemmeno il problema del simbolismo. Lo trovano bello e basta.
Altri, invece, dicono che i loro tatuaggi raccontano la loro vita: ogni simbolo rappresenta un evento, un passaggio.
Il tatuatore li aiuta a tradurre quei momenti in immagini.

Ricercatore: Sembra simile a ciò che raccontano anche gli studenti universitari: il tatuaggio come identità visibile, connessione con il passato, oppure semplice estetica.

Marie: Esatto. Alla fine, il fattore estetico resta il primo motivo.
Ma c'è chi cerca un significato più profondo, chi racconta la propria storia attraverso il tatuaggio.
E poi ci sono anche quelli a Parigi che si tatuano nello stile dei *Yakuza* giapponesi… ognuno cerca qualcosa che lo rappresenti o che trovi bello.

Ricercatore: Ho un'ultima domanda…

Marie: Aspetta, voglio concludere il discorso di prima. Dicevo che il tatuaggio è un modo per connettersi con questo luogo, per dire: "Ho vissuto qui, porto con me un segno indelebile."
È un gesto che dimostra attaccamento, ma allo stesso tempo è meno coinvolgente rispetto ad altri modi di legarsi: come sposarsi qui, avere un figlio, o imparare il tahitiano — che sono cose molto più impegnative.
Un tatuaggio si fa in qualche ora, è visibile, non costa tanto.
E poi non tutti sono sensibili al simbolismo. È come nella danza: non tutti riflettono sul significato di ogni gesto.
Molti si fermano all'aspetto estetico. Altri invece raccontano la loro vita con i tatuaggi, li usano per esprimere ciò che hanno vissuto. Ma in fondo i discorsi non sono poi così diversi da quelli che puoi sentire anche tra gli studenti universitari: è sempre una combinazione di espressione personale, identità visibile e, a volte, legame con un passato precoloniale.

Ricercatore: In Italia, il tatuaggio è perlopiù una questione estetica. Certo, può commemorare una data o un evento, ma raramente è qualcosa di più profondo.
Quindi, ti chiedo: secondo te, oggi il tatuaggio ha perso la sua dimensione politica?

Marie: Dici politica?

Ricercatore: Sì. Negli anni passati era connesso a movimenti di indipendenza, identità culturale, rifiuto dell'occidente. Ora è ancora così?

Marie: Un tempo era sicuramente un gesto politico.
Quando qualcuno come Henri Hiro camminava in pareo, mangiava con le mani, parlava tahitiano, si faceva tatuare — tutto questo era una dichiarazione di identità, ma anche una forma di opposizione alla modernità occidentale.
Era un pacchetto completo. E nel pacchetto c'era anche una posizione politica.
Ricercatore: Come negli anni '70.
Marie: Esatto. All'epoca [anni Settanta], parlare tahitiano o scrivere in tahitiano era già un atto di controcultura.
Chi lo faceva erano spesso intellettuali, formati in Francia, che tornavano qui e affermavano un'identità diversa. C'erano l'impegno politico, l'indipendentismo, l'antimperialismo, il rifiuto del nucleare… Tutte queste cose si intrecciavano.
Oggi invece tutto si è un po' disgiunto. Il tatuaggio è diventato più un atto estetico che politico.
Trovi persone tatuate sia tra gli indipendentisti che tra chi è completamente integrato nel sistema.
Ricercatore: Anch'io la vedo così. Ma hai chiesto esplicitamente alle persone del loro pensiero politico, o hai lasciato che emergesse da solo?

Marie: No, non ho posto domande dirette sulla politica. Ma nel modo in cui le persone parlano, emerge chiaramente che oggi il tatuaggio non è più un atto di rivendicazione politica.

Ricercatore: Anch'io ho parlato con molte persone. Ho fatto domande su religione e cultura, ma quando ho cercato di toccare il tema della politica, ho visto poco interesse.
Un ragazzo in palestra mi ha detto chiaramente: "Non è politico. È solo un fatto culturale."

Marie: Appunto. Oggi il tatuaggio non è più un simbolo di resistenza o indipendenza. Ma lo era, negli anni '70.

