

Il ritorno di *Caa Pwädé*. Un caso di restituzione negoziata del sapere antropologico in Nuova Caledonia

Matteo Gallo

Università degli Studi di Verona

Alla vigilia del referendum per l'autodeterminazione previsto per il 2018, è in atto un complesso processo di progettazione di una nuova autonomia che coinvolge l'eterogenea popolazione della Nuova Caledonia sia sul piano politico sia su quello culturale¹. Colonia francese dal 1853, l'arcipelago è ancora oggi una *Collectivité Française sui generis* (PTOM²) che lotta per la sua completa indipendenza. Sono passati più di trent'anni dal sanguinoso periodo degli *Événements*, che ha visto scontrarsi in una tragica guerra civile gli indipendentisti kanak con l'esercito francese e i *caldoche*, discendenti dei primi coloni stabiliti sul Paese. I successivi accordi di Matignon del 1988 e poi quello di Nouméa del 1998 inaugurano una nuova fase di negoziazioni politiche che segnano l'inizio di un processo ormai irreversibile di decolonizzazione.

L'accordo di Nouméa contribuisce inoltre alla costruzione di un vero e proprio apparato istituzionale della cultura kanak che promuove e accelera la patrimonializzazione inaugurata dai primi movimenti indipendentisti degli anni Settanta: in questo periodo nascono infatti il Centro Culturale Tjibaou, «polo di irraggiamento della cultura kanak»³, e il Sénat Coutumier, prima struttura tradizionale istituzionalmente riconosciuta con il compito di «proteggere e valorizzare il patrimonio kanak»⁴. Ma, a fianco di queste complesse istituzioni culturali indigene, prendono forma, in spazi interstiziali del tessuto sociale, una serie di teorie e pratiche subalterne legate ad associazioni culturali minori volte a dare risonanza e diffondere «l'identità kanak», spesso seguendo strade alternative, percorsi individuali e originali proposte locali. In questo particolare contesto caledone, si vuole presentare un caso inedito di restituzione negoziata che ha come sfondo la tribù di Ouaté, a nord de la *Grande Terre*, dove ho svolto otto

mesi di campo, tra febbraio e settembre 2015, nell'ambito di una ricerca di tesi magistrale.

La vicenda si inserisce nel quadro del dibattuto tema della *repatriation* in Oceania e ha come fuoco le dinamiche legate al ritorno di un determinato sapere orale custodito e rimaneggiato da un antropologo francese. Tra gli anni Settanta e Novanta – parallelamente alla diffusione delle retoriche degli organismi internazionali (come UNESCO e Nazioni Unite) sul diritto dei popoli indigeni a godere della propria cultura – si moltiplicano in Oceania le battaglie dei movimenti autoctoni per il riconoscimento, la difesa e la conservazione dei saperi locali. Tali rivendicazioni sono incentrate principalmente sulle richieste di rimpatrio di resti umani e oggetti d'arte trafugati o venduti durante il dominio coloniale⁵. Questi fenomeni di *repatriation* hanno generato un articolato dibattito che ha diviso il mondo accademico tra chi ha letto questa tendenza come un'evidente forma di omologazione e il segno di un assoggettamento alle logiche individualiste occidentali (Handler 1985; 2015) e chi, al contrario, ha visto nella restituzione un primo passo per una rielaborazione della relazione coloniale (Paini & Aria 2014; Aria & Favole 2011). Proprio dai Kanak della Nuova Caledonia nasce l'originale proposta degli *objets ambassadeurs* che scardina l'idea occidentale di possesso e valorizza invece la relazione e la storia degli oggetti intesi come ambasciatori della propria cultura all'estero. Essi incarnano così una storia coloniale che non racconta unicamente il dominio, ma anche le connessioni e i rapporti tra colonizzatori e colonizzati (Kasarhérou 2005; Aria & Paini 2013; Paini & Aria 2014).

