

I Kanak nella corrente del capitalismo. Forme di riappropriazione culturale del nichel in Nuova Caledonia

Marta Gentilucci
Università di Milano Bicocca

Introduzione¹

Nel film *Les esprits du Koniambo. En terre kanak*, co-sceneggiato da Jean Louis Comolli e Alban Bensa (2004), un *vieux kanak* racconta:

Abbiamo donato il massiccio non per i soldi, ma con il nostro cuore, pensando ai nostri figli che un giorno lavoreranno qui e a coloro che verranno dopo di noi. Abbiamo offerto il massiccio [...], abbiamo offerto, non venduto il massiccio a Falconbridge. Non è come i Bianchi che fanno questo per i soldi, per noi si tratta di *ricchezza tradizionale*. [...] Anche noi beneficeremo delle rendite, ma alla nostra maniera. Abbiamo fatto questo gesto perché il mondo lo sappia. L'abbiamo fatto con il cuore, pensando ai nostri *discendenti* e al nostro popolo (corsivo mio).

Si tratta del massiccio di Koniambo, mille e cinquecento ettari di terra nella costa nord-ovest della Nuova Caledonia², destinati alla costruzione di una delle più grandi industrie minerarie di trattamento del nichel esistenti al mondo, per un investimento totale di sette miliardi di dollari. Inaugurata nel 2013 dal presidente francese François Hollande, questa industria colpisce per il fatto di appartenere al 51% ad una società mineraria, la cosiddetta SMSP (*Société Minière du Sud Pacifique*), sussidiaria³ della SO-FINOR (*Société de Financement et d'Investissement de la Province Nord*) il braccio finanziario della Provincia Nord governata dal FLNKS, *Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste*, un'alleanza di partiti politici pro-indipendentisti e a maggioranza kanak. Il restante 41% delle azioni appartiene al gruppo minerario anglo-svizzero *Glencore-Xstrata*, anche se inizialmente fu la multinazionale canadese Falconbridge ad intrattenere le negoziazioni del caso. Dall'unione delle due società nacque la *Koniambo Nickel SAS*, comunemente conosciuta con la sigla KNS.

L'Uomo, 2016, n. 2, pp. 29-47

In poche righe il *vieux* Kanak ci restituisce, insieme ad una certa tensione emotiva, il sacrificio e la speranza di un popolo che, troppo a lungo emarginato, decide di prendere in mano il proprio destino. *Abbiamo donato, si tratta di ricchezza tradizionale, pensando ai nostri discendenti*, sono parole chiave per comprendere non solo le ragioni del gesto, ma anche elementi della stessa cosmologia kanak. Ritorneranno spesso lungo questo saggio per far emergere il modo in cui viene culturalmente rielaborato il timore di destinare le terre ancestrali allo sfruttamento minerario.

In Nuova Caledonia il nichel, oltre a rappresentare una delle più profonde cicatrici lasciate dalla colonizzazione francese, dagli anni Settanta del Novecento è divenuto un elemento centrale della marcia kanak verso l'indipendenza e oggi occupa un posto importante nell'economia mondiale. È stata proprio l'ingegnosa architettura teorica della politica indipendentista, favorevole alla rapida assimilazione di Koniambo nella società kanak, a catturare il mio sguardo, prima unicamente indirizzato ad un'altra industria di nichel al sud del paese, la Goro-nickel⁴. Bisogna infatti fare una precisazione importante: il rapporto tra i Kanak e il nichel non è né lineare né tanto meno uniforme all'interno del territorio caledone. L'entusiasmo diffuso che pervade la Provincia Nord non è certo paragonabile al clima di forte tensione che si respira intorno all'industria di Goro-nickel, poiché se Koniambo nasce come ambizione indipendentista, la seconda, al contrario, è il frutto della reazione degli anti-indipendentisti al timore di vedersi strappato il monopolio minerario⁵.

Quello che mi preme dunque mostrare è come uno specifico processo di costruzione della risorsa (*resource-making*) possa intrecciare con successo interesse monetario da una parte e sacralità della terra dall'altra, sottolineando come esistano alternative creative all'interno del sistema capitalistico stesso. Affermare che l'industria di Koniambo sia l'ennesimo prodotto del neoliberismo e che i Kanak abbiano firmato la loro condanna all'individualismo e alla perdita dei propri valori è semplicistico e riduttivo poiché non rappresenta la reale complessità del caso in cui forme tradizionali di relazioni sociali vengono mobilitate per fini economici non tradizionali e viceversa forme economiche non tradizionali per fini sociali (Sahlins 2000b). Si tratta quindi di andare al di là della semplice affermazione che il Kanak sia una specie di *Homo oeconomicus* che cerca di derivare il massimo profitto materiale da un progetto minerario. Il nichel più che una mera risorsa economica è intimamente legato alla storia politica, economica e sociale della Nuova Caledonia e di conseguenza della società kanak, il passato coloniale e la possibilità di ottenere l'indipendenza influenzano inevitabilmente il modo di percepire il nichel come una risorsa.

Nel titolo di questo saggio ho ripreso il concetto di "corrente", più volte utilizzato da Adriano Favole (2007; 2015) a proposito di società oce-

aniane ma che ancora una volta ben si presta a sottolineare la capacità di imprimere un determinato senso, una direzione al processo di industrializzazione e di conseguenza al capitalismo. Non si tratta di indagare quanto e come cambia la vita sociale con la mercantilizzazione (Bohannon 1959), piuttosto di riflettere sulla correlazione tra il capitale e il processo di costruzione di una nazione indipendente.

Quanto segue è frutto del mio campo di ricerca della durata complessiva di quattro mesi (2015) svoltosi essenzialmente nella Provincia Nord della Nuova Caledonia sul territorio conosciuto come “zona VKP”, un tessuto urbano destinato alla costruzione di una “*ville océanienne*”⁶. Questa regione, a lungo sfavorita malgrado le ricchezze del suo sottosuolo, ha conosciuto un forte ritardo economico rispetto alla Provincia Sud e in particolare alla occidentalizzata capitale Nouméa, accompagnato da un forte disequilibrio etnico. Con la creazione dell’industria di Koniambo i Kanak per la prima volta sono diventati gli agenti dello sviluppo, in precedenza “comandato” (Guiart 1963) e “assistito” (Freyss 1995) dalle politiche del governo francese, fondate su un’idea semplicistica dell’organizzazione tradizionale kanak e su una trasposizione pura e semplice di ricette occidentali (Leblic 1999). Le interviste sono state per lo più rivolte a figure di frontiera che si muovono tra bisogni economici e trasmissione del patrimonio culturale kanak, responsabili di associazioni culturali e scuole in tribù che hanno domandato e ottenuto finanziamenti dalla *Koniambo Nickel SAS*. Il materiale etnografico che presento, dunque, mi sembra un punto di partenza privilegiato per de-costruire quella concezione per cui più un luogo si fa economicamente dinamico e più affievolisce la sua dimensione sacrale e spirituale.

