

«Noi tongani coltiviamo cose grosse». Orticoltura e contrasto al cambiamento climatico alle isole Tonga

*Gaia Cottino
American University of Rome*

Premessa

In Oceania non esiste un termine per indicare la natura (Cambridge 2007): l'uomo e l'ambiente che lo circonda sono indistinti e inseparabili. La terra e il mare sono «paesaggi lavorati dell'umanità» (Thaman 1997: 131), ovvero luoghi che l'uomo ha da tempo immemore antropizzato, e sono pertanto luoghi significativi, attorno a cui il diritto consuetudinario ha organizzato le società del continente.

Diversamente dall'Oceania, in Occidente, il lungo processo di oggettivazione della natura ha creato una percezione dicotomica e oppositiva che tuttora è alla base delle politiche per l'ambiente anche al di fuori del contesto culturale occidentale, lasciando emergere numerose criticità. La tendenza diffusa, canalizzata dai progetti di sviluppo di matrice occidentale in Oceania, è infatti quella di considerare la terra e il mare come polvere e acqua: spazi universali fuori dalla storia e fuori dalla manipolazione culturale dell'uomo, che invece da sempre crea biodiversità ed elabora strategie di resilienza ai ciclici eventi climatici.

Le riflessioni contenute in questo saggio analizzano l'uso e la cura della terra nell'arcipelago delle isole Tonga a partire da questa continuità di mondi, in una prospettiva di lungo respiro che tiene conto dei cambiamenti storici avvenuti nell'arcipelago, della continuità tra l'organizzazione sociale tongana e il mondo naturale in un ordine topografico-spaziale che distingue e orienta gli spazi del maschile e del femminile e dunque, in buona sostanza, della capacità di resilienza di una popolazione che ha sempre dovuto far fronte alla vulnerabilità climatica. Inoltre, problematizzando gli assunti sui quali si basano gli interventi dell'economia degli aiuti, mirati a fare fronte contemporaneamente ai rischi del cambiamento climatico e

L'Uomo, 2016, n. 2, pp. 123-141

alla sicurezza alimentare della popolazione tongana, intendo analizzare criticamente un trend progettuale che vede nell'orticoltura domestica una soluzione efficace ad ovviare ad entrambi, esercitando di contro un forte potere politico sui corpi.

Il materiale etnografico qui analizzato è stato raccolto nel 2015 alle Tonga, durante un soggiorno di ricerca che mirava a proseguire una precedente indagine di campo, svolta tra il 2008 e il 2010, sui temi dei modelli alimentari e corporei in un contesto ritenuto obesogenico per gli alti indici di massa corporea della popolazione (Cottino 2013).

L'occasione di avviare il “processo di restituzione” dei risultati della precedente ricerca nel regno mi ha consentito di aprire nuovi filoni d'indagine e di osservare diversi progetti di orticoltura promossi dall'economia degli aiuti¹ che si basano su assunti che riassumo in tre punti:

1. la terra è uguale ad ogni latitudine, pertanto un orto può essere coltivato su qualsiasi appezzamento;
2. la popolazione tongana ha dimestichezza nella manipolazione della terra e ciò le consente di padroneggiare le tecniche dell'orticoltura;
3. la coltivazione di orti e il consumo dei suoi prodotti sono efficaci sistemi per combattere l'obesità e per costruire resilienza rispetto al cambiamento climatico.

Interconnessioni, ambiente e società

Per chiarire se questi assunti hanno un fondamento storico e antropologico è necessario ricorrere alle prime fonti scritte a nostra disposizione, risalenti alla seconda metà del Settecento, ovvero ai primi incontri tra gli europei e la popolazione locale. Il capitano Cook e i membri del suo equipaggio, tra cui il noto botanico William Anderson, e William Mariner² ci forniscono delle dettagliate descrizioni sulla gestione delle terre e sulle pratiche agricole.

Alla fine del XVIII secolo i quattro arcipelaghi di cui è costituito l'attuale regno delle Tonga (Tongatapu, Ha'apai, Vava'u e le Niue) si presentavano divisi in *chiefdoms*: ampie porzioni di terra (*fonua*), e di mare, che comprendevano numerose isole, al cui vertice governava un capo (*hou'eiki*). Come in un sistema di cerchi concentrici (fig. 1) la terra era suddivisa in porzioni affidate al controllo di figure specifiche, gerarchicamente sottoposte al *hou'eiki*: l'unità più piccola era l'*'api* su cui abitava la famiglia estesa con a capo l'*'ulu*, un uomo anziano; un numero variabile di *'api*, collegati per discendenza patrilineare ad un comune antenato, costituiva un *fa'ahinga* su cui governava una figura gerarchicamente più importante dell'*'ulu*, ovvero l'*'ulumotu'a*; l'insieme dei *fa'ahinga* formava su un tratto di terra ereditario un gruppo di discendenza affine chiamato *kainga*, al

vertice del quale sedeva il *tabuifonua*, figura immediatamente al di sotto del *hou'eiki*, a cui, come analizzerò in seguito, era affidata la gestione complessiva delle terre.

Oltre a questa precisa divisione, spesso soggetta a conflitti e guerre, le articolate descrizioni dei primi esploratori annoverano alcuni elementi che problematizzano gli assunti precedentemente elencati, restituendo maggior complessità alla gestione fondiaria e alle pratiche agricole.

In primo luogo emerge un alto grado di antropizzazione dell'ambiente:

la natura benigna è stata certamente molto generosa con queste isole, tuttavia non si può dire che gli abitanti siano interamente esenti dalle calamità e parte del loro pane devono guadagnarselo col sudore della loro fronte: l'alto grado di coltivazione di queste isole deve essere costato agli indigeni una fatica immensa (Beaglehole 1994: 204).

James Cook critica infatti la semplificazione con cui un altro noto esploratore francese del tempo descrive le isole:

il signor De Bougainville si sbaglia di grosso quando afferma che colgono frutta dal primo albero che incontrano o ne prendono liberamente dalla prima casa in cui gli capita di entrare (*ivi*: 231).

è vero che alcune cose richiedono poco lavoro ma altre ne richiedono molto: per esempio i tuberi di ogni genere e le banane non crescono spontaneamente ma solo se coltivati, come pure l'albero del pane e quello delle noci di cocco non danno buoni frutti senza cure appropriate (*ivi*: 204).