Intervista 7

Data: 26 febbraio 2025
Luogo: Spiaggia di Ahonu, Papeete
Interlocutore: Maxime, 25 anni circa, surfista tatuato, nato in Francia, ma cresciuto a Tahiti.

Ricercatore: Mi chiamo Andrea. Piacere…

Maxime: Maxime, piacere.

Ricercatore: Maxime, sei nato qui?

Maxime: No, ma sono arrivato quando avevo 2 anni.

Ricercatore: Quindi sei cresciuto qui. Sei un *popa'a*, come dite voi?

Maxime: Sì, esatto. Sono *popa'a*.

Ricercatore: Perché hai scelto un tatuaggio polinesiano tradizionale? Qual era la tua motivazione?

Maxime: Perché, anche se non sono nato qui, ci sono cresciuto.
Sono rimasto a Tahiti fino ai 17 anni, poi sono partito per studiare e, una volta tornato, ho sentito il bisogno di "marcare" sul mio corpo il legame con il *fenua*, con la terra che mi ha cresciuto. Il tatuaggio per me rappresenta questa appartenenza. È il mio modo di dire: "Anche se non sono nato qui, questo posto fa parte di me."

Ricercatore: C'è un significato preciso nel tuo tatuaggio?

Maxime: Molto.
Mi sono fatto tatuare da un artista che non lavora più, ma che aveva rappresentato il tatuaggio polinesiano in festival internazionali, anche in Francia.
Gli ho detto solo che volevo che segnasse il mio corpo con qualcosa che avesse senso per me. Non ho chiesto simboli specifici: è stato lui a disegnare direttamente su di me.
E ora, nel tempo, alcune parti del tatuaggio mi ricordano momenti vissuti, altre rappresentano speranze per il futuro.
C'è un significato profondo, anche se non conosco ancora tutti i dettagli. Ma sento che è giusto per me.

Ricercatore: In Italia, invece, il tatuaggio è spesso solo estetico. Qui sembra essere molto più legato all'identità.

Maxime: Sì. Alcuni parlano di appropriazione culturale, ma per me si tratta di appartenenza.
Sono cresciuto qui, questa è la mia cultura di riferimento.
Certo, l'estetica ha la sua importanza, ma ho scelto quel tatuatore proprio per ciò che rappresentava, per la connessione che sentivo. Non ho consultato un catalogo: ho avuto fiducia in lui, e basta.

Intervista 8

Data: 28 febbraio 2025, mattina
Luogo: Faa'a, palestra Roberto Gym
Interlocutore: Johan 38 anni, tahitiano, tatuato.

Ricercatore: Come ti chiami?

Johan: Johan.

Ricercatore: Perché hai scelto di farti un tatuaggio?

Johan: Qui a Tahiti, quando ci si tatua, non è solo per estetica. Di solito lo si fa per segnare qualcosa nella propria vita.
Il mio tatuaggio, per esempio, rappresenta una freccia in avanti — per andare avanti nella vita, con la mia famiglia e tutto il resto. Questo è un grande *tiki*, rappresenta me stesso, mia moglie, mia figlia, e le mie origini.

Ricercatore: Ha anche una scritta, giusto?

Johan: Sì, una scritta. Ma soprattutto, in Polinesia, un tatuaggio ha sempre un significato.

Ricercatore: Quanti anni hai?

Johan: Ho 38 anni.

Ricercatore: Molto giovane!

Johan: Non mi sono tatuato da giovanissimo. Ho aspettato di essere pronto.
Per me era un rito di passaggio. Bisogna pensarci bene. È qualcosa che deve arrivare al momento giusto.
Non puoi tatuarti solo per un motivo estetico.

Ricercatore: In Europa, invece, spesso ci si tatua solo perché è bello. Non c'è un vero legame con la famiglia o con il vissuto.

Johan: Conosco un'amica che ha vissuto un periodo molto difficile. Quando ne è uscita, ha scelto di farsi una liana tatuata, per rappresentare la forza e la rinascita.
C'è molto significato in ogni tatuaggio che si fa… almeno per la maggior parte delle persone qui.