Ancora una volta l'arcipelago è protagonista di un'originale proposta di restituzione, ma in questo caso non si tratta di oggetti sacri, reliquie, teste appartenenti ad antichi capi rivoluzionari o altri resti umani conservati nei musei o in collezioni private. Quella degli abitanti di Ouaté è la richiesta del rimpatrio di una memoria perduta e travagliata che ha abbandonato i suoi connotati di località, trasportata dalla penna dell'antropologo nell'universo accademico francese, per poi ritornare dopo anni nel luogo dal quale si è generata. Il ritorno di questi documenti scritti innesta un'originale dinamica per la quale gli abitanti stessi della tribù riescono a negoziare una collaborazione con l'antropologo per essere anche loro attori partecipanti della costruzione di un «patrimonio kanak scritto» (Bensa 2005: 13).

Mi limiterò in questo saggio a narrare alcuni aspetti della tribù soffermandomi sugli anni Settanta, l'epoca delle prime rivendicazioni culturali che vede Ouaté come protagonista di un fruttuoso intreccio di traiettorie individuali: proprio qui si incontrano infatti le strade e gli intenti dell'antropologo francese Alban Bensa, del celebre leader indipendentista Jean-Marie Tjibaou impegnato nella realizzazione del famoso Festival culturale

*Melanesia 2000*⁶ e dell'erudito oratore kanak Emmanuel Naouna. Presentò inoltre il lavoro di una scuola autogestita dagli abitanti di Ouaté capace di innestare un processo diffuso di ricerca, riscoperta e riappropriazione del ricco patrimonio materiale e immateriale della tribù. In questo contesto si inserisce l'originale richiesta di restituzione e l'inaspettato ritorno di Bensa.

Ouaté, alle origini del mito

Ouaté è una piccola tribù nel cuore della *Grande Terre*, l'isola principale dell'arcipelago. Sorge sulla catena montuosa che attraversa internamente l'isola, nell'area linguistico-culturale *païcî-cémuhî* a nord-est del Paese⁷. Essa è nascosta in una valle tra i monti Boulinda e Paéoua, corrosi dalle miniere della SLN (*Société Le Nickel*), ed è bagnata dal fiume *Nepoui* o, come preferiscono chiamarlo i locali, *Naouna*, dal nome di uno dei principali clan che attualmente abita questo luogo.

Dalla *Route Territoriale 1*, l'unica strada che collega Noumea al nord del paese passando lungo la costa ovest, le indicazioni per la tribù di Ouaté non sono facilmente visibili, nascoste dai numerosi pannelli stradali che segnalano la miniera di Kopeto a pochi chilometri di distanza. Abbandonando la strada principale e seguendo i tornanti per alcuni chilometri non si scorgono che profili terrosi di montagne rossastre mangiate dalle miniere e mostruose strutture arrugginite, cimeli di macchinari estrattivi ormai abbandonati. Improvvisamente dopo qualche curva il paesaggio cambia radicalmente, le distese brulle lasciano il posto a una valle verdeggianti ricoperta da campi di taro e igname, irrigati dal fiume lungo il quale si distribuiscono in modo irregolare e sporadico alcune abitazioni. Un pannello di legno con la scritta in francese e *païcî*, la lingua vernacolare della regione, indica l'inizio della tribù, ma bisogna aspettare la fine della strada per incrociare qualcosa di simile a una piazza: su uno slargo erboso circondato da pini e qualche abitazione, si ergono una chiesa, una *case* (la tradizionale abitazione circolare) e un vecchio hangar sopravvissuto alla Seconda guerra mondiale. Fortuiti monumenti della complessa storia coloniale.

Ouaté sembra una delle tante, tranquille e isolate tribù che affollano le pendici delle montagne caledoni. Non si direbbe che questo luogo, negli anni Settanta, si sia trasformato in un vero e proprio laboratorio culturale, rappresentando l'epicentro delle rivendicazioni politiche del popolo autoctono e il punto d'incontro di traiettorie diverse, in grado di generare espressioni culturali nuove e originali. Alla tribù appartiene infatti Emmanuel Naouna, un erudito kanak portavoce di una memoria rara ed enciclopedica con il sogno di diventare il primo storico indigeno,

la cui personalità ha affascinato figure come Jean-Marie Tjibaou e Alban Bensa.