Se il mito della Polinesia come paese del bengodi in cui l'uomo che la abita non ha bisogno di manipolarne la natura per sopravvivere è chiaramente una costruzione letteraria priva di fondamento storico³, altrettanto chiaramente documentato è un secondo altro aspetto: tutte le fonti scritte usano il termine “piantagione” per descrivere il sistema agricolo dell'arcipelago differenziandolo chiaramente dai giardini domestici. Cook a proposito dell'isola meridionale di 'Eua scrive:

il comandante Furneaux e io siamo stati accompagnati attraverso varie piantagioni di alberi da frutto e tuberi, molto ben curate (*ivi*: 211).

le piantagioni erano recintate da ogni lato e costituivano un sistema stradale, una serie di sentieri con i più brevi intersecati da più lunghi ogni quarto di miglio circa, in modo da dividere le piantagioni. I bordi dei sentieri erano costituiti da steccati di canne di bambù della grossezza di un dito mignolo, alti circa tre metri, costruiti con grande accuratezza e abilità (ibidem).

Diversa è la descrizione della flora nello spazio domestico, a sottolineare l'assenza di coltivazioni per la sussistenza nella zona abitata:

sull'area che le fronteggia vengono generalmente piantati alberi e arbusti ornamentali la cui fragranza profuma l'aria che si respira (*ivi*: 227).

Un terzo elemento che emerge dalle fonti storiche è la diffusa pratica del *multi-cropping* e dell'*inter-cropping*. Il botanico William Anderson riconosce 18 varietà di banane e platano e descrive le coltivazioni:

piantati su file distanziate 3 passi l'una dall'altra, in una combinazione simile alla disposizione alternata di taro e igname, gli spazi tra una pianta e l'altra erano riempiti da canna da zucchero, castagne tahitiane, maranta polinesiana (*ivi*: 213).

Anche Cook scrive:

in nessun altro posto la natura aiutata da un po' di arte, appare più lussureggiante che in quest'isola, mi sembrava di essere in una delle pianure più fertili d'Europa. Non v'era un pollice di terreno incolto; le strade non prendevano più spazio di quanto non fosse assolutamente necessario; ogni recinzione non occupava più di 4 pollici di terreno e anche quei 4 pollici non erano del tutto sprecati perché in molte recinzioni erano intercalati alberi da frutto e piante della stoffa (*ivi*: 215).

Infine, un ultimo aspetto meritevole di attenzione è la presenza di una «fabbrica arboricola interconnessa» (Clarke & Thaman 1997: 132), regolata da una secolare conoscenza della terra, del clima e della flora:

il margine di quest'isola è coltivato a piantagioni, le parti più interne invece erano ben poco coltivate, benché siano molto adatte a ciò. Lungo la costa si vedono boschetti di noci di cocco e altri alberi, bellissimi prati e qua e là piantagioni e sentieri che conducono in ogni parte dell'isola in un disordine che ha molto fascino e che rende ancora più pittoresco il panorama dell'isola (*ivi*: 223).

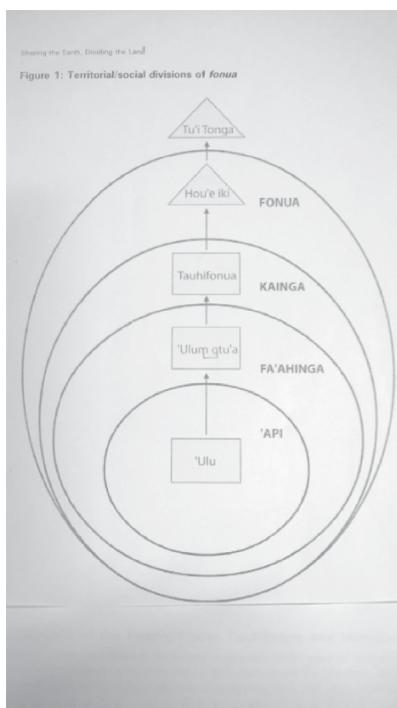
Nel descrivere questo contesto come una tavolozza, Cook fa inconsapevolmente riferimento a quelle pratiche agricole sinergiche che costituiscono il *corpus* di conoscenze che hanno consentito, come sarà approfondito nel seguente paragrafo, alla popolazione tongana di essere resiliente rispetto agli eventi climatici nefasti che ciclicamente investivano le isole.

Proprio questa ciclicità, sostiene l'antropologo Epeli Hau'ofa, ha dato forma alla percezione locale del tempo che egli denomina «tempo ecologico» (Hau'ofa 2008: 66). Ha'uofa sottolinea come la concezione tongana – e oceaniana in generale – del tempo sia circolare proprio perché in continuità con, cresciuta con o modellata da, i tempi dell'ambiente circostante: la comparsa ciclica di certi uccelli, fiori, fasi della luna, venti e andamenti meteorologici, ma anche l'alternanza di abbondanza a scarsità alimentare dovuta alla presenza della ciclica stagione dei cicloni. Questo comporta che anche spazialmente la percezione del tempo rimandi alla

«NOI TONGANI COLTIVIAMO COSE GROSSE»

ciclicità (Bennardo 2002; Hau'ofa 2008): il passato si trova davanti e il futuro è alle spalle, come a dire che avere il passato di fronte consente di prevedere cosa ci aspetta in futuro, basandoci su ciò che è già accaduto. In Oceania, tempo, spazio e organizzazione sociale sono quindi strettamente legati all'ambiente circostante e, nello specifico delle Tonga, circolarità e radialità marcano gli spazi della vita sociale e la divisione dei ruoli.

Figura 1



Fonte: Francis (2006: 354).

Una fabbrica arboricola interconnessa

Il paesaggio agricolo tongano, caratterizzato dunque dalla distinzione tra zone agricole e domestiche coltivate a diversi tipi di flora, dall'*inter-* e *multi-cropping* a creare una fabbrica arboricola interconnessa, non era pensato per l'immediata soddisfazione. Per dirla con le parole di Charles Stevens (1999: 194): «i limiti interni all'ambiente produttivo non venivano raggiunti», e la popolazione era equipaggiata per affrontare la scarsità ali-

mentare determinata da eventi climatici estremi⁴. L'alternata e contemporanea coltivazione dei terreni a tuberi di diverse specie, alberi e arbusti, oltre a fungere da pesticida naturale e a tenere saldo il terreno nei periodi di pioggia, garantiva la stabilità ecologica. Inoltre, la rotazione di questo sistema, che stagionalmente ritornava a far parte della foresta secondaria, permetteva alle terre di recuperare la propria fertilità. Nel suo alto grado di sofisticazione e complessità, questo elaborato paesaggio agricolo prende il nome di agro-foresto (Clarke & Thaman 1997; Francis 2006).

