

UNA “NAZIONE CRISTIANA”? SOVRANITÀ, IDENTITÀ NAZIONALE E APPARTENENZA RELIGIOSA A TUVALU

NICOLA MANGHI

ABSTRACT: This article focuses on Tuvalu’s sovereignty, which is often discussed in relation to scenarios of “deterritorialisation” into a “digital nation” in the face of the risk posed by rising sea levels caused by global warming. Contrary to these orientations, the article examines Tuvalu’s sovereignty starting with a constitutional revision that, in September 2023, enshrined the nation’s “Christian identity” and altered the legal framework to restrict the influence of human rights in the country. What makes the circumstance of particular interest is the claim, explicitly made by the Tuvaluan government, that the measure had “decolonial” stakes. These — the article intends to show — can only be understood if placed in the Tuvaluan political context, dominated by a contraposition between the island communities (*fenua*), conceived as the heart of the indigenous nation, and the centralised state, characterised as a “foreign” power. The article examines this contraposition through the analysis of a court case that developed out of a conflict that arose when a missionary was chased off the island of Nanumaga and profoundly marked Tuvaluan political consciousness. Reconstructing the deep historical context of this situation, the article then argues that the relationship between the “inside” and “outside” of the nation cannot be understood without reference to the arrival in 1861 of the London Missionary Society missionaries, who were to disrupt the cultural, political and religious life of the Tuvaluans.

Questo articolo si concentra sulla sovranità di Tuvalu, spesso discussa in relazione agli scenari che la vorrebbero “deterritorializzata” nell’istituzione di una “nazione digitale” a fronte del rischio di scomparire inghiottita dall’innalzamento del livello del mare causato dal riscaldamento globale. Contrariamente a tali orientamenti, l’articolo mette a tema la sovranità di Tuvalu partendo da un provvedimento di revisione costituzionale che, nel settembre 2023, ha sancito l’“identità cristiana” della nazione e modificato il contesto legale in modo da restringere l’influenza dei diritti umani nel paese. A rendere la circostanza di particolare interesse è la rivendicazione, esplicitamente avanzata dal Governo tuvaluano, che il provvedimento avesse poste in gioco “decoloniali”. Queste — l’articolo intende mostrare — possono essere

comprese soltanto se calate nel contesto politico tuvaluano, dominato da una contrapposizione tra le comunità isolate (*fenua*), concepite come il cuore della nazione indigena, e lo stato centralizzato, caratterizzato come un potere di natura coloniale. L'articolo esamina tale contrapposizione tramite l'analisi di un caso giudiziario che, sviluppatosi in seguito a un conflitto sorto quando un missionario fu cacciato dall'isola di Nanumaga, ha segnato profondamente la coscienza politica tuvaluana. Ricostruendo il contesto storico profondo di questa situazione, l'articolo argomenta poi che il rapporto tra "dentro" e "fuori" della nazione non può essere compreso senza il riferimento all'arrivo, nel 1861, dei missionari della London Missionary Society, che avrebbero stravolto la vita culturale, politica e religiosa dei Tuvaluani.

KEYWORDS: Tuvalu, Christianity, Decolonization, Ecological Crisis, Sovereignty

PAROLE CHIAVE: Tuvalu, Cristianesimo, Decolonizzazione, Crisi ecologica, Sovranità

Si considerino questi due scenari che ci presenta l'attualità politica del piccolo stato polinesiano di Tuvalu.

Da un lato, la situazione politico-istituzionale drammatica e priva di precedenti nella quale si trova a causa dell'innalzamento del livello del mare, che rischia di rendere interamente inabitabile il suo territorio nel giro di qualche decennio, ha costretto Tuvalu a orientare i propri recenti sforzi diplomatici internazionali verso il tentativo di tramutarsi in uno "stato deterritorializzato" (cfr. Rayfuse 2009), ovvero un'istituzione capace di mantenere la propria sovranità anche a fronte della perdita di un territorio su cui esercitarla. Alcuni episodi particolarmente spettacolari di questa diplomazia pionieristica hanno saputo attirare attenzioni internazionali su un paese così piccolo, remoto e marginale, come per esempio il videomessaggio tramite il quale il ministro Simon Kofe è intervenuto alla COP 27 e, parlando dal rendering virtuale dell'isolotto incontaminato di Te Afualiku, ha annunciato il piano per trasformare Tuvalu in una "nazione digitale": informatizzando la burocrazia e ricreando una versione virtuale del territorio, l'auspicio è che il paese possa continuare funzionare completamente come uno stato sovrano" anche nello scenario della sparizione fisica dell'arcipelago" (Kofe 2021)⁽¹⁾.

(1) E così, per esempio, mantenere, il controllo degli *asset* sovrani, come una Zona Economica Esclusiva capace di generare una parte sostanziale del PIL del paese e il suffisso internet ".tv", il cui sfruttamento economico si è dimostrato particolarmente remunerativo.