Ricercatore: Grazie.

Intervista 9

Data: 28 febbraio 2025, pomeriggio.
Luogo: Papeete
Interlocutore: Marco, sulla sessantina, nato a Tahiti, direttore della palestra Roberto Gym, non tatuato, cattolico praticante.

Ricercatore: Marco, cosa ne pensi del tatuaggio? E perché non ne hai?

Marco: Per me il tatuaggio è qualcosa di molto profondo. Appartiene ai nostri antenati.
Noi siamo arrivati dopo, ma con un'educazione religiosa.
Il mio vero tatuaggio non è visibile: è dentro di me. È la mia lingua madre.
Quella è la mia vera identità. Il tatuaggio esterno oggi è diventato un'espressione per dire "io esisto", "faccio parte di questa comunità".
Ma per me, essere polinesiano vuol dire parlare la lingua. Se accettiamo la lingua, accettiamo tutto il resto.

Ricercatore: E tua figlia? È tatuata?

Marco: Sì, ma credo che nel suo caso sia dovuto all'evoluzione dei tempi.
Oggi i giovani si fanno tatuare per cercare un'identità, qualcosa che li rappresenti. Sì, c'è anche l'aspetto estetico, ma sotto c'è un bisogno più profondo.
I ragazzi oggi sono un po' persi: non sanno se sono francesi, italiani… vivono in una mescolanza culturale, e il tatuaggio li aiuta a sentirsi parte della Polinesia.

Ricercatore: In Italia, i cinesi parlano solo cinese. Qui, invece, li ho sentiti parlare francese e tahitiano.

Marco: Sì, è vero. Ma tra loro parlano comunque cinese.
Avevo una collaboratrice cinese: quando era tra connazionali parlava la sua lingua. Ma per integrarsi, ha imparato anche il tahitiano.
Ecco, quelli si sono integrati davvero.
L'europeo che viene qui a volte dice "mi sono integrato" solo perché si è tatuato… Ma se non conosce la lingua, se non rispetta le usanze, allora c'è un conflitto.
Tatuarsi è facile. Capire la cultura, no. E spesso non c'è reale rispetto.

Ricercatore: Interessante. E che ne pensi del rapporto tra tatuatore e tatuato?

Marco: È un punto fondamentale.
Il tatuaggio non è solo un disegno. È energia.
Tutto dipende da chi te lo fa. Se il tatuatore ha un'energia negativa, quella negatività entra anche nel tatuaggio.
Per questo dico sempre ai tatuatori con cui ho lavorato: siete al servizio della persona. È lei che vi sceglie, che vi paga, che vi affida un pezzo della sua storia. Non impongano le proprie idee.
Il tatuaggio trasmette qualcosa di profondo: è come uno scambio spirituale.
Se non sei in armonia con il tatuatore, può succedere che, dopo il tatuaggio, la persona non stia bene.

Ricercatore: Quindi bisogna pensarci bene, scegliere la persona giusta…

Marco: Esatto. Serve simbiosi. È come l'intesa tra cavallo e cavaliere: se non c'è armonia, non si salta l'ostacolo.

Ricercatore: Grazie mille.

Marco: È molto più profondo di quello che si crede…

Intervista 10

Data: 01 marzo 2025
Luogo: Punaauia, presso l'abitazione degli intervistati
Interlocutori: André e Danielle francesi metropolitani, pensionati, lui ex poliziotto, lei ex infermiera, vivono a Tahiti da vent'anni. Non tatuati, contrariamente ai loro figli.

Ricercatore: Allora, cosa ne pensate del tatuaggio tradizionale polinesiano? A voi la parola.