Ad un occhio non esperto questo ambiente intensamente antropizzato secondo modalità diverse da quelle occidentali poteva sembrare «disordinato», come annota Cook sul suo diario (Beaglehole 1994: 223), tuttavia dietro a «foreste selvatiche interrotte qui e là da giardini erbosi» (*ibidem*) vi era una conoscenza ecologica indigena stratificatasi nei secoli (Stevens 1999).

Secondo Stevens (*ibidem*) l'origine di questo sistema è melanesiana e, nella progressiva colonizzazione del Pacifico dal Sud-Est asiatico, è stato incorporato nelle pratiche agricole polinesiane. Infatti l'antropologa Annie Walter (1994) nell'indagare la coltivazione tradizionale a Vanuatu ha scoperto che molti dei sistemi agroforestali ancora in uso in alcuni luoghi del Pacifico non sono che la trasmutazione di più antiche forme di coltivazione a breve termine, che chiama «giardini a scadenza». Questi fornivano contemporaneamente cibo, materiali e medicine e gradualmente, finito il ciclo, si rifondevano nella foresta secondaria permettendone la successiva coltivazione.

I sistemi integrati di agricoltura e foreste erano quindi ben lontani dalla crescita spontanea di piante, erano invece il risultato di una intensa operazione umana.

Come infatti sottolinea Randy Thaman (1997: 131), quando «si pensa che la biodiversità sia un fenomeno naturale, qualcosa che può essere salvato e protetto piuttosto che creato, qualcosa di separato dai paesaggi lavorati dall'umanità», non si considera che la biodiversità non si conservava ma si costruiva⁵: era il risultato della costante interazione tra l'uomo e il suo ambiente e non della spontanea crescita della natura.

Questa affermazione rimanda ad una questione di rilievo nel dibattito antropologico, che qui accenno solamente, ovvero la percezione filosofica e scientifica dominante in Occidente della natura come indipendente e separata dal mondo umano e sociale⁶. Tale percezione dicotomica, oltre ad aver orientato le politiche verso la conservazione dell'ambiente, ha dapprima allontanato le popolazioni native dai propri territori impedendo loro di attingervi risorse⁷, e in tempi più recenti ha costruito un'immagine neo-primitivista del mondo indigeno, attribuendogli una inconsapevole matrice ecologista. Diversi antropologi oceanisti si sono cimentati nella

«NOI TONGANI COLTIVIAMO COSE GROSSE»

decostruzione dell'idea che i nativi delle isole siano degli ecologisti *antelitteram* svelando il triste tropo (Sahlins 2000) secondo cui essi sarebbero più vicini alla natura perché ad uno stato di natura (Kirsh 2008; Gaspar & Bambridge 2008).

In realtà, laddove «natura e cultura si confondono» (*ivi*: 233), come nel contesto tongano, ovvero dove la natura non è separata dal mondo umano, ma in permanente interazione, continuità e porosità, non esiste un termine per indicare “natura” (*ibidem*) e lo spirito di conservazione tipico dell'ecologia occidentale non ha spazio per emergere⁸. Dal punto di vista emico, sottolinea Philippe Descola (2005), la natura non è materia inerme distaccata dall'interazione simbolica con il mondo umano, e la percezione oceaniana della natura ne è la riprova.

Agricoltura o orticoltura?

Il sistema fondiario tongano è andato lentamente modificandosi, influenzando anche il sistema agroforestale. Alcuni momenti della storia tongana, quando analizzati a posteriori, si configurano come importanti tappe nella definizione dell'attuale sistema fondiario e agricolo. Un ruolo decisivo è stato giocato, per esempio, dai missionari della chiesa wesleyana, approdati nelle isole nel 1822, che hanno contribuito a stabilire un nuovo ordine politico ed ecologico, avviando un processo di de-territorializzazione e di ri-territorializzazione (Deleuze e Guattari, in Gaspar & Bambridge 2008)⁹.

Proprio ai missionari è attribuita la responsabilità di aver introdotto sulle isole due nuove specie di tuberi che garantivano una maggior produttività e resistenza: la cassava e un tipo di taro americano che prende il nome di *xantosoma esculenta*. Queste varietà che potevano essere piantate in qualsiasi momento dell'anno e crescere in terreni anche molto poveri erano caratterizzate da uno scarso valore nutritivo, perché, a differenza delle varietà cugine, mancavano di sali minerali, calcio e vitamine. Apparentemente innocui, dunque, questi tuberi hanno in realtà gettato le basi per l'abbandono delle rotazioni, l'intensificazione della produzione, la conseguente riduzione della fertilità dei terreni e l'impoverimento della dieta.

Un secondo momento della storia tongana ha segnato un cambiamento importante: l'approvazione nel 1862 di una legge che impediva la vendita di terra agli stranieri (sancendo il principio tutt'ora valido dell'inalienabilità della terra) e che impegnava i capi a mettere la terra a disposizione della propria gente, vietando ai primi di pretenderne i primi frutti¹⁰.

Un altro momento cruciale nella storia tongana è la stesura e il varo della Costituzione del 1875¹¹, «il manifesto di un nuovo ordine del mondo tongano» come l'ha definita George Marcus (1980: 5). In totale contrasto

con il passato e sotto l’egida della chiesa missionaria wesleyana, la Costituzione trasformava la maggior parte dei tongani in contadini “emancipati” (senza obblighi formali verso i capi), riuscendo così ad eliminare un gran numero di professionalità legate ai culti preesistenti; essi diventavano pertanto possessori di terreni sotto il controllo di un governo centralizzato.