Contestualmente, sulla scena della politica interna, il 5 settembre 2023 il parlamento nazionale approvava all'unanimità una riforma della Costituzione che aveva l'ambizione dichiarata di farne “un documento che rispetti e rafforzi le epistemologie e le preoccupazioni indigene tuvaluane”, e così di “decolonizzare alcuni aspetti del governo centrale di Tuvalu”, come ha scritto Kofe, che presiedeva il comitato parlamentare incaricato del processo (Kofe e Marinaccio 2023). Osservando il testo, tuttavia, si scopre che il proposito decoloniale s'invera soprattutto in un generale ribilanciamento che, con il proposito di restringere le prerogative conferite ai diritti individuali, con particolare riferimento alla libertà di culto, aumenta invece le garanzie offerte ai principi cristiani e ai valori tradizionali. Così, il testo sancisce solennemente l'“identità in quanto nazione cristiana” del paese e dichiara Tuvalu “una nazione libera e democratica basata sui principi cristiani, i valori Tuvaluani e la rule of law”⁽²⁾, rivedendo un ordine che, nel testo precedente, dava precedenza alla rule of law sui valori tradizionali. Entrando più nel dettaglio, enuncia che “a Tuvalu, le libertà dell'individuo possono essere esercitate soltanto avendo riguardo per i diritti delle altre persone”⁽³⁾, con specifico riferimento alla libertà di culto e alla libertà di proselitismo. Oltre a ciò, con l'intento di bilanciare l'influenza dei diritti, il documento inserisce una carta dei “doveri e delle responsabilità”, e offre riconoscimento ulteriore ai *falekaupule*, le assemblee “tradizionali” istituite da un provvedimento legislativo nel 1997.

Emerge così una circostanza singolare e apparentemente contraddittoria: da un lato, i Tuvaluani paiono concepire la dimensione legale della sovranità come faccenda già perfettamente “deterritorializzata”, al punto da progettare di stiparla nei server di un qualche *provider* globale, lontana dalle condizioni materiali della propria esistenza; dall'altro, e al contempo, istituiscono una definizione della nazione quanto più normativa che, nel proposito di decolonizzare l'apparato legislativo, fonde aspetti “tradizionali” della cultura locale con la tutto sommato recente identità cristiana della stragrande maggioranza dei cittadini, per mitigare l'influenza dei diritti umani e, più in generale, della *rule of law*. Nell'immaginazione politica tuvaluana, così, la nazione indigena

(2) *The Constitution of Tuvalu*, Preamble.

(3) *Ivi*, 29(3).

e quello stato che dovrebbe esserne sanzione politica e garanzia istituzionale paiono collocati su traiettorie che si scoprono solo contingentemente accoppiate — e che forse, all'approssimarsi dei catastrofici scenari ecologici, accennano a divergere.

In questo articolo, parte di una più ampia ricerca sulla sovranità a Tuvalu⁽⁴⁾, intendo dirimere questa apparente contraddizione calandola nel contesto storico ed etnografico capace di renderla intellegibile. Prendendo spunto dalla revisione costituzionale e ricostruendo un episodio di cronaca che, evolutosi poi in un caso giudiziario, ha finito per farne percepire l'urgenza, mostrerò come le rivendicazioni “decoloniali” del provvedimento trovino il contesto della loro pertinenza nella caratterizzazione che lo stato assume all'interno del rapporto talvolta conflittuale con le otto comunità isolate che compongono l'arcipelago di Tuvalu (*fenua*). Infine, argomenterò che il rapporto tra lo stato e la nazione di cui dovrebbe essere espressione non si può comprendere, né storicamente né politicamente, senza il riferimento allo stravolgimento culturale, sociale e politico portato dai missionari a partire dal 1861.

1. Proselitismo

Partiamo con una nota di contesto. In tutto il Pacifico, accomodare i valori e le forme di autorità tradizionali all'interno delle costituzioni di stati sovrani al momento dell'indipendenza fu un “problema tecnico e intellettuale di massima difficoltà” (Ghai 1996, p. 184). Da questo punto di vista, dunque, Tuvalu non rappresenta un'eccezione. Anzi, già il primo testo costituzionale del 1978 fu rivisto dopo pochi anni per ragioni simili a quelle che hanno spinto il Parlamento a riformare nuovamente il testo nel 2023, producendo uno sforzo che fu riconosciuto presto incompleto (Levine 1992, p. 500) e che ha in qualche modo preparato il terreno per il recente provvedimento. In secondo luogo, va fatto presente che dichiarazioni valoriali come quelle avanzate

(4) La ricerca di cui questo articolo presenta dei risultati parziali ha previsto soggiorni di ricerca in Nuova Zelanda (agosto 2018–gennaio 2019, ottobre–dicembre 2019, febbraio 2023 e febbraio–marzo 2024), a Tuvalu (aprile–ottobre 2019, gennaio–febbraio 2024) e a Figi (ottobre 2019 e febbraio–marzo 2023) e ricerche presso gli archivi nazionali di Tuvalu, a Funafuti, presso gli archivi nazionali di Figi, a Suva, e presso i Western Pacific Archives, a Auckland.