**“Il nichel è entrato nella nostra vita quotidiana”:
il processo di costruzione della risorsa e di Kanaky**

Sotto quali condizioni e con quali conseguenze le persone individuano una risorsa? Premettendo che non esiste nulla che sia essenzialmente tale, il cosiddetto *resource-making* è sempre un processo sociale e politico che partecipa a sua volta di un sistema più ampio, prodotto di molteplici storie. Chiamare qualcosa una risorsa significa dunque presupporre che ci siano una serie di interazioni tra la “natura” e la “società” che crea beni, prodotti e valori (Ferry & Limbert 2008: 4). Secondo l’economia neoclassica è il principio di scarsità a fissare il valore economico di un bene e a trasformarlo in risorsa. Pertanto il fatto che il nichel sia considerato una risorsa da sfruttare può apparire abbastanza scontato, ma dal punto di vista antropologico è bene mettere in luce il processo di valorizzazione che esso ha conosciuto di recente da parte di una fetta significativa della

società kanak, conosciuta per il suo forte legame spirituale con la terra. Concentrandoci solo sulla materialità del nichel si rischia infatti di de-storicizzare e de-politicizzare (Van Aken 2012) la sua storia. L'acquisizione e la disponibilità delle risorse naturali ha infatti enormemente influito sulla possibilità della Francia di imporsi e prevalere sui colonizzati. Di seguito alcuni passaggi storici e politici importanti.

Nel 1863, soltanto dieci anni dopo la presa di possesso ufficiale della Nuova Caledonia da parte della Francia, Jules Garnier, un ingegnere francese, scoprì depositi di nichel sulla *Grande Terre*. Da questo momento cominciò la storia economica moderna della Nuova Caledonia e il prezzo del nichel divenne il principale determinante delle politiche pubbliche nella buona e nella cattiva sorte. Dopo un inizio fiorente, segnato dal monopolio della *Société Le nickel* (SLN) fondata nel 1880 e protrattosi fino al boom economico del 1969-1971, il crollo del prezzo del nichel del 1972 e lo shock petrolifero dell'anno seguente gettarono la Nuova Caledonia in confusione, alimentando allo stesso tempo le nascenti rivendicazioni di indipendenza kanak. A partire dagli anni Settanta, infatti, nell'area del Pacifico gli "indigeni" cominciarono a chiedersi quale tipo di vita, se quello occidentale, melanesiano o entrambi, avrebbe potuto far fronte all'avanzata del mondo moderno⁷. Inizialmente, nel contesto caledone, non mancarono atti di protesta e di condanna dello sfruttamento minerario francese, imputando alla miniera di essere la causa dell'emarginazione kanak e al contempo della diffusione di alcol e della perdita dei valori melanesiani. Ma in quegli anni la società kanak, diversamente dalle altre isole oceaniane ormai prossime all'indipendenza, doveva confrontarsi con una doppia costrizione: emanciparsi dalla propria condizione di sottomissione e dipendenza coloniale e al contempo inserirsi nella mondializzazione. Alla fine degli anni Settanta Jean-Marie Tjibaou, uno dei principali leader indipendentisti kanak, cominciò allora a parlare di "patrimonio minerario" e della necessità di inserire il popolo kanak nel processo di industrializzazione⁸. Il nichel venne allora considerato come una sorta di benedizione, un dono del cielo per riprendere le parole dello stesso Tjibaou⁹.

La Francia sarà anche la terza produttrice mondiale di nichel ma non c'è il nichel a Parigi. Questo nichel è caledone. Può darsi che in futuro servirà uno sfruttamento più razionale della risorsa, creare un'altra industria di trattamento più moderna che aggiungerebbe un valore importante e dei benefici per il territorio. [...] Questo patrimonio che viene dal cielo deve servire allo sviluppo, a creare delle infrastrutture, invece di ingrossare le tasche di pochi (Jean-Marie Tjibaou, citato in Mokaddem, 2012: 12).

La letteratura antropologica ci ha riccamente mostrato come la presenza di minerali e delle multinazionali diventano eventi di importanza mitolo-

gica e cosmologica nella vita dei popoli indigeni (Nash 1979; Taussig 1980). Spesso la risorsa stessa viene associata al corpo umano o a quello sovra-umano. Per rimanere nel contesto oceaniano, quando nel Nord dell'Australia vennero scoperti dei depositi di oro, gli aborigeni li interpretarono come residui del corpo ancestrale di Bulardemo; in Papua Nuova Guinea, invece, il colore rosso del fiume Porgera causato dagli scarichi della omonima miniera venne visto come una forma di inquinamento mestruale (Weiner 2004: 3). Pertanto, in quegli anni, affermare che il nichel fosse un'eredità ancestrale ha significato anche avviare una politica di de-costruzione di una concezione demoniaca dell'industrializzazione. Spogliato dalla veste di capitale economico, il nichel venne risemantizzato, ri-vestito di nuove qualità simboliche. A fare da *trait d'union* tra la pensabilità di un progetto minerario e la sua effettiva realizzazione furono gli accordi di Matignon del 1988. Il trasferimento di competenze legislative e amministrative alle nascenti Province e la politica del *rééquilibrage* economico tra il Nord e il Sud del paese gettarono le fondamenta che con l'accordo di Nouméa del 1998 diedero slancio al sogno indipendentista: usufruire del valore aggiunto creato dalla costruzione di un'industria di trattamento per diventare autonomi economicamente dalla Francia, condizione necessaria per l'indipendenza politica. La Provincia Nord, in mano agli indipendentisti kanak, si impegnò così ad esorcizzare il nichel ed a elevarlo a bene comune e strumento di emancipazione al servizio dell'intera collettività. Quando intervistai Lydie Kokone, direttrice della scuola della tribù di Oundjo, prossima al sito industriale, mi colpirono molto le sue parole. Mi disse che ormai l'industria è entrata nella loro vita quotidiana, che fa parte del paesaggio a tal punto che ogni volta che guarda la sua scuola vede riversarsi in cielo il fumo dei due altiforni. Ma soprattutto mi disse: «L'industria è là per i nostri figli».