André: Da quello che so, il tatuaggio tradizionale veniva realizzato con un pettine fatto di osso di balena o forse di un altro animale.
Oggi si usano macchinette elettriche, ma un tempo si tatuava con un osso fissato all'estremità di un bastoncino e si colpiva con un piccolo martello.
L'inchiostro veniva preparato con piante, se non sbaglio. Per quanto ho capito, per i polinesiani il tatuaggio è un mezzo per esprimere un senso di appartenenza, un sentimento profondo — a volte religioso — legato alla propria vita e alla propria cultura.
C'è chi si esprime attraverso la scultura, la musica o la danza, ma anche il tatuaggio è una forma d'arte e di comunicazione. È un modo per dire agli altri cosa sento, cosa amo, com'è composta la mia famiglia… e così via.
Ci sono moltissimi codici — io non li conosco tutti — ma so che servono a rappresentare la genealogia: da dove viene il padre, da dove viene la madre, quanti fratelli e sorelle si hanno, se si è sposati, se si hanno figli…
Tutto questo è codificato nel tatuaggio, ed è qualcosa che si vuole mostrare agli altri.
Ecco cosa penso del tatuaggio polinesiano.

Ricercatore: E i vostri figli? Sono tatuati?

Danielle: Tutti e tre.

Ricercatore: Tutti e tre? E cosa ne pensate? Perché si sono tatuati?

Danielle: Se posso rispondere io… Si sono tatuati perché vivono qui da tanto tempo, ed è stato un modo per sentirsi pienamente parte della Polinesia.
Per loro è come una seconda vita, e il tatuaggio è il mezzo per dire: "Sono polinesiano, non per nascita, ma attraverso il tatuaggio."
Il tatuaggio polinesiano non assomiglia a nessun altro al mondo.
Ultimamente, vedo che in Francia le persone si tatuano in modo stravagante…

Ricercatore: … Anche in Italia!

Danielle: … Sì, ma nessun tatuaggio ha lo stesso significato profondo del tatuaggio polinesiano.
Ecco.

Intervista 11

Data: 29 maggio 2025
Luogo: Genova, presso lo studio di tatuaggi "Raniero Patutiki"
Interlocutore: Raniero Reale, "Patutiki, tatuatore professionista italiano cinquanta anni circa.

Ricercatore: Cominciamo, io vorrei sapere come ti sei approcciato a questa forma di tatuaggio, a questa
forma culturale?

Raniero: Ok, mi sono approcciato a questa forma culturale, diciamo che mi sono approcciato al mondo tribale in generale. Nel mondo del tatuaggio poi, diciamo intorno agli anni 90, c'è stata un'esplosione anche del tatuaggio polinesiano, visto la nostra vicinanza con la Francia e le prime *convention* internazionali permettevano di incontrarsi con i primi tatuatori polinesiani.
Mi ricordo che negli anni 90 era venuto Paolo Sluape dall'Isola di Samoa, poi c'era vatteaa da Bora Bora insieme a sua moglie, loro tra l'altro sono *arioi*, quindi loro portano anche la cultura, non solo il tatuaggio, ma anche la danza, il religioso, hanno lavorato molto anche in Italia. Era un tatuaggio che ti permetteva anche, approfondendolo e studiandolo, di poter esprimere dei concetti attraverso la simbologia e quindi raccontare comunque la vita delle persone.
Negli anni 90 i primi libri che erano usciti, per esempio questo che si intitola *Tatouage polynesien*, che arrivava comunque dalla Francia, erano i primi libri, le prime informazioni che si potevano ottenere sulla tradizione, sulla cultura, su alcune simbologie.

Ricercatore: C'è anche un libro di un fotografo italiano, pubblicato in quegli anni, l'ho provato a cercare, non l'ho trovato, di Gian Paolo Barbieri.

Raniero: Esatto. Beh sì, diciamo negli anni 90 esplosa moltissimo in Italia la tendenza, la moda di tatuarsi, e con essa il tatuaggio polinesiano, quindi da quel momento l'ho approfondito.

Ricercatore: Sei stato a Tahiti, sei stato nelle isole del Pacifico?

Raniero: No, sono stato in Francia. Molto spesso in Francia.

Ricercatore: Infatti mi dicevano i tatuatori là, che molti dei loro colleghi sono andati poi in Francia a insegnarvi. E come ti poni in relazione al discorso della libertà, fra virgolette, di scegliere i temi da disegnare. C'è una certa elasticità che viene riconosciuta oggi tra i tatuatori polinesiani.