nella nuova Costituzione tuvaluana non possono sorprendere chi abbia familiarità col contesto del Pacifico, una regione che è stata definita “la parte più solidamente cristiana del mondo” (Forman 1982, p. 227), dove il Cristianesimo è stato largamente assorbito come tratto fondamentale dell’identità collettiva (cfr. Barker 1990) e dove è piuttosto comune che le carte costituzionali contengano simili asserzioni (Fer e Malogne–Fer 2011). In un senso molto generale, allora, si può dire che la riforma costituzionale tuvaluana tenta di scongiurare gli scenari provocati nella regione da un crescente pluralismo confessionale (Fer 2011), rispetto ai quali Tuvalu presenta ancora oggi un’eccezione significativa, considerato che l’85% della popolazione⁽⁵⁾ (e pressoché il 100% di quanti non abitino nella urbana e cosmopolita Funafuti) appartiene alla Ekalesia Kelisiano Tuvalu (EKT), la chiesa congregazionalista nazionale che guadagnò nel 1969 la sua indipendenza dalla London Missionary Society (LMS). Vi è però un episodio specifico che, sfociato poi in un caso giudiziario, ha motivato l’urgenza della riforma — e che potrà cominciare a mostrarci come tradizione e identità cristiana si fondano nel contesto domestico tuvaluano.

Nel 2001, Mase Teonea, un cittadino figiano di origine tuvaluana, arrivò a Funafuti con l’intenzione di stabilire un ramo locale dell’Assemblea dei Fratelli, una chiesa evangelica di derivazione statunitense, riuscendovi l’anno successivo⁽⁶⁾. Nel tentativo di diffondere la religione nelle altre isole dell’arcipelago, tra giugno e luglio 2003, Teonea, sua moglie e un altro membro della chiesa si stabilirono a Nanumaga, isola di cui la donna era originaria e dove i tre iniziarono a tenere gruppi di studio della Bibbia e a predicare la loro fede. Tuttavia, poco prima, il *falekaupule* dell’isola aveva approvato una risoluzione che vietava l’introduzione di nuove religioni. Inoltre, non appena Teonea iniziò le sue attività a Nanumaga, che suscitavano interesse nella comunità, il *falekaupule* adottò un’ulteriore risoluzione mirata specificamente a

(5) La quasi totalità dei Tuvaluani si definisce oggi cristiana, le uniche eccezioni essendo rappresentate da un’esigua comunità del movimento musulmano Ahmadiyya a Funafuti e da alcune famiglie che si professano di fede Bahá’í. Tra le confessioni cristiane, le preponderanti — fatta eccezione per l’EKT — sono la Chiesa Avventista del Settimo Giorno, l’assemblea dei Fratelli e i Testimoni di Geova (Tenten 2006).

(6) La ricostruzione qui presentata è basata sui racconti orali raccolti a Tuvalu, sulle sentenze della High Court e della Corte d’Appello e sulla ricostruzione offerta da Baird (2013, pp. 91–93).

impedire che la predicazione dei tre proseguisse: su un'isola di circa 450 abitanti, quasi tutti membri dell'EKT, i proseliti erano percepiti come un attentato al clima idealizzato come coeso e armonico⁽⁷⁾ della comunità. Dopo aver ricevuto minacce, Teonea fu costretto a lasciare Nanumaga.

Nulla di tutto questo può essere considerato sorprendente. Oggi, infatti, l'appartenenza all'EKT soprintende alla vita quotidiana di Tuvalu, informando la scansione temporale delle giornate e delle settimane con una liturgia piuttosto esigente, e garantendo la coesione morale e ideologica della comunità. In questo contesto, l'adesione a una nuova chiesa viene considerata "uno schiaffo in faccia a livello personale [e] un affronto alla comunità" (Chambers 1984, p. 67). Così, è molto comune che, come nel caso di Teonea, i poteri tradizionali del *falekaupule* siano impiegati per ridurre la libertà di culto: per esempio, a Nukulaelae è stato stabilito che solo i membri dell'EKT possono candidarsi alle elezioni nazionali; e durante una breve visita all'isola di Nui, un'anziana signora mi spiegò, con un sorriso accogliente che tuttavia mal celava il valore d'avvertimento di quanto mi comunicava, che chi fosse giunto con l'intenzione di portare una nuova fede sarebbe stato sottoposto a un'antica forma di punizione nota come *fakafolau*, e dunque caricato su una canoa e abbandonato a un destino deciso dall'oceano.

A rappresentare una circostanza inedita è il seguito della vicenda. Rientrato nella capitale, infatti, Teonea procedette a citare in giudizio il *falekaupule* di Nanumaga, dando inizio a un lungo caso giudiziario, divenuto un classico della giurisprudenza della regione e capace di lasciare tracce profonde nella coscienza politica tuvaluana — sfociando infine nell'odierna revisione costituzionale. Benché nel 2005 la High Court avesse emesso una sentenza in favore del *falekaupule*, accertando la legittimità del suo operato, infatti, nel 2009 la Corte d'Appello ribaltò la decisione in favore di Teonea, riconoscendo violati i suoi diritti costituzionali. Eselealofa Apinelu, avvocatessa che rappresentò il *falekaupule* di Nanumaga nei due processi, ha scritto che in quell'occasione, e "[p]er la prima volta [...], le persone a Tuvalu acquisirono consapevolezza di ciò che la legge significa veramente per loro" (Apinelu 2022, p. 39).