Questa svolta industriale si presenta, sulla scia del capitalismo millenarista (Comaroff & Comaroff 2001), come redentrice, accompagnata dalla promessa di salvezza da una condizione marginale e dalla pretesa di costruire una Kanaky¹⁰ indipendente. L'entrata dei kanak nel sistema mercantile diventa ausiliaria alla costruzione dell'indipendenza, quasi una *conditio sine qua non*. In questa fausta visione, la questione ambientale è lasciata volutamente ai margini¹¹, sullo sfondo di una politica tesa ad evidenziare il carattere emancipatorio dello sviluppo. Ciò essenzialmente per due ragioni: da una parte perché Koniambo utilizza una tecnica pirometallurgica che “suona” più sostenibile¹² e dall'altra perché si tende a mitizzare l'armonioso inserimento dell'industria nel *milieu* kanak. I miei interlocutori si sono mostrati d'accordo con le politiche della Provincia Nord, segnalando come, nonostante la vita in tribù abbia subito qualche trasformazione, in generale ora si vive meglio.

Il denaro è importante perché permette di svilupparsi e lo sviluppo è essenziale in questo momento perché porta anche del benessere. Io ho conosciuto questo territorio prima che esso diventasse una Provincia quando ancora qui non si aveva nulla. Sì, c'erano delle piccole tribù, dei villaggi, ma i Kanak erano nelle loro tribù, ognuno a fianco dell'altro però ciascuno nella sua piccola attività. Oggi siamo tutti coinvolti in questo progetto industriale che si sia kanak, bianchi o giavanesi¹³ (Joseph Kabar, direttore dell'ecomuseo del caffè di Voh).

Mondializzazione non significa necessariamente omologazione, afferma il presidente della provincia Nord Paul Néaoutyine (2005), l'obiettivo ultimo, infatti, è quello di esprimere le potenzialità e la specificità della cultura kanak all'interno del panorama multiculturale della Nuova Caledonia, rendendo visibile e manifesta la propria identità. La si chiama spesso "l'arte di vivere kanak nella globalizzazione" per sottolineare la capacità, ma anche lo sforzo quotidiano di essere presenti in Nuova Caledonia e nel mondo. Tale presenza, come mi spiegò Hervé Lecren, direttore aggiunto del conservatorio di musica e di danza di Koné, può significare anche semplicemente nutrire il francese caledone con delle espressioni tipiche kanak che vengono dalle numerose lingue vernacolari.

La costruzione di Kanaky indipendente passa quindi attraverso il potenziamento (*empowerment*) del popolo kanak e non del singolo individuo. Il direttore del Gruppo scolastico Ateou, che comprende le quattro tribù di Netchaout, Neani, Noeli e Ateou, mi disse che:

Per i bambini qui, l'industria è un'impresa che si è aperta ai loro genitori, per il loro lavoro. Qui in tribù i genitori dei nostri studenti non avevano un lavoro fino al momento in cui Koniambo ha aperto le porte ad uno sviluppo localizzato. Non avevano formazione né studi superiori ma hanno comunque potuto beneficiare di questo lavoro. Oggi possono comprarsi delle cose, come un'auto per esempio.

Sonia Grochain, ricercatrice kanak dell'IRD, mi spiegò come in anni recenti sono nate forme di "imprenditoria sociale" indotte dall'industria di Koniambo. Già prima di cominciare i lavori di costruzione le imprese appaltatrici crearono un programma dal titolo "Local Earthwork Program" (LEP) destinato a formare una rete di *sous-traitance* (subappalti) con a capo imprenditori locali e le autorità *coutumières* della Provincia Nord. Parallelamente, per iniziativa di queste ultime, furono create delle strutture *ad hoc* per ridistribuire equamente le rendite economiche tra le tribù. Si scelse la forma dell'azionariato popolare, con una capillare diffusione della proprietà delle quote, che invece di essere possedute da un numero limitato di soci, andavano in mano ad un numero il più elevato possibile di investitori, soprattutto non "istituzionali" (Grochain 2013).

Indirettamente l'industria di Koniambo ha creato anche nuove figure professionali. La rivista "Mwà Véé" dedica un intero numero (2015) al nuovo fenomeno della professionalizzazione della cultura e della nascita di operatori culturali specializzati. Ciò vuol dire che i Kanak ora, seguendo dei corsi di formazione, possono ricoprire ruoli di livello come il manager culturale, il tecnico del suono, lo scenografo, l'organizzatore di spettacoli.

**Una multinazionale fa la *coutume*.
Im-mediatezza delle relazioni sociali**

Se è vero che la globalità si fa sempre più mediata e filtrata, moltiplicando le relazioni sociali indirette e oscurandone i passaggi intermedi (Ciavolella 2013), questo caso etnografico mostra come la visibilità, l'im-mediatezza e la tangibilità delle relazioni possano avere successo sulla percezione di una complessa macchina di interessi come quella della multinazionale.

Malgrado l'opposizione che si è sviluppata tra la concezione occidentale della terra e quella kanak, molto della rappresentazione tradizionale ha continuato ad esistere ed è ciò che permette di affermare e rivendicare oggi una presenza kanak. Nella cultura kanak la terra rappresenta ben più di un semplice perimetro fondiario: essendo infatti dimora degli spiriti ancestrali, essa fonda l'identità sociale degli individui. Lo spazio racchiude quei luoghi privilegiati dove si sono vissute delle esperienze di incontro tra l'uomo e la divinità, esperienze mitiche e sacre così intense da rendere dei luoghi tabù. In lingua *paici*, per parlare di "natura" si utilizza "nöpô" termine che indica l'insieme di tutti gli esseri umani – clan, lignaggi, antenati – e non umani – minerali, vegetali, animali – in un *continuum* tra mondo naturale e mondo soprannaturale. La terra in quanto eredità degli antenati è inalienabile, non può essere né comprata né venduta, si può disporre soltanto del suo uso. Un clan che perde il suo territorio, infatti, è un clan che perde la sua personalità, i suoi luoghi sacri, i suoi punti di riferimento geografici e sociologici (Tjiabou 1996: 49). Di fronte ai recenti progetti di sviluppo, le tensioni tra il diritto consuetudinario e il diritto comune (francese) si acuiscono. La società kanak non conosce la proprietà privata, il diritto cioè di possedere un bene e di venderlo ottenendo benefici privati, ma si basa invece sul cosiddetto "*droit coutumier*", un diritto consuetudinario che permette di avere la legittimità di disporre dell'uso di uno spazio determinato. Come afferma Paul Némaoutyine (2005: 86): «Ogni volta che compare un progetto economico che ha bisogno dell'acqua del mare o di uno spazio fondiario, si deve sempre fare lo sforzo di identificare coloro che hanno un legame diretto con quel territorio al fine di ottenere il loro accordo per l'utilizzo del suolo». Secondo le analisi dell'economia ortodossa questo sistema di valorizzazione risulta

essere inefficiente ed infruttuoso: le multinazionali, le banche o le piccole imprese sarebbero spaventate all'idea di dover interloquire con una struttura senza specifiche regole di *gouvernance* e senza controlli di legittimità all'atto delle dichiarazioni⁴. L'industria di Koniambo tuttavia, frutto di una costante ed attenta negoziazione tra la Falcombridge e la SMSP, si pone come un caso *sui generis*.