Assecondando la “tradizionale” separazione dello spazio agricolo e domestico, che Cook aveva osservato, la Costituzione allocava due lotti alla famiglia estesa, ratificando il principio di ereditarietà per via maschile. Si stabiliva infatti che ad ogni primogenito maschio dall’età di 16 anni spettasse un lotto di terra da coltivare (*‘api uta*) e un lotto per costruirvi la casa (*‘api kolo*)¹². Inoltre, venivano semplificate le gerarchie, svuotando molti dei *hou’eiki* del proprio potere territoriale, e modificando i titoli dei più fedeli in titoli nobiliari (*nopele*).

Infine la Costituzione eliminava le figure dei *tauhifonua*, i guardiani della terra, che presiedevano alla distribuzione delle risorse, alle decisioni importanti sui raccolti e ai *tapu* alimentari che consentivano il ricambio stagionale. In questo processo di ri-territorializzazione, in cui saltarono le connessioni simbolico-religiose tra il capo, la sua famiglia, la popolazione che abitava un preciso territorio e la terra, si posero le basi per un nuovo ordine politico territoriale ibrido in cui si ravvedono aspetti della percezione spaziale precedente e aspetti di maggiore frammentazione di stampo occidentale. Questo aumentò la produzione e il commercio con l’estero ponendo le basi per l’avvio di una agricoltura estensiva commerciale e per l’ingresso in un nuovo sistema economico capitalistico.

Su questi terreni agricoli (*‘api uta*) ormai di pertinenza del nucleo familiare e pertanto soggetti a decisioni private circa la destinazione agricola, dagli anni Quaranta del Novecento gli agricoltori ricevettero incentivi dal governo per coltivare a monocultura¹³: dapprima i campi furono riconvertiti a colture di banane e angurie (1945-1985) e poi di zucche (1987-2007). Per praticare questo tipo di agricoltura i campi furono disboscati, ignorando specie di alberi locali preziosi per le attività secondarie, e furono distribuiti pesticidi e fertilizzanti sempre più forti per contrastare l’impoverimento dei terreni agricoli.

Negli ultimi dieci anni circa, il crescente scetticismo verso l’agricoltura commerciale promossa dal governo e la diffusa infertilità dei terreni ha bruscamente interrotto la pratica della monocoltura, con un ritorno alla coltivazione degli *‘api ‘uta* a tuberi. Ad oggi, secondo i dati del Ministero dell’Agricoltura e delle Foreste tongano, il 90% dell’agricoltura è di sus-sistenza.

In anni ancora più recenti, l’allarme legato al cambiamento climatico e alla sicurezza alimentare della popolazione ha però innescato una ricerca di nuove soluzioni con un deciso apporto dell’economia degli aiuti al

«NOI TONGANI COLTIVIAMO COSE GROSSE»

fine di contrastare questi fenomeni sfruttando la risorsa più disponibile: la terra. Come sarà approfondito negli ultimi due paragrafi, una buona parte dei progetti di sviluppo alimentare avviati nel regno, non tenendo conto né della topografia del sistema sociale tongano né della locale tassonomia alimentare, stanno provocando inconsapevolmente un'altra de-territorializzazione.

Andare e restare: topografia di un sistema sociale

Come si presenta oggi l'organizzazione e la gestione della terra alle Tonga?

La mia osservazione ha rivelato una corrispondenza tra la divisione territoriale, gli spazi di lavoro e di pertinenza di genere e la distribuzione ecologico-alimentare.

In primo luogo la divisione imposta dalla Costituzione è tuttora presente sull'isola e rispecchia la chiara separazione tra il terreno attorno alle abitazioni, l'*api kolo*, dove vengono cresciute piante ornamentali e medicinali, fiori e alberi da frutto, e il terreno agricolo, generalmente dislocato lontano dal lotto abitativo nelle aree più centrali delle isole. Quest'ultimo terreno, l'*api 'uta*, è invece coltivato a tuberi e piante da cocco che rappresentano l'alimentazione di base della popolazione. Questa distinzione è cruciale perché evidenzia, da un lato, come la terra abbia destinazioni diverse a seconda della sua posizione e uso e, dall'altro, come due attività legate alla terra, il giardinaggio e l'agricoltura, siano differenti, non sovrapponibili e certamente non assimilabili alla pratica dell'orticoltura così come si configura in Occidente, ovvero l'orto di verdura. Alle Tonga, sia il giardinaggio sia l'agricoltura sono pratiche maschili, e non a caso il termine locale per contadino è *tangatangoue*, dove *tangata* significa "uomo". Gli uomini si muovono infatti tra l'*apikolo* e l'*api 'uta*, manipolando le diverse piante presenti sui terreni, mentre le donne le utilizzano in un secondo momento: per cucinare, per uso medico e per realizzare quella vasta serie di doni cerimoniali (*koloa*) che garantiscono la stabilità delle relazioni sociali.

Questa distinta organizzazione del lavoro è ancora più chiara se messa in correlazione con la percezione dello spazio ben riassunta dalle parole di Helen Morton (1996: 5):

gli uomini vanno e le donne restano: ragazzi e uomini sono responsabili di tutte le attività lavorative in aree considerate "fuori" – il bush, il mare aperto e l'area fuori dalla casa – mentre le ragazze e le donne sono responsabili per le attività "dentro", cioè svolte all'interno della casa, del villaggio e del mare ma non oltre la barriera corallina.

Alle donne è così affidata la vasta serie di attività artigianali *nima'me'a* (lett. «mani esperte»), da svolgersi "dentro", che completa la gamma di

doni cerimoniali a cui si ascrivono anche i prodotti della terra, coltivati da mani maschili.

Questa peculiare percezione topografica del “dentro” e del “fuori” che demarca gli spazi del lavoro e distingue le attività di uomini e donne, rimanda alla organizzazione concentrica dello spazio precedentemente analizzata¹⁴.

Le sfere del maschile e del femminile sono ulteriormente distinte, ma non per questo meno complementari, dalla diversa forma di potere che incorporano. Se infatti le donne sono cariche di *mana*, ovvero di quel potere magico-spirituale che caratterizza anche la discendenza dei capi garantendone l’autorità sul resto della popolazione – «ed è per questo che le donne sono grosse qui a Tonga, perché mettono in mostra un mondo intero» ha asserito un mio interlocutore –, gli uomini sono carichi di *pule*, ovvero di potere politico che passa attraverso i titoli terrieri (James 1997). Se il *mana* consente alle donne di avere un peso nelle decisioni politiche e territoriali dei propri consanguinei maschi, è il *pule* a richiamare un’antica connessione tra il titolo terriero e l’autorità del capo.