(7) Sull'ideologia dell'armonia nel contesto tuvaluano e sugli usi strategici a cui si presta, cfr. Besnier (2009, pp. 55–56).

Detto in altre parole, per la prima volta la nazione realizzava che il *falekaupule*, che nel caso di Teonea aveva agito in maniera perfettamente conforme alle aspettative collettive, poteva essere chiamato a rispondere del suo operato di fronte a un tribunale, nonché giudicato secondo il metro di principi “stranieri” come i diritti umani.

Nel caso specifico qui considerato, bisogna sottolineare come il potere giudiziario fosse in effetti materialmente esercitato da stranieri, dato che, come altri paesi di piccola taglia in giro per il mondo, Tuvalu recluta dall'estero i giudici per la High Court e la Corte d'Appello, che si recano nel paese all'occasione⁽⁸⁾. Ma, come mostrerò, nel contesto domestico tuvaluano è l'apparato statuale *tout court* a essere a tratti considerato una presenza intrusiva.

2. L'arrivo del Cristianesimo

Benché caratterizzato da una certa uniformità culturale, in epoca pre-coloniale l'arcipelago di Tuvalu non rappresentava uno spazio politico unitario (cfr. Munro 1982). Lo stato, allora, va fatto genealogicamente risalire all'amministrazione britannica che raggruppò le isole dapprima in un protettorato (1892) e poi in una colonia (1916), questa volta insieme al vicino arcipelago delle Kiribati, fino alla separazione nel 1975 e alla definitiva indipendenza nel 1978 (cfr. Macdonald 1982). Oggi, il ruolo giocato dallo stato nella politica interna tuvaluana può essere compreso solo a condizione di adottare il punto di vista delle otto comunità di cui si compone la nazione, che i Tuvaluani indicano con un termine su cui vale la pena di soffermarsi un istante: *fenua*. *Fenua* è una parola imparentata con altre diffuse in molte lingue austronesiane per indicare la terra, e a Tuvalu può essere impiegata, a seconda del contesto, per riferirsi a un'isola, ai suoi abitanti, a un paese o a un popolo. La polisemia del termine aiuta a comprendere l'orizzonte morale in cui

(8) Il sistema dei giudici espatriati è stato messo in discussione soprattutto per quanto riguarda la capacità di dirimere questioni in cui sono coinvolti aspetti di rilevanza culturale (Baird 2013; Zorn e Care 2002). La riforma costituzionale del 2023, peraltro, ha introdotto misure che, auspicabilmente, renderanno più semplice a Tuvaluani ricoprire queste cariche nel futuro. Attualmente, Sir John Baptist Muria, originario delle Isole Salomone, è il primo giudice di High Court residente nonché il primo *pasifika* nella storia del paese.

a Tuvalu — in modo simile a quanto accade in tutta la regione — si fondono identità e appartenenza. Nel contesto domestico di Tuvalu, le *fenua* sono idealizzate come luogo di armonia, governato da principi antichi e non corrotto dalle influenze del mondo esterno. E se, come ho affermato nel paragrafo precedente, l'armonia che in questa caratterizzazione contraddistingue le *fenua* è indistintamente confessionale e tradizionale, ciò è da ricondurre all'operato dei missionari nel paese.

L'arrivo del Cristianesimo a Tuvalu è fatto ufficialmente risalire al 1861, quando Elekana, un diacono della LMS originario di Manihiki, Isole Cook, naufragò presso l'isola di Nukulaelae, dopo otto settimane trascorse alla deriva su una canoa (cfr. Goldsmith e Munro 2002). Dopo averlo soccorso, gli abitanti di Nukulaelae invitarono Elekana, oggi venerato come vero eroe culturale a Tuvalu, a stabilirsi sull'isola e predicare la nuova fede; e a nulla valsero i suoi tentativi di spiegare che, non essendo ancora stato ordinato, non fosse formalmente stato autorizzato a farlo. D'altronde, grazie a scambi occasionali con mercanti e avventurieri, gli abitanti dell'isola erano già a conoscenza del nuovo dio che aveva messo piede nella regione, e attendevano trepidanti che si presentasse l'occasione per convertirsi (cfr. Besnier 1995, pp. 39–43). Così, l'arrivo di Elekana non fece che corrispondere a un'esigenza storica già compiutamente maturata presso gli isolani. Dopo aver trascorso due mesi a Nukulaelae, Elekana ottenne di andarsene per concludere la propria formazione, per ritornare, quattro anni dopo, insieme a un gruppo di altri missionari, la gran parte dei quali samoani⁽⁹⁾.