Nel 1996 Michel Rioux, nella figura di rappresentante della multinazionale canadese Falconbridge, intraprese all'interno dello stadio comunale di Voh, il suo *chemin coutumier*⁵ per ottenere il massiccio di Koniambo e il terreno adiacente che di lì a poco avrebbe ospitato uno dei più grandi siti industriali del mondo. In questa occasione vennero offerte delle *coutume* ai clan aventi il diritto consuetudinario su quelle terre, doni che vennero a loro volta offerti agli spiriti ancestrali per ottenerne sicurezza e garanzia.

La commistione tra carattere sacro e profano della terra rende difficile far parlare i capi su tali questioni perché preferiscono non rendere pubblici i loro "affari". Nel mio soggiorno in Provincia Nord provai a contattare al telefono Robert Diéla, della tribù di Oundjo, che sapevo coinvolto in questo grande scambio cerimoniale. Forse troppo ingenuamente, gli spiegai chiaramente il motivo per cui avrei voluto intervistarlo, ma dicendomi di essere impegnato fino a data incerta mi chiuse bruscamente la chiamata. Tramite una conoscenza in comune riuscii, invece, a parlare con Joseph Goromido, sindaco del comune di Koné, appartenente al clan Gaiëtà che ha tuttora il diritto consuetudinario su una parte del massiccio dal quale viene estratto il minerale. In quell'occasione mi spiegò come le inquietudini maggiori all'epoca erano rivolte alle reazioni degli spiriti ancestrali e ai rischi potenziali per gli esseri umani che avrebbero lavorato su quelle terre. Nella cultura kanak, infatti, non rispettare un luogo tabù comporta la possibilità di avere incidenti o malattie non solamente per l'individuo coinvolto, ma anche per un altro membro della sua famiglia.

Il fatto che la multinazionale ci abbia fatto una *coutume* – mi spiegò Goromido – significa che giustamente accettano la visione del mondo che abbiamo qui in Melanesia. La multinazionale ha un'altra logica di rendita e il fatto di farci la *coutume* mostra che c'è una presa in conto delle comunità locali, che loro partecipano attivamente a questo sviluppo, quindi è un gesto importante, è un riconoscimento della cultura e della civiltà melanesiana. Se non ci fosse stato questo gesto, non avremmo potuto lavorare là. Non ci sarebbe stato lo sviluppo di Koné e di Voh. La *coutume* che ci ha donato Falconbridge, questa è stata rivolta nuovamente agli spiriti. È la stessa *coutume* che poi lasciamo sopra una pietra e diciamo che gli spiriti la vanno a recuperare. [...] Non ci sono state più cerimonie. L'abbiamo fatta una volta e la rifacciamo se ci sono dei problemi. Oggi per esempio c'è un forno rotto, bisogna cercare quali sono i clan legittimi della zona dove si erge l'industria. Per esempio, il clan Fuange, ha fatto il corretto *chemin coutumier*? Bisogna controllare.

Questo scambio cerimoniale sancisce allo stesso tempo aspetti diversi: l'entrata dei Kanak nel sistema mercantile, la decolonizzazione del nichel, l'accresciuta importanza di un rito identitario, la potenza degli spiriti ancestrali e infine l'avvenuto riconoscimento della multinazionale su di un suolo kanak, nulla che possa essere ricondotto alla ormai superata dicotomia tradizione/modernità.

Il rituale è efficace per due ragioni: perché "sacralizza" la cessione delle terre e perché permette di annullare ogni senso di distanza con la multinazionale. La ricostruzione che Viviana Zelizer (2009) fa del processo che ha condotto alla creazione dell'assicurazione sulla vita nel Nord America esplicita il problema di stabilire un certo "prezzo" o valore economico a cose considerate sacre ed immensurabili. Se inizialmente il senso comune rigettava l'idea di "prezzare" la vita, a partire dalla fine del XIX secolo l'assicurazione emerse come una nuova forma rituale che si andava ad affiancare al funerale. Introducendo, infatti, una nuova idea di immortalità, ovvero la possibilità di continuare a "servire" la famiglia e combattere la povertà attraverso il denaro lasciato dopo la morte, l'assicurazione sulla vita venne "sacralizzata". In modo simile, il richiamarsi agli spiriti ancestrali e ad una causa sociale e politica come l'indipendenza, evita ai Kanak di mercificare la terra. Sacro e profano vengono così tenuti insieme dall'idea di poter servire il popolo, «pensando – come afferma il *vieux* kanak nel film – ai figli che un giorno lavoreranno qui e coloro che verranno dopo di noi». Allo stesso tempo la Falconbridge si fa umana non solo perché si manifesta, attraverso un suo rappresentante, dinnanzi alla popolazione locale, ma anche perché in questo modo si iscrive in una storia di sfruttamento e di redenzione che alimenta la percezione di partecipare tutti insieme alla gestione del territorio. Uno dei motivi che spiegano il successo di questa industria, in confronto per esempio a quella di Goro, è che l'autorità che la KNS ha acquisito non è stata imposta, ma accordata grazie ad una relazione di fiducia, una sorta di alleanza strategica. Essa si è dimostrata abile nel raccontare storie. Sul suo sito online si legge: «Koniambo incarna il sogno di un paese. [...] Tutto è cominciato da un sogno: quello di un'industria mondiale basata sul rispetto per l'ambiente e per gli uomini». A partire dagli anni Novanta, spiega lo scrittore francese Salmon (2008), le imprese hanno capito che la narrazione non è solo un potente mezzo di comunicazione che arriva dritto al cuore degli uomini, ma può trasformarsi anche in azione. Siamo entrati nell'era dello *storytelling* in cui la più grande sfida che le aziende affrontano è rispondere al fatto che la gente ha sempre più bisogno di storie in cui credere e riconoscersi. In questo senso anche il logo scelto dalla KNS è particolarmente performativo: accanto ad una riproduzione stilizzata dell'industria compare la *flèche faitière*, una scultura in legno che nella cultura kanak posta sui tetti delle case