Raniero: Diciamo che ci sono certi simboli che secondo me sono proprio nati per essere posizionati in una determinata parte del corpo, se parliamo ad esempio delle isole Marchesi. Ora, se parliamo invece solo del tatuaggio per esempio Samoano. A Samoa il tatuaggio era principalmente di due tipi:il *peà* per gli uomini e il *malu* per le donne, quindi solo i pantaloncini, quello è il tatuaggio Samoano.
Avevano quello, le donne avevano il *malu* che era sempre un pantaloncino con pochi neri, molte decorazioni e quello è il tatuaggio Samoano, non lo puoi eseguire e lo può avere solo un Samoano. Invece utilizzando comunque le simbologie e le decorazioni appunto Samoane noi possiamo realizzare anche un braccio, un pettorale, è uno stile moderno, anche i Samoani stessi lo fanno in tutte le parti del corpo, ma è uno stile, è un approccio moderno al Samoano, non è tradizionale.

Ricercatore: Ho visto che quando parlano di tatuaggio a un certo punto i tatuatori, quando partono dal tatuaggio polinesiano in generale, a un certo punto loro partono dallo specifico però allargano il discorso e parlano di tatuaggio polinesiano in generale.

Raniero: Esatto, o preferiscono anche più il termine del Pacifico più che polinesiano che comprende solo la Polinesia che comprende solo una parte di quello che è poi in realtà la cultura del Pacifico, perché poi ci sono anche le isole per esempio Tuamotu, ci sono anche altre isole che restano fuori magari dal triangolo, però comunque sono tutti della stessa etnia diciamo, i loro antenati erano gli stessi.

Ricercatore: Perché ci si fa un tatuaggio polinesiano?

Raniero: Io penso che sia una ricerca inconscia, il piacere di qualcosa di tribale che ti riporta comunque alle origini, ti ricollega alla terra, alla natura. Chi viene da me sa che ci si concentra molto sul significato, quindi sì, esteticamente deve essere comunque un bel lavoro, piacere alla vista, però naturalmente deve avere il suo significato. Io divido il tatuaggio in tre categorie: i tatuaggi principalmente legati magari a un concetto di protezione famiglia, per la famiglia o per i figli, queste sono le cose che noi vogliamo esprimere, la famiglia, l'unione, l'amore; la forza che ti permette di superare gli ostacoli e i cambiamenti.

Ricercatore: Parlando con un tatuatore che ho conosciuto a Tahiti di nome Tuatini, lui mi ha detto che ha visto proprio il cambiamento anche nell'approccio dei turisti che arrivano a Tahiti. Una volta arrivavano dicendo, ho visto una tartaruga…fammelo, lo voglio uguale…
Adesso grazie anche a internet arrivano già preparati. Poi il tatuatore studia a seconda anche della forma del braccio, del corpo, perché magari un cliente lo vorrebbe proprio sul braccio, però viene sconsigliato perché non ci sta bene, perché non c'è la forma.

Raniero: In più c'è il discorso del tatuaggio fatto solo su una metà del corpo perché riprede la divisione tra giorno e notte, *ao* e *po*. Lo vedi anche nel tatuaggio marchesiano: la contrapposizione sempre tra il giorno e la notte, dove *po* è negli spazi neri, e *ao* sono le decorazioni, la parte in luce, il mondo della luce, il mondo manifesto. Il mondo dei vivi che si contrappone al mondo dell'inconscio, il mondo della morte, il mondo dei *tapu*.

Ricercatore: Il tatuaggio, infatti, viene utilizzato anche per gestire questi *tapu*, per controllare il *mana*.

Raniero: È normale però che a un occidentale tutto questo possa interessare fino a un certo punto.
È difficile capire il concetto di mana, cosa si intende. Poi se parli anche con loro a volte ti portano sulla strada sbagliata.