Proprio dalle labbra di Emmanuel nasce infatti il mito (*jèmââ*), «*document majeur du patrimoine oral kanak*» (Del Rio 2002: 7), al quale Jean-Marie Tjibaou si ispira per immaginare il personaggio di Téâ Kanaké, eroe fondatore della *pièce* teatrale di *Melanesia 2000* ed emblema del mondo melanesiano. Il racconto che verrà presentato al Festival sarà però una versione differente, narrata da un altro oratore della stessa regione, Firmin Dogo Goroouna, e trascritta da Jean Guiart (1963: 143-148), eminente antropologo francese e professore dello stesso Tjibaou⁸. I motivi sono legati, come racconta Alban Bensa con rammarico, agli “sciocchi scrupoli di un giovane ricercatore” che declina la richiesta di traduzione del discorso genealogico di Emmanuel Naouna, non reputandosi in grado di produrre una traduzione performante nei corti tempi richiesti.

È il 1974 quando Tjibaou, durante i suoi giri nell’arcipelago per la preparazione del Festival, arriva a Ouaté. Ha sentito parlare a lungo delle doti oratorie di Emmanuel Naouna, conosciuto in tutta la regione *paicî-cémuhî* per i suoi magnifici *popai görö upwârâ*, che letteralmente significa “cantare sul legno”: dei canti genealogici proferiti durante importanti ceremonie rituali. Dopo quel primo incontro ne seguono molti altri per l’organizzazione del Festival. Tjibaou prova subito molta stima e rispetto per quello che definisce un *grand kanak*, portatore di una memoria secolare nel cuore di una delle regioni più sfruttate per i suoi giacimenti di nickel. Una storia che simboleggia appieno l’ambizione politica del Festival.

Emmanuel Naouna nasce nel 1932 nell’antica tribù di Ouaté e segue gli studi alla missione cattolica di Nékliaï (Poya). È l’erede di un clan la cui funzione specifica nella società *paicî* è proprio quella di perpetuare e proclamare, in occasione di grandi ceremonie, le genealogie delle famiglie che vivono nella regione. Ha appreso il *popai görö upwârâ* da suo padre. Il canto può durare più di un’ora senza sosta mentre la memoria dell’oratore, installato su un piedistallo di legno rialzato da terra, è evocata dal ritmo incessante delle danze tradizionali dei ballerini disposti sotto di lui. Nel libro che accompagna *Melanesia 2000*, intitolato *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, ritroviamo una suggestiva narrazione del solenne discorso di Emmanuel.

Questa mattina, prima di salire sul piedistallo di legno, Emmanuel ha bevuto la sua bevanda a base di erbe macerate invocando i suoi antenati, così che la sua lingua possa essere sciolta come quella del serpente e la sua parola voli come una pietra scagliata da una fronda. Questo discorso non è una favola qualunque. Essa è “La Parola”, come quella che è evocata nel Prologo del Vangelo di Giovanni: “E il verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi”. Allo stesso modo questa

parola si incarna nei kanak di cui essa racconta la creazione, organizza i clan e i loro spazi (Tjibaou, Missotte, Folco & Rives 1976: 10).

A vent'anni, nel 1951, Emmanuel proclama il suo primo "discorso sul legno". La sua performance risulta ancora più incredibile dal momento che questo tipo di ceremonie sono state vietate per decenni dai missionari e dall'amministrazione coloniale. Nel 1946, subito dopo l'abolizione del regime dell'indigenato che segregava i Kanak in riserve protette (quelle che oggi localmente si chiamano "tribù", termine comunemente usato in Nuova Caledonia), Adolphe Naouna, padre di Emmanuel e gran chef della tribù di Ouaté, trasmette al figlio i discorsi sacri. Il futuro oratore decide di ampliare le conoscenze appena trasmesse e da quel momento inizia a percorrere la regione da ovest a est soffermandosi per lunghi periodi nelle varie tribù dell'area *paici* raccogliendo e memorizzando storie dei clan, resoconti, toponimie, poesie, canti e pratiche tradizionali.