Il fatto che a condurre Elekana a Nukulaelae siano state le correnti oceaniche e non un'imbarcazione europea è spesso evocato dai Tuvaluani come un segno che — come mi disse un giovane pastore fresco di ordinazione raccontandomi la storia di Elekana — l'arrivo del Cristianesimo nell'arcipelago è da ascrivere a “un piano di Dio”, e non alle intenzioni “di un qualche *palagi* ['bianco']”. Questa battuta conferma che, come rilevato da Goldsmith (2019), benché occorsi in periodi di tempo in larga parte contemporanei, l'arrivo dei missionari e la colonizzazione siano fenomeni da mantenere saldamente distinti da un punto di vista analitico. L'impatto dei missionari sulle strutture sociali

(9) Sul ruolo fondamentale dei missionari indigeni nel Pacifico, cfr. Munro e Thornley (1996).

e sulle abitudini culturali dei Tuvaluani, oltre che sulla loro fede, fu dirimpente: distrussero — spesso in modi scenografici tuttora trionfalmente ricordati nelle celebrazioni annuali che commemorano l'arrivo del Cristianesimo in ciascuna *fenua* (cfr. Kofe 1983, p. 117) — gli idoli pagani, proibendo la loro venerazione; riorganizzarono la struttura abitativa delle isole, radunando la maggior parte degli abitanti in villaggi raccolti attorno alla chiesa; e imposero regole morali stringenti che oggi i Tuvaluani non mancano di rinfacciare ai pochi turisti, qualora si aggirino per Funafuti in abiti troppo succinti.

I missionari guadagnarono subito un prestigio ben superiore a quello accordato agli amministratori britannici, ereditando in larga parte la considerazione che era spettata, prima del loro insediamento, ai capi tradizionali. Un episodio raccontato da Mrs. Edgeworth David, che nel 1897 si trovava a Funafuti per accompagnare il marito in una missione scientifica, lo illustra con l'efficacia dello scorcio etnografico. Ricordando di come i locali si mostrarono sorpresi nell'accorgersi che, all'approssimarsi di una nave da guerra britannica, i visitatori bianchi tentavano affannosamente di rendersi più presentabili, scriveva: "[i] nativi furono piuttosto stupiti nel vederci scrollare i nostri abiti da lavoro, ma consigliammo anche a loro d'indossare i loro abiti migliori, perché, come dicemmo noi, '*Man-o-war, plenty big boss*', ma loro risero e dissero '*No, misionali big boss*'" (David 1899, pp. 273-274). Così, forti di questo potere, nel contesto della crescente competizione che la LMS intrattene con l'amministrazione coloniale, tanto dal punto di vista finanziario quanto da quello della fedeltà, i missionari finirono per rinforzare l'adesione alla *fenua* come spazio politico e culturale originario e indiviso, propiziandone la trasformazione successiva in solida fondazione per l'architettura dello stato nazione. Arrivando in un contesto in cui le antiche credenze avevano già perso molta della loro influenza, infatti, riuscirono ad aggiungere "una dimensione religiosa a quelli che erano gli aspetti altrimenti secolari, tra le altre cose, del matrimonio, della sessualità adolescenziale, dell'atletica, del canto, e dei codici del vestiario" (Brady 1975, p. 121), giungendo a fare del Cristianesimo metodista della LMS il perno della nuova identità collettiva delle *fenua*. In questo processo, "la chiesa divenne sinonimo della società: ogni isola aveva un villaggio, e ogni villaggio la sola religione" (Munro 1982,

p. 142) — una situazione che, come abbiamo visto, rappresenta tuttora l'ideale regolativo, quando non la norma, sulle isole di Tuvalu.

3. Le *fenua* contro lo stato

In tutto il Pacifico, l'incontro delle strutture politiche tradizionali con le potenze coloniali e la loro successiva integrazione nelle amministrazioni di stati indipendenti ha dato luogo a configurazioni spurie e variegate (si veda White e Lindstrom 1997 per una panoramica regionale). In questo contesto, Tuvalu presenta un quadro piuttosto singolare. L'autorità dei capi (i quali sono chiamati *aliki* o *tupu* e vengono selezionati in modi differenti a seconda della specifica tradizione in vigore nella *fenua*) è stata profondamente erosa nel corso degli anni dall'influenza tanto dei missionari samoani quanto dell'amministrazione coloniale che, diversamente da quanto accaduto altrove (per esempio a Figi: cfr. Marcus 1989, p. 215), non la incorporò all'interno del proprio apparato (cfr. Brady 1975). Oggetto di reinvenzione a più riprese nel corso della storia (cfr. Besnier 2009, pp. 64–73), il sistema di potere tradizionale ha infine trovato un suo riconoscimento formale nel 1997, con il Falekaupule Act (cfr. Manghi 2023). All'interno dei *falekaupule*, i capi hanno gradi di potere che dipendono dalle circostanze politiche del momento e dal loro carisma personale; ma è l'assemblea nel suo complesso che, nel contesto tuvaluano contemporaneo, è ritenuta rappresentare il potere “tradizionale”, e mai il capo nella specificità del suo ruolo, né tantomeno della sua persona.