Ricercatore: C'è anche un aspetto religioso. Ognuno a Tahiti cerca il proprio percorso per far convivere la pratica del tatuaggio con il cristianesimo. Ho parlato con un tatuatore che si professa mormone. I mormoni sono, o almeno dovrebbero essere, particolarmente intransigenti con il tatuaggio.
Si è giustificato motivando che quando arrivarono i primi missionari il tatuaggio non veniva percepito come un problema e quindi era tollerato.
Ma i primi missionari erano protestanti, non mormoni che in realtà arrivarono sull'isola solo successivamente, intorno al 1850.
Io come antropologo non sono interessato a contestare questa ricostruzione, così come non voglio appurare la veridicità delle epifanie che hanno guidato Salmon Tavana e Raymond Graffe quando hanno recuperato il tatuaggio tradizionale negli anni '80. A me interessa che la cosa funzioni, abbia un senso per te e per quelli che ti ascoltano, a me interessa il fatto che il tatuaggio adesso sia percepito come una pratica autentica, un elemento distintivo della tua identità e che sia anche una pratica che oggi permette il dialogo fra culture anche molto diverse tra loro. È quello che voglio capire.
Raniero: Però ci sono delle similitudini tra l'antica religione polinesiana e, ad esempio, alla antica mitologia greca con il suo pantheon di divinità e di semi-divinità presente anche in Polinesia.

Ricercatore: Con i clienti parlate anche di questi aspetti?

Raniero: C'è un discorso estetico. Un discorso estetico, principalmente entrano qui con la voglia di tatuarsi un polinesiano che rappresenta la famiglia o un cambiamento: è successo questo, è successo quello. Da lì si inizia a parlare del tatuaggio polinesiano. Li guidi nel percorso. Certo alcuni vengono da me chiedendo un tatuaggio *maori*, senza neanche sapere cosa è, giusto per averlo.Lì devi partire spiegando anche un po' di geografia del tipo dove è la Polinesia...

Ricercatore: Hai parlato di figure, ma era un tatuaggio figurativo quello polinesiano?
Mentre ero a Tahiti ho parlato di questa cosa e ho notato che le opinioni a riguardo erano contrastanti.

Raniero: Assolutamente, non era figurativo il tatuaggio polinesiano.
Non prendevano la forma dello squalo come se fosse realistico e poi lo decoravano, no, era naturalmente una simbologia molto più stilizzata, anche perché gli strumenti che avevano per tatuare non gli permettevano di fare delle cose esagerate.

Ricercatore: Per esempio uno squalo come veniva fatto? O una tartaruga?

Raniero: La tartaruga era già un simbolo che comunque si faceva, poi si divideva in due tipi, c'era la *Onu*, che è la tartaruga verde, la più grande dell'oceano, quella era *tapu*, solo la classe *tapu* poteva tatuarsela.
E poi c'erano le *Kea*, che erano le piccole tartarughe, varie forme. Questa è la *Kea*, questo è il granchio. (mostrandomi illustrazioni tratte dal libro *Te Patutiki*)

Ricercatore: Ecco, il tatuatore che ho intervistato a Tahiti, partendo da queste riproduzioni afferma che il simbolo del granchio, ad esempio, esisteva già, oggi che ho a disposizione delle attrezzature moderne per farlo, lo posso riprodurre, non dico come un disegno di cartoni animati, ma con maggior dettagli, sfumature, in pratica in maniera più realistica.

Raniero: Quello non è lo stile polinesiano, quella è un'invenzione moderna, non è tradizionale. Questo è lo squalo (mostrandomi l'immagine sempre tratta dal libro *Te Patutiki*).

Ricercatore: Ma si può scendere a patti, secondo te, tra tradizione e innovazione. Cioè, tu quando tatui lo squalo fai solo quello originale oppure c'è un margine per conciliare entrambe le direzioni?

Raniero: Sì, naturalmente sì, però, cerco sempre di consigliare la scelta a mio avviso migliore.
Se uno si fa sul braccio, una composizione in stile marchesano, secondo me la cosa migliore è il geometrico, è il tradizionale.
Anche perché la forma che crea esternamente, la forma che lascia uno squalo è irregolare, mentre la tradizione ricerca la simmetria. Quindi non lo farei, in stile moderno.