Il suo lavoro ricorda molto da vicino quello a noi familiare dell'etnografo. Emmanuel vuole diventare il "primo storico kanak dell'area *paici*", custodire e tramandare saperi per anni rimasti sepolti sotto le macerie coloniali. Forse proprio per questo motivo si avvicina ad Alban Bensa (il quale si trova nella regione per la sua prima esperienza di campo in Nuova Caledonia) aprendogli così le porte di Ouaté. Da quel momento l'antropologo resterà in contatto con la tribù per diversi anni, affascinato proprio dalla personalità del *grand kanak* dal quale registrerà e trascriverà numerose poesie, discorsi, canti e altri documenti orali. È proprio lui il primo a definirlo "il più grande erudito kanak" per le sue conoscenze encyclopediche e che contribuirà, come mi racconterà lui stesso durante una discussione informale a Parigi, "a creare il mito di Emmanuel Naouna". Ma se da un lato Bensa partecipa alla diffusione della figura di Emmanuel e del suo sapere, dall'altro – come vedremo nei prossimi paragrafi – lo stesso antropologo diventa inaspettatamente oggetto di un originale processo di "mitizzazione" proprio da parte degli stessi abitanti di Ouaté.

La nascita di *Caa Pwäde*

Le storie e i destini di questi due uomini sono strettamente legati. Si incontrano per la prima volta il 13 ottobre 1973 nell'abitazione dell'oratore a Népoui, una delle tante *maison du nickel* costruita dalla SLN per i suoi dipendenti. Bensa, giovane studente di antropologia, vede in Emmanuel Naouna un'enorme fonte di sapere da salvaguardare e valorizzare. L'erudito kanak concepisce l'antropologia, e più precisamente la scrittura, come un mezzo efficace per la realizzazione del suo progetto politico: una tecnologia in grado di facilitare la trasmissione alle generazioni future di

quell'enorme patrimonio culturale e allo stesso tempo di legittimare e mettere in valore le sue conoscenze. Per mesi i due si incontrano a Ouaté e girano il lungo e in largo la valle e le montagne circostanti. Emmanuel racconta e Bensa ascolta, trascrive e registra, mosso «dall'ardente desiderio di vedere i kanak finalmente riconosciuti nella loro complessità e grandezza» (Bensa 1995: 130).

Sfortunatamente, però, Emmanuel muore prematuramente nel 1978, qualche anno dopo il Festival *Melanesia 2000*, lasciando la penna e il registratore dell'antropologo come unici eredi di questo sapere orale.

L'incontro con Emmanuel è decisivo per la ricerca di Bensa che, anche dopo la tragica scomparsa del suo principale interlocutore, prosegue il progetto del *grand kanak* estendendolo a tutta l'area culturale *paicî*: raccolge un gran numero di narrazioni, miti e leggende in grado di rintracciare la complessa storia della regione. L'intento di Bensa è di ricostruire, attraverso un vero e proprio archivio di documenti in lingua originale affiancati da traduzioni in lingua francese, un «patrimonio kanak scritto» (Bensa & Goromido 2005: 13).

In quei tre anni di ricerca Bensa si lega fortemente alla tribù di Ouaté. Accolto dalla famiglia e dal clan di Emmanuel Naouna, l'antropologo entra a far parte delle sue reti familiari assimilandone i legami di parentela anche attraverso l'attribuzione del nome in lingua *paicî* di *Caa Pwädé* (letteralmente “padre di Pwadé”). Si rende ben presto conto, come racconta lui stesso, che più entra in profondità nelle relazioni, più quel mondo gli si disvela permettendogli così di nutrire le sue riflessioni e ampliare la conoscenza del contesto studiato (Bensa & Fassin, 2008: 19-39). Ma dopo l'improvvisa morte di Emmanuel, l'antropologo abbandona questo luogo convinto che “una parte di Ouaté si sia spenta con lui”, e per quasi trent'anni in tribù non si hanno più notizie dirette dell'erede bianco del patrimonio kanak¹¹.

Il primo contatto

Cosa rimane di Ouaté quarant'anni dopo quel fortunato periodo appena descritto che la vede protagonista di un fruttuoso crocevia di spinte centrifughe e centripete? Quanto e in che modo le contingenze della storia e il passato influenzano i processi in atto oggi nella tribù?