Queste due forme di potere si trovano anche in quella parte esterna alla società che “noi” chiamiamo “natura”, e che i tongani pongono in continuità con il mondo umano. Come per la società tongana, anche i prodotti della terra sono organizzati gerarchicamente: se altrove ho descritto la rigida gerarchia alimentare che posiziona ogni alimento su una scala piramidale (Cottino 2013), l’ultimo soggiorno di campo mi ha consentito di verificare la porosità degli universi naturali e umani. In quella occasione mi è stato interdetto l’accesso al campo di igname durante il momento del raccolto, perché gli ignami, che sono considerati donne, avrebbero potuto risentirsi della presenza di altre donne nel campo. Era importante che i tuberi fossero di grandi dimensioni per lo scambio ceremoniale, e il mio allontanamento era una precauzione contro la suscettibilità degli stessi che, per ripicca, avrebbero potuto restringersi o annodarsi, diminuendo drasticamente il loro valore. Alle Tonga, dunque, l’igname-donna occupa la posizione più alta nella gerarchia degli alimenti ed è carico di *mana*; esso circola nelle ceremonie così come le donne circolano andando a risiedere virilocalmente. Il taro, di contro, non ha valore ceremoniale, è considerato uomo e rappresenta il tubero alla base della dieta quotidiana, senza cui un pasto non è da considerarsi un pasto.

In conclusione, il sistema fondiario tongano pur riformato a partire dalla Costituzione, con la sua peculiare topografia che distingue spazi e coltivazioni e separa le sfere del lavoro femminile e maschile rendendole complementari, poco ha a che vedere con l’assunto che la terra sia tutta uguale e che su qualsiasi terreno si possa coltivare un orto, come sostengono le organizzazioni dello sviluppo. Quest’ultima è una forte semplifi-

«NOI TONGANI COLTIVIAMO COSE GROSSE»

cazione che non solo ignora la complessità delle attività agricole e le sue interne distinzioni, ma che nega anche alla società locale il riconoscimento storico di un ampio ventaglio di professionalità e attività produttive basate sul genere e tutt’ora operanti (James 1997).

Nel paragrafo successivo analizzerò alcuni progetti avviati sul territorio dall’economia degli aiuti che appaiono fortemente in contrasto con l’assetto spaziale e sociale, con quel “dentro” e “fuori” che definisce ruoli, professionalità e generi sino ad ora descritto.

Sicurezza alimentare, cambiamento climatico ed *empowerment* femminile: il mantra dell’economia degli aiuti

In anni recenti le terre d’Oceania sono entrate a far parte del discorso globale sul cambiamento climatico perché annoverate tra i contesti più vulnerabili del pianeta¹⁵. Tale vulnerabilità è aggravata principalmente dalla prospettiva dell’innalzamento del mare, che avverrà conseguentemente al surriscaldamento globale, comportando l’inondazione parziale o totale di molte isole, tra le quali anche le isole dell’arcipelago tongano.

Pertanto, negli ultimi tre o quattro anni – in una fase storica in cui è ancora l’economia degli aiuti a giocare un ruolo centrale nella progettazione delle politiche – sono stati finanziati numerosi progetti volti a contrastare gli effetti del cambiamento climatico e a promuovere sul territorio tongano strategie di resilienza alimentare (e come obiettivo secondario a promuovere una dieta equilibrata e a combattere sia l’obesità sia le malattie non trasmissibili) attraverso la realizzazione di orti urbani, coltivati a specie occidentali di verdura. Finanziati da istituzioni di diversa origine, fra cui il Rotary Club Neozelandese, AusAid e il JICA nipponico, questi progetti sono stati affidati a Ong locali o istituti governativi come il Tongan Community Development Trust.

Tra i principali si annoverano *Mai e nima* gestito da Nishi Trading, un’azienda agricola di un nobile locale, lo School Gardening di JICA (il volontariato internazionale giapponese) e il Community Gardening della Ong TongaHealth.

Gran parte di questi progetti prevedono quindi la realizzazione di un orto gestito da mani femminili nel giardino che circonda la casa. Viene anche dichiarato che l’orto è finalizzato all’*empowerment* femminile poiché, nella percezione dei finanziatori occidentali, le donne, non ereditando titoli terrieri, sarebbero escluse dall’economia¹⁶.

Assecondando dunque l’idea che un giardino sia un luogo dove si possa praticare l’orticoltura, avvallando lo stereotipo delle donne indigene come ex orticoltrici e ispirandosi alla contemporanea moda occidentale dell’agricoltura urbana, questi progetti sollevano numerose

criticità. Il Community Gardening di TongaHealth, in particolare, ne solleva diverse.

In primo luogo, questo progetto, esteso su un gran numero di villaggi, prevede la distribuzione alle donne di piantine di lattuga, carote, pomodori, cipolle, cetrioli e fagiolini da coltivare nell'appezzamento domestico. La Ong provvede al finanziamento di quattro o cinque cicli di coltivazione, in parte da destinare al consumo e in parte alla vendita, al fine di consentire un'accumulazione di capitale che dia continuità all'orto stesso.

Consigliamo loro di alternare una fila per il consumo familiare e una per la vendita, tuttavia quest'ultima viene solitamente donata al faisekau [ministro della chiesa di riferimento], alla famiglia o scambiata per altro cibo,

racconta l'operatrice, ammettendo che non si raggiunge mai una somma sufficiente a rendere le famiglie autonome, perché il cibo viene ridistribuito. Nella fase progettuale non si è insomma tenuto conto che l'accumulo di capitale stride con la logica redistributiva locale. In secondo luogo la direttrice della Ong ammette che «è necessario fare formazione alla popolazione, perché i tongani non sono capaci a coltivare questo tipo di verdura». La sponsorizzazione del progetto orticolo nel villaggio di Popua, avviato dal Tonga Development Trust con finanziamenti internazionali, esplicita un terzo aspetto problematico quando dichiara «dobbiamo guardare indietro», ad indicare una ispirazione progettuale che si ispiri alle pratiche del passato. Oltre all'errore concettuale di porre il passato alle spalle, si dà per scontato, come annoverato nel secondo assunto precedentemente enunciato, che la popolazione tongana abbia una dimestichezza nella manipolazione della terra che le consente di padroneggiare le tecniche dell'orticoltura.