permette di essere in connessione con lo spirito del clan. In questa storia di fiducia si nasconde, in realtà, lo sforzo dell'industria di trasformarsi in luogo di costruzione di senso e di finalità condivise che la definisce come un ordine accettabile e addirittura desiderabile. La *coutume* scambiata tra i clan e Michel Rioux risalta dunque questa dimensione del "noi" e riporta un senso di immediatezza e di padronanza dell'individuo sul mondo. Volendo utilizzare le idee demartiniane, possiamo dire che per superare la crisi della presenza, in questo caso il timore di esporsi alle forze misteriose del capitalismo, ci si appella ad una sorta di esorcismo collettivo inscritto in un orizzonte culturale comune e familiare. Sentendosi i kanak protetti dal mito degli spiriti come guardiani della terra e rincorati dal rito consuetudinario della *coutume*, il negativo diviene infatti controllabile e i lavori dell'industria possono finalmente iniziare.

Il denaro come mezzo di sviluppo culturale

Al timore che la terra potesse venire mercificata si aggiungeva anche la paura che l'arrivo di importanti somme di denaro non sarebbe stato compatibile con una società come quella kanak basata su di un'economia *vivrière*. Tjibaou (1996: 128), in un'intervista del 1984 raccolta postuma in *La présence Kanak*, disse che il denaro moderno doveva aiutare a fabbricare quello tradizionale, con la stessa logica per cui il congelatore in tribù doveva essere percepito come mezzo di libertà perché permetteva di conservare i prodotti della caccia e della pesca assicurando una certa autonomia.

Prima dell'inaugurazione di Koniambo tra i *vieux* c'era chi affermava che l'industria avrebbe finanziato la cultura kanak¹⁶, ma di certo nessuno si aspettava che questa sarebbe diventata il motore di un forte sviluppo culturale in tutta la provincia. Un fenomeno sempre più diffuso nella zona del VKP sembra essere la crescente domanda di finanziamenti da parte di numerose entità culturali kanak, e cioè centri e associazioni culturali, scuole in tribù e *conseils coutumiers*. Consultando i rapporti annuali che la *Koniambo Nickel SAS* pubblica sul proprio sito online, nella sezione "contributi" si nota come dal 2010 ad oggi la multinazionale abbia elargito svariati finanziamenti e promosso progetti destinati allo sviluppo culturale dell'intera regione¹⁷. Tali somme possono essere monetarie oppure convertite direttamente in oggetti di cancelleria per le scuole, in materiale edile, in computer e altro. L'iter burocratico per accedere ai fondi prevede la presentazione di un progetto che spieghi dettagliatamente la motivazione e la destinazione delle risorse. Una commissione adeguata procede poi a valutare se stipulare con la struttura una convenzione di tre anni, se finanziare anno per anno o se rifiutare il partenariato. Non sempre dunque la domanda è corrisposta. Per la *Koniambo Nickel SAS* tutto ciò

significa sostanzialmente un ritorno in termini di immagine e visibilità: «L'obiettivo per noi è zero blocchi – mi spiegò Jean-Louis Thydjepache, capo del dipartimento relazioni con le comunità e della responsabilità sociale – vogliamo mantenere alto il livello di reputazione, lo facciamo per il feedback». L'ideale per loro sarebbe favorire quelle strutture che lavorano con i bambini e i giovani, potenziali e futuri salariati dell'industria.

Beninteso però, in realtà è alla Provincia Nord che va un qualche primato di “generosità” poiché spetta ad essa di tenere in vita il tessuto culturale della zona. In questo saggio, però, mi interessa riflettere proprio su quelle transazioni monetarie apparentemente banali e invisibili che rientrano nella responsabilità sociale di ogni impresa (RSI), ma che da un punto di vista antropologico possono veicolare significati più ampi. Non si tratta di capire come e quanto la KNS finanzia le attività culturali e sociali della zona, a questo scopo sarebbe più adatto un vero e proprio studio statistico, ma alla luce degli ultimi dibattiti sul capitalismo finanziario e sul cosiddetto denaro fittizio, vorrei riportare l'attenzione sul micro, su quei processi monetari quotidiani che sembrano di poco conto e che tuttavia ritagliano importanti aree di agentività. I rappresentanti delle associazioni dimostrano di destreggiarsi bene tra finanziamenti pubblici e privati, ma cosa vuol dire richiedere aiuti monetari proprio alla KNS? E che fine fanno i soldi ottenuti? Sono domande che mi sono posta spesso e che non esitavo a rivolgere ai miei intervistati. Tra tutte le risposte però mi colpì quella di Raymonde Desvignes, direttrice della scuola della tribù di Bopope nonché mia principale interlocutrice: «È un modo di riappropriarci della nostra risorsa», mi disse mostrando le migliori apportate alla scuola grazie ai finanziamenti della KNS. È ovvio che l'industria, anche grazie all'ideologia politica che da sempre l'ha accompagnata, non rappresenta per i Kanak soltanto un erogatore di risorse.

Abbiamo domandato i finanziamenti anche alla KNS – mi spiegò Rene – perché sappiamo che dentro c'è la Provincia, c'è la stessa SMSP... e loro avevano bisogno di far conoscere l'industria alla popolazione. KNS prova ad essere dentro ad ogni associazione del Nord (Rene Pouro, presidente dell'associazione Shaxhabign Poum).

Il fatto che la transazione non sia né anonima né astratta fa sì che l'identità sociale dei due partner sia fondamentale per i rapporti che essi instaurano. Qui si ha a che fare con un denaro “reale” che arriva direttamente nel conto corrente del destinatario senza passare per canali intermedi e per lo più oscuri. Non solo, di questi soldi si possono avere degli effetti visibili e immediati. «Oggi il denaro è necessario perché fa muovere le cose» mi diceva Joseph Kabar. Questa è una narrativa abbastanza diffusa nell'area del Pacifico, soprattutto in Papua Nuova Guinea. Per esempio, a proposito del progetto minerario RamuNiCo nell'area del Madang, si è andata

sviluppando la retorica del “tempo del denaro”, ovvero la percezione che il denaro sia il giusto e morale modo di valorizzare la terra (Leach 2014: 56). In modo simile, anche presso l’isola di Lahir, impegnata nell’attività di estrazione dell’oro, i leader locali intendono diffondere una nuova classe imprenditoriale lungo tutta la Melanesia attraverso il “Destiny Plan”, un programma di sviluppo basato proprio sui benefici minerari (Bainton 2010).