Inoltre, va notato come Tuvalu non abbia un sistema di potere tradizionale che riunisca l'intera nazione sotto la propria giurisdizione. L'arcipelago “tradizionale” è acefalo ed eterarchico, e solo tramite la funzione logistica svolta dall'amministrazione statale arriva a farsi “uno” (come il nome stesso del paese indica: Tuvalu alla lettera significa “otto che si ergono insieme”). A differenza di altri contesti polinesiani, (per sempio Tonga, Samoa e Figi; cfr. rispettivamente Marcus 1981; Tcherkézoff 2000; Toren 2000), dove i poteri delle *chieftainship* tradizionali sono stati in vario modo incorporati nelle amministrazioni pubbliche, a Tuvalu vige una separazione logica e politica tra la

giurisdizione “locale” dei poteri tradizionali, incarnati dal *falekaupule*, e quella dello stato, che non deve permettersi intromissioni nelle faccende domestiche delle varie isole. Così, se la micropolitica delle *fenua* si svolge articolando le due istanze apparentemente contraddittorie di gerarchia ed egualitarismo (Besnier 2009; cfr. Marcus 2019 per una simile tensione a Tonga e Samoa), la stessa logica soprintende alla coesione dell’arcipelago e alla consistenza della nazione. L’armonia tra le *fenua*, infatti, è garantita dalla loro formale uguaglianza nell’architettura istituzionale dello stato; ma questa uguaglianza può essere mantenuta solo demandando a un’istituzione terza, collocata su un altro piano logico, il mantenimento di una gerarchia. La sovranità formale dello stato, allora, appare in questa caratterizzazione come provvisoria e contingente, nonché potenzialmente in conflitto con quella, sostanziale, delle *fenua*. Lo stato tuvaluano post-coloniale, in altre parole, voglio sostenere, occupa uno spazio logico equivalente a quello del “re straniero” reso celebre da Marshall Sahlins: ovvero quello di un sovrano legittimato come “usurpatore” e detentore di un potere “separabile, divisibile e trasferibile”, contrapposto a un potere indigeno invece originario e “inalienabile” (Sahlins 2014, p. 145). Così, quando si fa conflittuale, il rapporto tra *fenua* e amministrazione centrale può assumere registri tipicamente post-coloniali. Per esempio⁽¹⁰⁾, quando nel 2019 i proprietari terrieri di Funafuti, insoddisfatti del canone d’affitto corrisposto loro dal Governo, occuparono la pista d’atterraggio dell’aeroporto nazionale, recapitarono all’amministrazione un messaggio che si concludeva con parole minacciose: “Vi [diamo] questa comunicazione cosicché possiate prendere le disposizioni che ritenete più opportune e fiducios[i] che vi allontanerete silenziosamente dalle nostre terre immediatamente oggi stesso”⁽¹¹⁾. Considerato che a Tuvalu lo stato non possiede terra⁽¹²⁾, la minaccia evocava uno scenario impossibile eppure paventato come realistico: quello di uno stato sfrattato dal proprio territorio.

(10) Per un’analisi approfondita di questo episodio, si veda Manghi (2024).

(11) “Closing of the Funafuti International Airport by the Funafuti Landowners commencing at 4pm today the 28 June 2019”, archivio personale dell’autore.

(12) Ad eccezione, dal 2016, del Queen Elizabeth II Park, una porzione di terra artificiale costruita nella laguna di Funafuti. Tuttavia, i proprietari terrieri dell’isola hanno avanzato rivendicazioni anche su quell’appezzamento, e non è escluso che in futuro riescano a vedersene riconosciuta la proprietà.

Questo episodio come altri, analoghi, che in passato portarono addirittura alcune *fenua* a chiedere la secessione dal paese⁽¹³⁾, illustra come i Tuvaluani considerino lo stato come logicamente estraneo al contesto politico e morale delle *fenua*, al punto da poter essere spostato altrove — come di tanto in tanto paventato da qualche politico — o anche, potenzialmente, sfrattato. L'unità della nazione, che i Tuvaluani intendono come *atufenua*, ossia “gruppo delle *fenua*”, è allora ottenuta non per sintesi logica, bensì tramite una diplomazia da condurre con cautela. In una battuta, è “contro” lo stato–straniero (cfr. Clastres 1977) che le otto *fenua* si fanno “uno”.

4. Conclusione: decolonizzazione

Per far emergere le condizioni che permettono ai Tuvaluani di ritenere “decoloniale” una riforma che reprime la libertà di culto e rinforza indistintamente i poteri tradizionali e l'identità cristiana della nazione, ho dapprima ricostruito il caso giudiziario che fece percepire l'urgenza di emendare il testo costituzionale; e poi portato alla luce una maniera classicamente tuvaluana di contrapporre lo spazio domestico e “indigeno” delle *fenua* a un'amministrazione statale composta integralmente di Tuvaluani, ma nondimeno trattata da potere coloniale. Infine, ho argomentato, la contrapposizione tra, da un lato, principi cristiani e valori tradizionali e, dall'altro, i diritti umani e — in ultima istanza — l'apparato amministrativo dello stato, trova la sua origine profonda nei ruoli storici differenti giocati da missionari samoani e colonizzatori britannici nella storia del paese.