Ricercatore: Che libro è quello che mi stai mostrando?

Raniero: Questo è il Tepatutiki, il libro, diciamo la bibbia del tatuaggio in stile marchesano.
Questo qua è introvabile. Questo qua l'avevo trovato in Francia.
È uno studio eccezionale.

Ricercatore: In che direzione si sta muovendo la pratica del tatuaggio tradizionale polinesiano secondo te? Qual è il futuro di questo tipo specifico di tatuaggio, tribale, tradizionale.

Raniero: Si rischia di trasformare tutto in un pastone di tante culture di cui poi alla fine non ci si capisce più nulla. Questo è il rischio.

È giusto anche esplorare, anche loro (in Polinesia ndr) hanno avuto un'evoluzione nel disegno e nel modo di tatuare. Dai primi loro *tahu'a* agli ultimi *tahu'a* che sono rimasti.
C'è stata già un'evoluzione comunque, quindi ci sta. Però, poi adesso si tende comunque anche

a mettere sfumature, aggiungere figurativo insieme. Sono tutte cose belle esteticamente. Però bisogna stare attenti a non perdere completamente il significato che sta alla radice.
Questo è il rischio.
Noi oggi dobbiamo cercare di seguire la cultura senza storpiarla troppo. Va bene modernizzarci, però senza storpiarla.

Ricercatore: proseguire nel solco della tradizione vuole dire scegliere anche il momento più opportuno per farsi un tatuaggio.

Raniero: La maggior parte delle persone che si fanno un tatuaggio, almeno da me, vengono perché è un momento particolare. Pochissimi sono quelli che vengono giusto per avere il tatuaggio in sé, tanto per averlo.

Ricercatore: Chi sceglie un tatuaggio tradizionale polinesiano non lo fa solo per motivazioni puramente estetiche. Magari c'è chi è più interessato al lato estetico ma non è l'unica motivazione.

Raniero: Non è mai solo estetico. Non può essere solo estetico. Vengono da me perché hanno vissuto un momento particolare che vogliono sottolineare. Partono già con questa cosa.

Ricercatore: Ma io mi chiedo quanto studio c'è dietro alla tua preparazione, quanti anni hai che fai questo lavoro?

Raniero: 33 anni. È dall'inizio che studio. C'è proprio una conoscenza del corpo energetico dell'essere umano.

Ricercatore: Però tu hai uno studio talmente approfondito del tatuaggio polinesiano che comunque questa trasmissione della cultura polinesiana arriva ai clienti tramite te. Tu fai dai guida, sei uno di quei famosi, questo libro qua li chiama *passeur culturel*.

Raniero: Esatto, faccio questo.

Ricercatore: Loro sono *passeur culturel* perché reinterpretavano negli anni 80 con quello che avevano. Però comunque c'è sempre bisogno di passare di traduttori. Perché va bene che ci sia il discorso del turista che vuole fare il suo tatuaggio, però c'è bisogno di uno che lo guidi.

Raniero: Esatto, esatto. Poi nasce dalla mia passione dello studio. La mia non è una passione dello studio del tatuaggio puramente estetico. È proprio una passione dello studio delle culture, è uno studio antropologico, uno studio antropologico sul tatuaggio.

Ricercatore: Tu quanti tipi di tatuaggio fai?
Solo polinesiano nel senso polinesiano, marchesano, samoano…

Raniero: Samoano e poi anche altri stili. Ci sono stili Latvia, ci sono stili della Croazia, ci sono stili berberi.

Ricercatore: Ci sono molte delle connessioni fra questi tipi di tatuaggio?

Raniero: Sì, sì, ci sono proprio delle connessioni. Ma ho trovato anche delle connessioni tra il buddismo e la religione polinesiana. Ci sono molte cose in comune.
Si può anche dire che il *mana* possa essere associato al *prana*, come a quell'energia vitale che permette ogni cosa, ma che è anche presente in ognuno di noi in misura diversa.