Alcune esperienze pregresse sembrano confermare questa criticità. Un progetto dell'UNDP degli anni Novanta aveva promosso contemporaneamente la riforestazione degli '*api 'uta* e la coltivazione di orti negli '*api kolo*', la prima riuscita con successo perché prevedeva la riforestazione di alberi di antica conoscenza (papaya, sandalo, lime, frutto del pane) mentre la seconda miseramente fallita proprio perché non era mai stata prassi la coltivazione dell'orto.

Nella precedente ricerca alle Tonga ho dedicato ampio spazio al tema della verdura, individuando una tassonomia locale di piante a foglia verde, larga e saziante (in quanto parzialmente urticante) che viene consumata al pari dei nostri ortaggi: foglie di *hybiscus* edibile, foglie della pianta del taro, una variante di spinacio che prende il nome di *pele*, per citarne alcune.

In secondo luogo in un contesto in cui l'ostentazione delle risorse racconta la storia di una famiglia allargata, la verdura occidentale non può

«NOI TONGANI COLTIVIAMO COSE GROSSE»

essere esposta ed ostentata al fine di produrre prestigio perché priva di valore sociale. Dalle interviste era infatti emerso quanto ben riassunto da questo commento: «non posso certo presentarmi al matrimonio di mia sorella con un cesto di carote!», a sottolineare che le carote non hanno peso sociale ed è quindi inutile coltivarle.

Inoltre, ho raccolto un gran numero di voci che giustificavano l'assenza di interesse alla coltivazione di ortaggi occidentali perché «di piccole dimensioni, e noi Tongani coltiviamo cose grosse». Questa affermazione che relegava coltivazione di tali piccolezze ai cinesi presenti in loco, rientra nel prestigio che abbondanza alimentare e fisica costituiscono nel contesto culturale tongano. E infine, tutti i miei interlocutori avevano sottolineato che la verdura non saziava ed era pertanto inutile consumarla.

Quando, nell'ambito della più recente indagine di campo, ho interpellato la popolazione locale sondando le opinioni su questi progetti e la percezione della loro efficacia relativamente agli obiettivi prefissati, sono emersi alcuni punti di rilievo in continuità con quanto osservato in precedenza. Innanzitutto, all'orto di verdura occidentale non viene attribuito il medesimo valore dell'orto di tuberi: solo quest'ultimo provvede al fabbisogno nutritivo e sociale della famiglia. Per la già enunciata divisione topografico-sociale a questo pensano gli uomini, che non a caso «sono interessati solo ai tuberi e non intendono lasciare alcuno spazio nell'appennamento per la verdura» hanno dichiarato molte mie interlocutrici.

Inoltre, gli orti non sembrano aver modificato la dieta locale. Pur venendo la verdura talvolta integrata nelle zuppe, che hanno il vantaggio di sfamare famiglie anche molto numerose, gran parte di questa è usata per il suo valore estetico: «noi l'insalata la usiamo come ornamento, per abbellire le pietanze».

Infine, i miei interlocutori hanno ribadito che la verdura non produce valore sociale e pertanto non è conveniente coltivarla. È una questione di priorità: il rispetto delle norme consuetudinarie, e il conseguente mantenimento di un equilibrio di genere e di una continuità nelle relazioni sociali, è più importante della coltivazione e consumo di verdura occidentale.

Ciò nonostante gli orti finanziati vengono coltivati, anche se spesso appassiscono o la verdura viene fatta crescere a dismisura per poterla inserire nel *foodscape* locale. Come sottolineato da un consulente chiamato dal Sudamerica per l'avviamento delle coltivazioni del progetto *Mai e nima*, gli agricoltori tongani impiegati nel progetto orticolo non hanno le conoscenze necessarie alla coltivazione della verdura occidentale:

raccolgono gli zucchini quando sono grandi come zucche e non mi stanno a sentire quando dico loro che le piante vanno annaffiate anche se piove e fertilizzate, perché con i tuberi fanno così: li piantano, li lasciano crescere senza intervenire e li raccolgono.

La ragione per cui la progettazione degli orti continua, nonostante gli zucchini giganti e l'impossibilità di accumulare capitale per ricomprare le piantine, è da ricondursi al rispetto (*faka'apa'apa*) della popolazione comune (*tu'a*) per le gerarchie più alte, i nobili e la famiglia reale, assecondandone le direttive (Morton 1996). E alle donne, investite di questo nuovo ruolo produttivo, è affidato il difficile compito di mediare tra le norme consuetudinarie che definiscono spazi e ruoli e il rispetto per le gerarchie, tra priorità e attività di importanza secondaria. Un lavoro funambolico che una mia interlocutrice descrive con le seguenti parole: «esse faranno quello che viene detto loro di fare, poi si gireranno dall'altra parte e, quando fuori dalla vista, continueranno a fare quello che sono abituate a fare».

Conclusioni

Gli assunti su cui si basano i progetti volti a ovviare alla vulnerabilità alimentare della popolazione tongana (Cottino 2013), contrastando gli effetti del cambiamento climatico e delle malattie non trasmissibili, non trovano riscontro nel contesto tongano. Pur nelle criticità seguite alla influenza missionaria e occidentale sul modello consuetudinario tongano a partire dal XIX secolo, la complessità ecologica, spaziale, produttiva e alimentare locale mostra come la terra incorpori tutt'ora pratiche e significati socialmente condivisi.

Anche se le tecniche di manipolazione della terra sono legate alle specifiche colture, la decisione della destinazione di un campo va ben oltre il soddisfacimento nutritivo: è legata alla funzione sociale della coltura stessa. Pertanto, la millenaria dimestichezza della popolazione nella coltivazione dei tuberi e la fabbrica arboricola interconnessa che organizzava gerarchicamente un sistema di relazioni e potere, da un lato, ne garantiva la sussistenza anche in momenti di scarsità e, dall'altro, marcava la posizione sociale dei suoi membri. È quel sapere, e con esso l'approccio tradizionale sistematico alla sostenibilità e alla resilienza rispetto agli eventi climatici estremi, che se recuperato pienamente consentirebbe di superare l'inappropriatezza culturale dei progetti promossi dall'economia degli aiuti.