Prima di rispondere a queste domande, vorrei soffermarmi un istante sull'originale lavoro svolto da un'associazione culturale composta da alcuni giovani della tribù che negli ultimi anni è stata capace di convergere una serie di saperi, memorie e linguaggi esterni nelle dinamiche locali contribuendo così alla rinascita di un determinato passato.

L'associazione chiamata *Pi Wian Mââ Paarii* – che tradotto dal *paicî* significa “apprendere attraverso la pratica” – nasce nel 2011 come reazio-

ne alla chiusura della *école de proximité* di Ouaté, una scuola pubblica fortemente voluta dagli abitanti che permetteva ai suoi allievi di seguire una formazione scolastica senza essere costretti ad abbandonare il proprio ambiente familiare. La sua chiusura rappresenta per gli anziani un fallimento totale delle battaglie e rivendicazioni politiche di cui trent'anni prima la tribù era stata protagonista¹². Nasce l'idea, fortemente sostenuta dal *Conseil des chefs de clan*, di riutilizzare la struttura pubblica nel cuore di Ouaté e donargli nuovo senso, trasformandola in *classe découverte*: una scuola alternativa dove si organizzano dei soggiorni naturali e culturali alla scoperta della regione in cui si trasmette ai giovani il patrimonio e la storia della tribù.

Questo nuovo progetto innesta un'interessante dinamica che coinvolge tutta la popolazione: anche tra gli abitanti non direttamente legati all'associazione si diffonde l'esigenza di lasciare una traccia, recuperare e conservare la storia e i saperi di questo luogo. L'associazione *Pi Wian Mââ Paarii* si fa promotrice di diversi progetti, primo tra tutti un lavoro toponomastico sui luoghi sacri, i fiumi e le montagne che circondano la tribù. Ci si accorge ben presto, però, che la memoria di tali nomi, custodita oralmente da pochi anziani della tribù, non copre la totalità del territorio e che le faticose spedizioni di individuazione dei luoghi nella foresta sono ormai proibitive per i pochi anziani detentori legittimi di questi saperi. Nasce così la necessità di rivolgersi a supporti esterni, primi tra tutti i libri.

Proprio per riuscire a colmare questo vuoto alcuni membri dell'associazione si avvicinano per la prima volta agli scritti di Bensa accorgendosi che le trascrizioni presenti nei suoi libri custodiscono parte di quell'eredità apparentemente sfuggita all'oralità locale. Inizia allora una ricerca del patrimonio dimenticato attraverso gli scritti dell'antropologo francese¹³. Le sue pubblicazioni si trasformano in efficaci mezzi di trasmissione e materializzazione di un ricordo e al tempo stesso sono la prova evidente di una rilevanza storica e antropologica delle testimonianze orali del vecchio Emmanuel e di Ouaté, in quanto oggetto di trascrizione.

Gli scritti dell'antropologo, in grado di far parlare gli anziani della tribù le cui parole si sono perse nel tempo, racchiudono però solo una parte del sapere narrato da Emmanuel, e ci si chiede se esista altro materiale non ancora pubblicato. Sono passati però più di quarant'anni dalle ricerche del professore francese e ci si rende conto che Bensa è ormai anziano: i membri dell'associazione sanno che, se si vuole riavere quel sapere, bisogna sbrigarsi per non perdere quella che sembra una delle ultime occasioni di ritrovare la loro memoria.

Dopo alcuni mesi il presidente dell'Associazione riesce a entrare in contatto con Kacué Yvon Goromoedo, professore di lingua *paicî* e curatore di alcuni testi pubblicati da Bensa, il quale rivela l'imminente ritorno

dell'antropologo in occasione della presentazione del loro ultimo libro¹⁴. Per Jean-François è un'occasione che non può lasciarsi sfuggire: tramite un contatto interno alla Province Nord riesce a recuperare le coordinate del professore francese e inviargli una email nella quale, oltre a presentare il lavoro patrimoniale dell'associazione, si fa richiesta esplicita di visionare il materiale ancora inedito. La email riceve immediatamente una risposta da parte di Bensa che scrive di possedere alcune trascrizioni di "brevi racconti, qualche poesia (*ténō*) e alcuni discorsi di due oratori della tribù" non ancora rimaneggiati e conclude proponendo di visionare i documenti "insieme agli amici di Ouaté" durante il suo prossimo passaggio in Nuova Caledonia¹⁵.