Negli ultimi decenni la tradizionale neutralità del mercato teorizzata dagli economisti ortodossi è stata messa in discussione da studi sempre più incentrati a far emergere il significato e la soggettività degli individui mentre essi consumano o producono (Sahlins 1982; Appadurai 1986; Miller 1998), utilizzano il denaro (Bloch & Parry 1989; Hart 2000; Maurer 2006) o donano (Aria 2008; Godelier 2013). Questi autori in particolare mettono in guardia dall’acceptare la visione comune che pensa il denaro come intrinsecamente rivoluzionario tale da sovvertire le economie cosiddette “tradizionali”. Il denaro significa ciò che si suppone esso faccia, scrivono Jonathan Parry e Maurice Bloch (1989: 21) nell’introduzione di *Money and the Modernity of Exchange*. In un momento segnato dal neoliberismo e dall’invasione del mercato nella vita pubblica e privata, Viviana Zelizer (2009) de-costruisce l’immagine monolitica del denaro, sostenendo l’esistenza di molteplici forme di valute economiche prodotte da situazioni culturali e sociali contingenti. La sociologa ci invita infatti a chiederci ogni volta di che tipo di denaro si sta parlando ricordandoci che non esiste un denaro “vero”, che si suppone essere utilitarista, e un denaro “falso” usato e allocato secondo regole e principi che fuoriescono dalle logiche di mercato. Quest’ultimo, afferma, non è meno importante dal punto di vista economico del denaro di mercato, data la sua capacità di produrre anche conseguenze macroeconomiche di rilievo. Si tratta dunque di analizzare le pratiche monetarie in relazione a dei valori collettivi che possono essere l’orgoglio, il successo, l’onestà, e il rapporto tra i fatti economici e i modi di pensare l’economia.

Quando Tjibaou si riferiva al denaro tradizionale, così come quando il *vieux* Kanak nel film afferma «beneficeremo alla nostra maniera», entrambi stanno “domesticando” il sistema capitalistico, inscrivendolo dentro le proprie logiche. «L’uomo è prestigioso per il fatto che dona – affermava Tjibaou – [...]». È prestigioso anche per le relazioni che lui crea. Più avete relazioni e più avete prestigio» (Tjibaou 1996: 85). Marshall Sahlins (1999: 15), con un gioco di parole, spiega che in Melanesia all’offensiva dello sviluppo (*development*) risponde il cosiddetto *devolp-man*, la cui direzione è radicalmente differente: «[si utilizzano] ricchezze che arrivano dall’esterno per aumentare le feste e le relazioni politiche, al fine di alimentare la parentela e le altre attività che caratterizzano la concezione locale dell’e-

sistenza umana». Nello sviluppo così come noi lo percepiamo, il denaro è considerato come un fine a cui tendere, le persone cioè imparano a vendere il proprio lavoro e a reinvestirlo nel sistema capitalistico. Sahlins (*ivi*: 16) afferma che il “*develop-man*” esiste invece quando le persone seminano i frutti del loro lavoro in progetti che ampliano la vita sociale tradizionale. In questo caso il ruolo del denaro «piuttosto che essere l’antitesi della comunità, ne è invece il mezzo». Il suo potere sociale deriva proprio dalla facilità di mediare tra un infinito potenziale e la sua oggettivazione: se hai qualche soldo, non ci sono limiti a quello che tu puoi fare ma nel momento in cui compri qualcosa l’atto del pagamento concretizza la tua scelta (Hart 2015). Mentre i teorici si sforzano di comprendere il denaro come sempre più aleatorio e virtuale, coloro che lo utilizzano, rifiutano questa astrazione e anzi fanno di tutto per trasformarlo in una cosa concreta. Le risorse monetarie della KNS sono infatti per lo più destinate al rinnovo e alla restaurazione delle scuole, musei, centri culturali ma anche delle stesse *maisons communes* all’interno delle tribù, oppure a quei progetti culturali che contribuiscono a tramandare e far conoscere alle altre comunità le lingue vernacolari kanak, il *savoir-faire* degli anziani e le storie dei *vieux*.

Conclusioni

La svolta industriale all’interno del processo di decolonizzazione incarna la consapevolezza che l’indipendenza oggi non può più essere rivendicata tramite violenza e colpi di Stato, ma attraverso il raggiungimento di un’autonomia economica. Questa nuova strategia ha reso visibile come possono costituirsi delle soggettività in grado di prendere in mano il proprio destino laddove la soggettività storica viene schiacciata dalla memoria coloniale. Il passato invade quotidianamente il presente ed influenza inevitabilmente il modo di percepire il nichel come una risorsa. La decolonizzazione, afferma Appadurai (2001), è sempre un dialogo con il passato e non un semplice smantellamento delle abitudini e dei modi di vita coloniali.

Il successo dell’industria di Koniambo è dovuto principalmente a questo particolare processo di *resource-making*, il nichel è stato infatti “costruito” come patrimonio ancestrale da sfruttare secondo l’arte di vivere kanak nella globalizzazione. Dall’etnografia di Ilaria Colombo (2007) si evince, invece, come gli anziani della tribù di Goro, prossimi all’altra industria Goro-Nickel, manifestano la propria preoccupazione di fronte alla potenza invasiva della multinazionale raccontando che gli spiriti degli antenati, visibili sul luogo sacro dove sorge l’industria, diventano ogni giorno più piccoli, fisicamente più bassi di statura. Il fatto che al Sud i