Si potrebbe contestare che quanto rivendicato emicamente come posta in gioco “decoloniale” della riforma costituzionale altro non sia che una misura di stampo etno–nazionalista, nella misura in cui, ricondotta alle sue poste in gioco concrete, l'emendamento si premurava soprattutto di ridurre le possibilità per i magistrati (stranieri) di sottoporre l'operato potenzialmente discriminatorio dei *falekaupule* al giudizio di valori e principi estranei a quel contesto, e di rendere più difficile

(13) “Funafuti seeks separation”, Tuvalu Sheet, N. 173, 9 dicembre 1982, conservato presso i National Library and Archives di Funafuti.

l'introduzione di nuove forme di fede religiosa. Va peraltro sottolineato che a Tuvalu la colonizzazione non ha avuto espressioni particolarmente violente, ed è stata generalmente percepita come “neutrale o relativamente positiva dalla maggior parte dei [cittadini]” (Goldsmith 2012: 132), e solo in seguito all'indipendenza nel paese ha cominciato a diffondersi un'insofferenza di carattere post-coloniale, su cui l'identità nazionale del nascente microstato ha potuto stabilire solide fondamenta. Così, dalla prospettiva di popoli che hanno effettivamente perso le proprie terre in favore di un colonizzatore straniero, la rivendicazione “decoloniale” mossa dal Governo di Tuvalu potrebbe essere qualificata come riduzione del termine — e della battaglia — a “significante vuoto” (cfr. Tuck e Yang 2012, p. 7). Va tuttavia considerato che la minaccia posta dal riscaldamento globale espone i Tuvaluani a una perdita delle loro terre e dei legami che tradizionalmente con esse hanno intrattenuto che, nella sproporzione di potere che intercorre tra un piccolo stato alla periferia del globo e i grandi paesi industrializzati, riproduce dinamiche a tutti gli effetti coloniali. In questa misura, il futuro della nazione pone quesiti di carattere de-, o post-coloniale. Ne evocherò due, in forma di domanda, in conclusione a questo articolo.

L'articolazione delle rivendicazioni di indigenità è sempre, come ha scritto Tania Li, un “processo di semplificazione e creazione di creazione di confini, nonché di connessione” (Li 2000, p. 174). Come ho mostrato, uno stato percepito come “usurpatore” è ciò che permette ai Tuvaluani di ciascuna *fenua* di esercitare la propria sovranità indigena nel contesto domestico, nonché, in ultima istanza, di fondersi nello spazio più ampio dell'appartenenza nazionale. Se la deterritorializzazione dello stato e la sua digitalizzazione nel *cloud* sembrano proseguire, portandola all'estrema conseguenza, la logica dell'estraneità che ho ricostruito, è lecito però domandarsi cosa sarà del “dentro” della nazione rappresentato dalle *fenua* nello scenario — ancora ipotetico — del ricollocamento internazionale. Potranno, venuta meno la contrapposizione con lo storico *repoussoir* istituzionale, sopravvivere altrove come centri politico-morali?

Infine: l'EKT ha storicamente anticipato le trasformazioni istituzionali del paese, diventando indipendente nel 1969 e facendosi vettore di un'identità collettiva prima della formazione dello stato nazionale. Nel

mondo contemporaneo, rappresenta un'istituzione capace di federare i Tuvaluani anche oltre i confini nazionali, avendo congregazioni in tutti i paesi che ospitano cospicue comunità espatriate (ovvero Figi, Nuova Zelanda, Australia e Isole Marshall) e favorendo i rapporti tra la diaspora e il paese. Che, federatrice "interna" di un popolo già oggi sparpagliato, possa offrire il contesto per la sopravvivenza di una nazione tuvaluana integralmente diasporica?

Si tratta di domande a cui sarebbe vano, oggi, cercare una risposta; ma che, alla luce di quanto detto, impongono la loro pertinenza.

Riferimenti bibliografici

- APIENLU A. (2022) *Standing Under Fenua: Customary Rights and Human Rights in Postcolonial Tuvalu*, Ph.D. Thesis, Swinburne University of Technology, Melbourne.
- BAIRD N. (2013) *Judges as Cultural Outsiders: Exploring the Expatriate Model of Judging in the Pacific*, "Canterbury Law Review" 19: 80–96.
- BARKER J. (a cura di) (1990) *Christianity in Oceania: Ethnographic Perspectives*, University Press of America, Lanham.
- BESNIER N. (1995) *Literacy, Emotion, and Authority: Reading and Writing on a Polynesian Atoll*, Cambridge University Press, Cambridge.
- . (2009) *Gossip and the Everyday Production of Politics*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- BRADY I. (1975) "Christians, Pagans, and Government Men: culture change in the Ellice Islands", in I. Brady e B.L. Isaac (a cura di), *A Reader in Culture Change: volume 2: Case Studies*, Schenkman, New York, 111–145.
- CLASTRES P. (1977) *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano.
- DAVID E. (1899) *Funafuti, or Three Months on a Coral Island: An Unscientific Account of a Scientific Expedition*, John Murray, London.
- FER Y. (2011) "Religion, Pluralism, and Conflicts in the Pacific Islands", in A. Murphy (a cura di), *Blackwell Companion to Religion and Violence*, Wiley & Blackwell, London, pp. 461–472.
- . e G. MALOGNE-FER (2011) "Le christianisme, une religion d'Océanie?", in G. Malogne-Fer e Y. Fer (a cura di), *Anthropologie du Christianisme en Océanie*, L'Harmattan, Paris, pp. 13–30.