I progetti di orticoltura occidentale non riescono ad avere presa e continuità non solo perché la popolazione non padroneggia le tecniche di coltivazione, ma anche perché i suoi frutti non hanno valore sociale. Spazi e destinazioni agricole a Tonga non sono affidate al caso e seguono ben precise norme consuetudinarie, pertanto destinarne delle porzioni a un uso incompatibile con quest'ultime significa avviare una nuova de-territorializzazione.

Non risulta inoltre convincente la logica secondo cui il consumo di verdura occidentale dovrebbe essere più efficace per la salute pubblica dal

momento che la popolazione dispone già di una vasta gamma di verdura locale, né alla costruzione di una maggior resilienza della stessa rispetto ai cambiamenti climatici globali. La vera criticità sanitaria è legata piuttosto all'introduzione nella dieta tongana di alimenti industriali e d'importazione estremamente dannosi, come la carne di manzo in scatola e le bevande zuccherate, la cui messa al bando incrinerebbe però i rapporti commerciali con le potenze economiche dell'area del Pacifico, Australia e Nuova Zelanda *in primis* (Cottino 2013).

L'analisi del panorama produttivo e alimentare tongano attraverso una prospettiva storica e antropologica consente così di restituire dinamicità, creatività e valore ad alcune delle pratiche contemporanee e di decostruire gli assunti su cui si basano invece i progetti orticoli dell'economia degli aiuti, la quale sembra sacrificare sull'altare dello sviluppo le pratiche locali relative alla produzione di cibo e all'alimentazione, accusandole di essere barriere al raggiungimento del benessere.

Note

1. Per “economia degli aiuti” si intende il trasferimento volontario di risorse economiche da un Paese ad un altro a fini umanitari e assistenziali. A trasferire queste risorse possono essere individui, organizzazioni private o governi. Nello specifico delle Tonga le risorse provengono dalle Nazioni Unite (FAO, IFAD e OMS), dai governi australiano, neozelandese e cinese, e da organizzazioni non profit come USAid e JICA.

2. Unico sopravvissuto all’imboscata mossa dalla popolazione tongana alla nave Port-au-Prince, egli viene “adottato” da un capo locale e vive nell’arcipelago di Vava’u dal 1806 al 1810. Durante questo lungo soggiorno tiene un diario.

3. Sulle retoriche dell’alterità nel contesto dell’incontro-scontro tra europei e abitanti del Pacifico si vedano Howe (2000); Smith (1960); Cameron (1981); Adler (2008).

4. Il proverbio tongano «*‘api fa’atoetu’uaia’eteve*» (lett. «nel campo vi è ancora la pianta del *teve*») fa riferimento proprio all’accortezza di mantenere nel campo le piante del *teve*, un tubero della famiglia dell’igname, da utilizzarsi nei momenti di scarsità alimentare.

5. La straordinaria varietà di taro e igname costruita nei secoli dalle popolazioni austronesiane è la riprova di una *expertise* nella selezione e integrazione di piante diverse e pertanto di un intervento umano nella costruzione della biodiversità

6. Sul dibattito più recente su natura e cultura si vedano Descola (2005); Latour (2010); Sahlins (2014).

7. La creazione dei primi parchi protetti si fondava sull’illusione che l’uomo non fosse parte del sistema e garante della sua biodiversità. Al di là della violenza esercitata sulle popolazioni native nell’allontanarle dai propri territori per trasformarli in parchi, la loro assenza ha creato molti danni. Questo concetto di conservazione non prevedeva l’antropizzazione del territorio. Tuttavia, in tempi più recenti un’inversione di tendenza sembra essersi affacciata nel panorama americano. È degli ultimi giorni del suo mandato presidenziale la decisione di Barak Obama di fare dell’arcipelago polinesiano delle Hawaii la più grande riserva marina protetta, garantendo alla popolazione nativa hawaiana l’esclusiva dell’accesso alle risorse marine. Come sottolinea Bambridge per altri contesti oceaniani, resta comunque evidente uno scarto percettivo tra la popolazione locale e lo Stato: se per la

prima questa decisione politica è un riconoscimento del proprio patrimonio culturale, per il secondo ha valore perché la conservazione dell'ambiente capitalizza l'industria turistica.

8. Diverso dalla conservazione è il discorso relativo ai *rahui*, sistema di restrizioni su pesca e agricoltura deciso dai capi (Gaspar & Bambridge 2008; Bambridge 2016) e il sistema hawaiano del *kuleana*, forme di presa in carico del mare e della terra per garantire la non esauribilità delle risorse.

9. Questo processo ha visto venire meno i significati simbolici e le relazioni sociali legate ai luoghi, e ha ricostruito nuove simbologie e nuovi equilibri sociali e politici. Gaspar & Bambridge argomentano che questo processo è ravvisabile anche nella contemporaneità oceaniana, laddove luoghi significativi per le comunità vengono trasformati in aree protette, come nel caso del sistema lagunare di Moorea.

10. Il riferimento è al sistema degli obblighi consuetudinari (*fatongia*), in particolare alla pratica dell'*'inasi*, ovvero l'offerta dei primi frutti del proprio raccolto ai capi. Questa norma non ha mai interrotto gli obblighi consuetudinari, che hanno trovato nuove forme ed espressioni per poter esistere (Cottino 2013).

11. La Costituzione del 1875 chiude un secolo di guerra civile tra capi regnanti su porzioni di territori in lotta per la supremazia. I missionari svolgono anche qui un ruolo centrale perché appoggiano la famiglia Taufa'ahau Tupou, convertita al cristianesimo, nel processo di unificazione delle isole. La dinastia attualmente regnante discende non a caso da quest'ultima famiglia.

12. Per un approfondimento sulla semplificazione della proprietà terriera per discendenza biologica a fronte della tradizionale assegnazione delle terre per via relazionale (per "radici" e "strade") si veda Lissant Bolton (2003).

13. Fautore di questa spinta alla modernizzazione fu un italiano, Giulio Masasso, che dagli anni Quaranta alla fine del secolo occupò una posizione di rilievo nell'amministrazione delle terre del regno (Cottino 2016).

14. Lo stesso «schema spaziale radiale» caratterizza la percezione samoana dello spazio descritta da Van der Ryn (2016) e da Tcherkézoff (2005).