Kanak subiscono la presenza dell'industria e della multinazionale influenza la loro percezione del nichel che rimane ancorata al passato coloniale. L'ideologia politica che fa da sfondo all'industria di Koniambo, al contrario, fa sì che i Kanak divengano gli agenti del loro sviluppo. I leader indipendentisti fin dagli albori del progetto hanno cercato di addomesticare il capitalismo inglobandolo dentro le proprie logiche. È interessante notare come le politiche economiche della Provincia Nord riescano a connotare il capitalismo di elementi normalmente ad esso estranei: alla privatizzazione della risorsa mineraria e alla ricerca del profitto personale si risponde elevando il nichel a bene comune; alla valorizzazione esclusivamente economica della risorsa si preferisce una valorizzazione che permetta di riscattarsi da una storia di sfruttamento; e alla politica del libero mercato si sceglie di proteggere un patrimonio minerario che è insieme economico, culturale e storico. Difendere le proprie specificità culturali dalle dinamiche globali significa imprimere una precisa direzione al capitalismo. Non esiste, dunque, un solo senso dell'economico, ma tante pratiche e sistemi economici diversi che resistono all'egemonica interpretazione capitalistica del mercato, seppur in continuità con essa. Anche nella nostra realtà negli ultimi anni sono fiorite esperienze socio-economiche diverse che più che presentarsi come un'alternativa all'economia *mainstream*, nascono in una relazione dialettica con essa: se da una parte queste si muovono all'interno dei suoi spazi lacunosi, colmandoli di nuove nozioni come condivisione, rete, soggettività, autonomia, dall'altra il sistema capitalista tende ad includere queste ultime nel paradigma dell'*Homo oeconomicus*. Una sorta di meccanismo di assorbimento e di endogenizzazione del dissenso che rinnova costantemente lo spirito del capitalismo (Boltanski & Chiapello 2011). Ugualmente anche la KNS riesce a far leva su quel tessuto di relazioni sociali apparentemente banali ma di cui si compone la quotidianità. Non è certamente un caso che a capo del dipartimento relazioni con le comunità ci sia proprio Jean-Louis Thidjepache, un giovane kanak diventato punto di riferimento per chiunque voglia interagire con la KNS.

Il nichel è diventato così un "acceleratore" (Alliegro 2014) prima ancora che economico, politico e sociale, che ha costretto i Kanak ad unirsi per discutere di sviluppo. Proprio attraverso gli specifici modi di parlare dell'economia si modella anche l'immagine del paese per l'esterno e si costruisce la "località" (Siniscalchi 2002: 13). La miniera smette dunque di essere soltanto sinonimo di distruzione per diventare produttrice di "vortici locali" (Favole 2007) che creano nuove connessioni e relazioni, sia interne che esterne.

Ritornando al film *Les Esprits du Koniambo* colpisce la frase di un altro *vieux* kanak: «il nichel che parte verso l'esterno è una parte di noi che viaggia per condividere». Ciò che egli afferma è estremamente signi-

ficativo soprattutto perché sembra volerci dire che il nichel ora fa parte della loro cultura e che come la *parole* e gli oggetti patrimoniali, anch'esso viaggia per condividere e testimoniare la presenza kanak nel mondo.

Note

1. Questo articolo nasce da una ricerca etnografica condotta nell'estate del 2015 in Nuova Caledonia e finalizzata alla stesura della tesi di laurea magistrale dal titolo *Kanak-izzare il nichel: patrimonio e sviluppo nella zona VKP (Nuova Caledonia)*, discussa presso la Sapienza Università di Roma a gennaio del 2016. Il presente testo, che non può e non vuole essere esaustivo, è da considerarsi come un punto di partenza per elaborare nuove riflessioni e approfondimenti che mi vedranno di nuovo coinvolta nello stesso campo durante il mio dottorato di ricerca. In questo secondo soggiorno vorrei analizzare come il valore dato all'industria di Koniambo si rapporta ai valori socialmente riconosciuti come costitutivi della cultura kanak, su cui si fonda anche il progetto urbanistico della "città oceaniana", facendo emergere in che modo la dimensione economica è in grado di forgiare le identità delle persone e degli spazi.

2. La Nuova Caledonia è un arcipelago melanesiano formato dalla *Grande Terre*, l'isola principale, dalle isole Lealtà a Ovest, dalle isole Belep a Nord e dall'isola dei Pini a sud. Ex colonia penale, attualmente è una Collettività Francese d'Oltremare (COM), ma nel 2018 è previsto un referendum di autodeterminazione. I Kanak sono la popolazione "aborigena".

3. Per società sussidiaria si intende una società le cui azioni o quote sono possedute da un'altra società, in quantità sufficiente per esercitare un'influenza dominante sull'amministrazione.

4. In Nuova Caledonia uno studio sistematico delle miniere è condotto dall'Institut de Recherche pour le Développement (IRD). L'originalità del centro di ricerca sta non solo nell'essersi presentato come un'istituzione, ma anche nell'aver iniziato uno studio sistematico delle industrie presenti nel territorio. Tra le indagini di taglio socio-antropologico, per la maggior parte incentrate sull'industria di Goro, quelle su Koniambo si focalizzano sul fenomeno dell'imprenditoria locale legata alla diffusione di imprese sub-appaltatrici. Da segnalare per l'ampiezza e la portata teorica i lavori di Grochain (2013) e di Kowasch (2010).

5. In Nuova Caledonia il nichel è presente soltanto nella *Grande Terre*, escludendo così le altre isole dall'attività mineraria.

6. La Provincia Nord si è prefissata di creare entro il 2025 una nuova città che unisca i comuni di Voh, Koné e Pouembout, dando vita ad una *ville océanienne* cioè una città dalle tinte oceaniane, al contrario di Nouméa, fortemente occidentalizzata.

7. In un periodo attraversato da spinte indipendentiste e rinascite culturali, nel Pacifico si sviluppò una nuova ideologia chiamata *Pacific Way*, teorizzata dall'antropologo e sociologo neozelandese Ron Crocombe (1976). Nonostante le rielaborazioni apportate da importanti figure come Bernard Narakobi, Walter Lini, Epeli Hau'Ofa, Jean-Marie Tjibaou, l'idea di fondo rimase di intraprendere una via di sviluppo culturale ed economico alternativa a quella imposta dagli occidentali.

8. Come sostiene James Clifford (2013), Tjibaou rifiutò di limitarsi a delle politiche esclusivamente etniche o nazionali, progettando una visione indigeno-cosmopolita.

9. Spesso la letteratura etnografica ci restituisce al contrario società colpite dal fenomeno di *resource curse*: secondo questa teoria, emersa a partire dagli anni Ottanta, si assiste al paradosso per cui i paesi e le regioni con un'abbondanza di risorse naturali, in particolare di risorse non rinnovabili come minerali e combustibili, tendono ad avere minore crescita economica e peggiore sviluppo rispetto ai paesi con meno risorse naturali.