- FORMAN C.W. (1982) *The Island Churches of the South Pacific: Emergence in the Twentieth Century*, Orbis Books, Maryknoll (New York).
- GHAI Y. (1996) “Reflections on Self-Determination in the South Pacific”, in D. Clark e R. Williamson, (a cura di), *Self-Determination*, Palgrave Macmillan, London, pp. 173–199.
- GOLDSMITH M. (2012) *The Colonial and Postcolonial Roots of Ethnonationalism in Tuvalu*, “Journal of the Polynesian Society”, 121(2): 129–150.
- . (2019) *Missionaries and Other Emissaries of Colonialism in Tuvalu*, “Journal of the Polynesian Society” 123(4): 457–474.
- . e D. Munro (2002) *The Accidental Missionary: Tales of Elekana*, Macmillan Brown Centre for Pacific Studies, University of Canterbury, Christchurch.
- KOFE L. (1983) “Palagi and Pastors”, in H. Laracy (a cura di), *Tuvalu: A History*, Institute of Pacific Studies, Suva, pp. 102–120.
- KOFE S. (2021) *Tuvalu’s Future Now Project: preparing for climate change in the worst-case scenario*, “Devpolicy Blog”: <https://devpolicy.org/tuvalu-preparing-for-climate-change-in-the-worst-case-scenario-20211110/>.
- . e J. MARINACCIO (2023) *Tuvalu Constitution Updated: Culture, Climate Change and Decolonisation*, “Devpolicy Blog”: <https://devpolicy.org/tuvalu-constitution-updated-culture-climate-change-and-decolonisation-20230921/>.
- LEVINE S. (1992) *Constitutional change in Tuvalu*, “Australian Journal of Political Science” 27(3): 492–509.
- LI T.M. (2000) *Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot*, “Comparative Studies in Society and History” 42(1): 149–179.
- MACDONALD B. (1982) *Cinderellas of the Empire: Towards a History of Kiribati and Tuvalu*, Australian National University Press, Canberra.
- MANGHI N. (2023) “Governare le onde. Tuvalu e le conseguenze politiche del riscaldamento globale”, in M. Benadusi, M. Giuffrè, S. Marabello e M. Turci (a cura di), *La caduta. Antropologie dei tempi inquieti*, Editpress, Firenze, 197–218.
- . (2024) *Putting the State in its Place. An Ethnographic Look at Sovereignty in Tuvalu*, “Journal de la Société des Océanistes”, in corso di stampa.
- MARCUS G. (1978) *The Nobility and the Chiefly Tradition in the Modern Kingdom of Tonga. Chapters 1–3*, “The Journal of the Polynesian Society” 87(1): 1–73.

- . (1981) *Power on The Extreme Periphery: The Perspective of Tongan Elites in The Modern World System*, “Pacific Viewpoint” 22(1): 48–64.
- . (2019) “Chieftainship”, in A. Howard e R. Borofosky (a cura di), *Developements in Polynesia Ethnology*, University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 187–223.
- MUNRO D. (1982) *The Lagoon Islands, a History of Tuvalu 1820–1908*, Ph.D. thesis, Macquarie University, Sydney.
- . e A. THORNLEY (a cura di) (1996) *The Covenant Makers: Islander Missionaries in the Pacific*, Pacific Theological College/The Institute of Pacific Studies at the University of the South Pacific, Suva.
- RAYFUSE R. (2009) *W(h)ither Tuvalu? International Law and Disappearing States*, “University of New South Wales Faculty of Law Research Series”, 9.
- SAHLINS M. (2014) “Stranger kings in general: the cosmo-logics of power”, in A. Abramson e M. Holbraad (a cura di), *Framing Cosmologies. The Anthropology of Worlds*, Manchester University Press, Manchester.
- TCHERKÉZOFF S. (2000) “Are the Matai “out of time”? Tradition and Democracy: Contemporary Ambiguities and Historical Transformations of the Concept of Chief”, in E. Huffer e A. So’o (a cura di), *Governance in Samoa*, Australian National University/University of the South Pacific, Canberra/Suva, pp. 113–133.
- TENTEN R. (2006) “Tuvalu”, in M. Ernst (a cura di), *Globalization and the Re-Shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Suva, The Pacific Theological College, pp. 440–458.
- TOREN C. (2000) “Making the Chief: An Examination of Why Fijian Chiefs Have to be Elected”, in de J. Pina Cabral e A. Pedroso de Lima (a cura di), *Elites. Choice, Leadership and Succession*, Etnográfica Press, Lisbona, pp. 113–129.
- TUCKE. e K.W. YANG (2012) *Decolonization is not a metaphor*, “Decolonization: Indigeneity, Education & Society”, 1(1): 1–40.
- WHITE G.M. e L. LINDSTROM (1997) *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Stanford University Press, Stanford.
- ZORN J.G. e J.C. CARE (2002) ‘Barava Tru’: *Judicial Approaches to the Pleading and Proof of Custom in the South Pacific*, “International & Comparative Law Quarterly” 51(3): 611–639.