15. La vulnerabilità di un contesto ecologico e della popolazione che lo abita si misura con indici specifici che tengono conto anche della capacità di fare fronte ai disastri (per un approfondimento si vedano il *social-vulnerability index* e l'*environmental-vulnerability index* elaborati dall'UNDP). Tra gli elementi che rendono il regno di Tonga vulnerabile si annoverano la vicinanza alla fossa di Tonga, area di subduzione della placca pacifica che provoca frequenti e violente scosse di terremoto, e il ripetersi dei cicloni. La popolazione locale fronteggia questi accadimenti naturali sin dal popolamento dell'isola, risalente all'incirca al 900 a.C.

16. Tuttavia, come già argomentato, il *mana* di cui esse sono cariche dà loro un potere decisionale molto alto all'interno della famiglia, nonostante la cura dell'*'api 'uta* e dell'*'api kolo* siano mansioni maschili.

Bibliografia

- Adler, T. 2008. Uncharted Seas: European-Polynesian Encounters in the Age of Discoveries. *Terra Incognitae*, 40: 60-81.
- Bambridge, T. 2007. Émergence des États et mobilité des sociétés: la démocratie en question en Océanie insulaire. *Hermès*, 47: 193-199.
- Bambridge, T. (a cura di) 2016. *The Rahui: Legal Pluralism in Polynesian Traditional Management of Resources and Territories*. Canberra: ANU Press.

- Beaglehole, J. C. (a cura di) 1994. *James Cook: giornali di bordo*. Milano: Tea.
- Bennardo, G. 2002. *Representing Space in Oceania: Culture in Language and Mind*. Canberra: ANU Press.
- Bolton, L. 2003. *Unfolding the Moon: Enacting Women's Kastom in Vanuatu*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cameron, I. 1981. *Lost Paradise: The Exploration of the Pacific*. Scranton: Salem House.
- Clarke, W. & R. Thaman 1997. Incremental Agroforestry: Enriching Pacific Landscapes. *The Contemporary Pacific*, 9, 1: 121-148.
- Cottino, G. 2013. *Il peso del corpo*. Milano: Unicopli.
- Cottino, G. 2016. "Giulio Masasso nel regno delle Tonga: la celebre storia di un piemontese che odiava il mare", in *Storie straordinarie di italiani nel Pacifico*, a cura di Cuzzi, M. & G. C. Pigliacchio, pp. 229-245. Milano: Odoya.
- Descola, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*, Roma-Bari: Laterza.
- Finau, P. 1985. "Continuing Role of Aroids in the Root Crop-Based Cropping System in Tonga", in *Proceedings of the Sustainable Taro Culture for the Pacific Conference. Sustainable Taro Culture for the Pacific Conference*, a cura di L. Ferentinos, pp. 11-14. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Francis, S. 2006. "People and Place in Tonga: The Social Construction of Fonua in Oceania", in *Sharing the Earth Dividing the Land*, a cura di T. Reuter, pp. 345-364. Canberra: ANU Press.
- Gaspar, C. & T. Bambridge 2008. Territorialités et aires marines protégées à Moorea (Polynésie française). *Journal de la Société des Océanistes*, 126-127: 231-245.
- Hau'ofa, E. 1994. Our Sea of Islands. *The Contemporary Pacific*, 6, 1: 147-161.
- Hau'ofa, E. 2008. *We are the Ocean: Selected Works*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Howe, K. R. 2000. *Nature, Culture and History: The "Knowing" of Oceania*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- James, K. 1997. "Rank and Leadership in Tonga", in *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Post-Colonial State*, a cura di White, G. M. & L. Lindstrom, pp. 49-70. Stanford: Stanford University Press.
- Kirsch, S. 2008. Social Relations and the Green Critique of Capitalism in Melanesia. *American Anthropologist*, 110, 3: 288-298.
- Latour, B. 2000. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. Milano: Raffaello Cortina.
- Mahina, O. 2010. Tā, Vā and Moana: Temporality, Spatiality and Indigeneity. *Pacific Studies*, 33, 2, 3: 168-202.
- Malm, T. 2007. Bendable Facts: A Note on the Division of Labour in Tonga. *SPC Women in Fisheries Information Bulletin*, 16: 3-9.
- Marcus, G. 1980. *The Nobility and the Chiefly Tradition in the Modern Kingdom of Tonga*. The Polynesian Society Memoir 42. Wellington: Polynesian Society.
- Morton, H. 1996. *Becoming Tongan: An Ethnography of Childhood*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rigo, B., 2004. *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*. Paris: CNRS Editions.

- Stevens, C. 1999. Taking Over What Belongs to God: The Historical Ecology of Tonga Since European Contact. *Pacific Studies*, 22: 189-219.
- Sahlins, M. 2000 [1994]. “Addio tristi tropi”: l’etnografia nel contesto storico del mondo moderno”, in *L’antropologia culturale oggi*, a cura di R. Borofsky, pp. 457-477. Roma: Meltemi.
- Sahlins, M. 2014. On the Ontological Scheme of *Beyond Nature and Culture. HAU Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 281-290.
- Smith, B. 1960. *European Vision and the South Pacific 1768-1850: A Study in the History of Art and Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- Tcherkézoff, S. 2005. “Culture, Nation, Society. Secondary Change and Fundamental Transformations in Western Samoa: Towards a Model for the Change of Cultural Dynamics”, in *The Changing Pacific: Identities and Transformations*, a cura di Tcherkézoff, S. & F. Douaire-Marsaudon, pp. 245-301. Canberra: ANU Press.
- Thaman, R. R. & W. C. Clarke, 1997. Incremental Agroforestry: Enriching Pacific Landscape. *The Contemporary Pacific*, 9, 1: 121-148.
- Tomlison, M. & K. Tengan (a cura di) 2016. *New Mana: Transformation of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*. Canberra: ANU Press.
- Van der Ryn, M. 2016. Which Way is Front?: Spatial Orientation Complications in Contemporary Samoan Villages. *Structure and Dynamics*, 9, 1: 114-135.
- Walter, A. 1994. “Knowledge for Survival: Traditional Tree Farming in Vanuatu”, in *Science of Pacific Island People: Fauna, Flora, Food and Medicine*, a cura di Morrison, J., Geraghty, P. & L. Crowl, pp. 189-200. Suva: Institute of Pacific Studies.