10. Kanaky è il nome assegnato alla Nuova Caledonia dagli indipendentisti kanak a partire dagli anni Settanta.
11. L'ente principale che si occupa di questioni legate all'impatto ambientale dell'industria di Koniambo è il *Comité Environnemental Koniambo (C.E.K)*, comitato nato nel 2007 dalla firma della Carta ambientale sottoscritta dalla Provincia Nord e dalla KNS.
12. La tecnica pirometallurgica è considerata più sostenibile di quella idrometallurgica, utilizzata dall'industria di Goro, perché estrae il minerale senza aggiungere solventi, ma lavorando a temperature elevate.
13. La migrazione dei giavanesi in Nuova Caledonia si svolse essenzialmente dalla fine dell'Ottocento fino alla metà del Novecento, anni in cui la Francia, che aveva confinato la popolazione kanak nelle "riserve", esigeva manodopera nelle miniere ma anche nella costruzione di infrastrutture o nelle piantagioni dei coloni liberi.
14. Conferenza di Bernard Grand: "La mise en valeur des biens collectifs par le GDPL: les difficultés révélées par l'analyse économique", 4 agosto 2015, Università della Nuova Caledonia.
15. Seguire il corretto *chemin coutumier* ("cammino consuetudinario") significa intraprendere un cammino che lega luoghi, abitazioni e clan con lo scopo di sancire e legittimare determinate relazioni sociali.
16. Cfr. <<http://www.usinenouvelle.com/article/au-c-ur-de-l-usine-de-nickel-de-koniambo-au-nord-de-la-nouvelle-caledonie.N184783>> [26/8/2016].
17. Cfr. <<http://www.koniambonickel.nc/article/performant-et-durable/>> [3/8/2015].

Bibliografia

- Alliegro, E. V. 2014. *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*. Roma: CISU.
- Appadurai, A. (a cura di) 1986. *The Social Life of Things: Commodity in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. 2001 [1996]. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Aria, M. 2008. "Dono, *Hau* e reciprocità", in *Culture del dono*, cura di Aria, M. & F. Dei, pp. 181-21. Roma: Meltemi.
- Babadzan, A. 2009. *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris: L'Harmattan.
- Bainton, N. A. 2010. *The Libir Destiny. Cultural Responses to Mining in Melanesia*. Australia: ANU Press.
- Bloch, M. & J. Parry 1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohannon, P. 1959, The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *The Journal of Economic History*, 19: 491-503.
- Boltanski, L. & Chiapello E. 2011 [1999]. *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano-Udine: Mimesis.
- Ciavolella, R. 2013. *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*. Milano-Udine: Mimesis.
- Clifford, J. 2013. *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. London: Harvard University Press.
- Colombo, I. 2007. L'impatto socio-culturale delle miniere di nickel nella tribù di Goro (Nuova Caledonia). *La ricerca folklorica*, 55: 51-62.

- Comaroff, J. & J. L. Comaroff (a cura di) 2001. *Millennial Capitalism. The Culture of Neoliberalism*. London: Duke University Press.
- Comolli, J. L. & A. Bensa, 2004. *Les Esprits du Koniambo*. ARTE France, Entre Chien et Loup, CNRS Images/Media.
- Crocombe, R. 1976. *The Pacific Way, an Emerging Identity*. Suva (Fiji): Lotu Pasifika.
- Favole, A. 2007. Isole nella corrente. Il Pacifico “francofono”: temi e prospettive di ricerca. *La ricerca folklorica*, 55: 3-10.
- Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza.
- Favole, A. 2015. *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferry, E. & M. E. Limbert 2008. “Introduction”, in *Timely Assets. The Politics of Resources and Their Temporalities*, a cura di Ferry, E. & M. E. Limbert, pp. 3-24. Santa Fe: Sar Press.
- Freyss, J. 1995. *Economie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*. Paris: PUF.
- Hart, K. 2000. *The Memory Bank. Money in an Unequal World*. London: Profile Books Ltd.
- Hart, K. 2013. *Manifesto for Human Economy*. <<http://wiser.wits.ac.za/system/files/seminar/Hart2013.pdf>>, [2/8/2016].
- Hart, K. 2015. *Religion and Economy*. <<http://thememorybank.co.uk/2015/10/26/religion-and-economy/>>, [2/8/2016].
- Godelier, M. 2013 (1996). *L'enigma del dono*. Milano: Jaca Book.
- Grochain, S. 2013. *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*. Nouvelle-Calédonie: IAC éditions.
- Guiart, J. 1963. *La structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- Kowasch, M. 2010. *Les Kanak face au développement de l'industrie du nickel en Nouvelle-Calédonie*. Tesi di dottorato di geografia, Università di Montpellier/Università di Heidelberg.
- Leach, J. 2014. The Time of Money: Property and Sovereignty as Alternative Narratives of Land and Value near the Ramu NiCo Mining project (Madang, PNG). *Le Journal de la Société des Océanistes*, 138-139: 53-62.
- Leblic, I. 1999. “Pêcheurs kanak et politiques de développement de la pêche en Nouvelle-Calédonie», in *Les petites activités de pêche dans le Pacifique Sud*, a cura di B. Gilles, pp. 119-141. Paris: IRD.
- Maurer, B. 2006. Anthropology of Money. *Annual Review of Anthropology*, 35: 15-36.
- Miller, D. 1998 [1998]. *Teoria dello shopping*. Roma: Editori Riuniti.
- Mokaddem, H. 2012. *Le discours politique kanak. Jean-Marie Tjibaou, Rock Déo Pidjot, Eloi Machoro, Raphael Pidjot*. Nouméa: Expressions-Province Nord.
- Mwà Vée 2015, *Coutume et culture*. 85, Nuova Caledonia: ADCK-Centre Culturel Tjibaou.
- Mwà Vée 2001, *Les kanak dans l'économie*. 32, Nuova Caledonia: ADCK-Centre Culturel Tjibaou.

- Nash, J. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- Néaoutyine, P. 2005. *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*. Paris: Syllepse.
- Sahlins, M. 1982 [1976]. *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica*. Milano: Bompiani.
- Sahlins, M. 1989. Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of "The World System". *Proceedings of the British Academy*, 74: 1-51.
- Sahlins, M. 1999. *Les Lumières en Anthropologie?* Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Sahlins, M. 2000a [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. 2000b. "On the Anthropology of Modernity; or Some Triumphs of Culture Over Despondency Theory", in *Culture and Sustainable Development in the Pacific*, a cura di A. Hooper, pp. 44-61. Canberra: ANU and Asia Pacific Press.
- Salmon, C. 2008 (2007). *Storytelling. La fabbrica delle storie*. Roma: Fazi.
- Siniscalchi, V. (a cura di) 2002. *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*. Cosenza: Pellegrini.
- Taussig, M. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tjibaou, J. M. 1996. *La présence kanak*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Van Aken, M. 2012. *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*. Lungavilla: Edizioni Altravista.
- Weiner, J. 2004. "Introduction: depositing", in *Mining Indigenous Lifeworlds in Australia and Papua New Guinea*, a cura di Rumsey, A. & J. Weiner, pp. 1-11. Oxon: Sean Kingston Publishing.
- Zelizer, V. 2009. *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*. Bologna: il Mulino.