Quello scambio di email resta isolato, ma genera una lunga catena di riunioni durante le quali gli abitanti della tribù e l'associazione riflettono insieme sul contenuto e sul senso di una restituzione che forse, senza il ruolo mediatore della Scuola, non sarebbe mai avvenuta.

Il ritorno di *Caa Pwādē*, attesa e rievocazione

Nel tempo che intercorre tra il primo contatto e l'arrivo di Bensa – circa otto mesi – si inserisce anche il mio fortuito arrivo in tribù legato a una ricerca di tesi magistrale inizialmente incentrata sui movimenti giovanili locali impegnati nella valorizzazione e trasmissione del patrimonio culturale kanak. L'attesa dell'antropologo accompagna tutto il mio soggiorno a Ouaté, permeandone e indirizzandone la ricerca, influenzando il modo attraverso cui viene percepita la mia presenza e condizionandone inevitabilmente le relazioni. Ho inoltre la possibilità di vivere in prima persona le fasi che precedono il suo arrivo e di partecipare alle numerose riunioni di preparazione.

Nei mesi successivi alla ricezione della email di Bensa, in tribù l'argomento ricorre spesso, soprattutto nelle chiacchiere del quotidiano: mi accorgo così che la figura dell'antropologo, offuscata dal tempo, viene trasformata dagli abitanti fino ad assumere veri e propri contorni mitici¹⁶. Dopo la festa dell'igname del 10 aprile, l'inaspettato arrivo è considerato come uno degli avvenimenti più importanti dell'anno poiché esso coincide con il ritorno di una memoria per lungo tempo perduta. La sua attesa e preparazione è paragonabile a quella del matrimonio di E. e M. che si terrà in agosto e che da mesi è sulla bocca di tutti. L'arrivo di Bensa, invece, è inizialmente previsto per giugno, la data non è ancora confermata, ma in aprile le donne già riflettono su cosa poter cucinare e sul luogo dove accoglierlo; i pochi anziani che lo hanno incontrato fantasticano su come i segni del tempo abbiano trasformato i propri volti fino a renderli reciprocamente irriconoscibili; i giovani vivono invece l'evento con un apparen-

te distacco anche se, con il riservo che li contraddistingue, si informano riguardo la sua storia personale e sul legame con Emmanuel Naouna; i più curiosi sfogliano discretamente qualche pagina dei libri del professore presenti nella scarna libreria della scuola, con la speranza di trovare luoghi e nomi a loro familiari. Ma sono in pochi a conoscerlo veramente e riguardo alla sua identità si dice tutto e il contrario di tutto: c'è chi afferma, riferendosi alla sua presunta conoscenza della lingua vernacolare, che Bensa "conosce le vere parole" perché apprese da quegli anziani che ora non ci sono più, e chi invece trasforma creativamente il suo nome in quello di "Ben Salam" dalle sonorità che ricordano piuttosto un personaggio fantastico delle *Mille e una notte*.

Arrivato il mese di giugno, dell'antropologo non si hanno ancora notizie ma gira voce che il suo viaggio sia stato rimandato per problemi di salute. A darne la conferma ufficiale è una seconda email in cui Bensa annuncia il suo arrivo posticipato alla seconda metà di settembre, assicurando però che la visita alla tribù resta confermata.

Lunedì 21 settembre, dopo otto mesi di campo, mi trovo sul pullman di ritorno verso la capitale, quando ricevo un'inaspettata telefonata di Jean-François che mi avverte dell'improvviso arrivo dell'antropologo previsto per mercoledì 23 settembre. Tornato subito a Ouaté, trovo la tribù in piena eccitazione: ogni suo abitante trova un modo originale e creativo per trasformare quel momento in ricordo e lasciarne un segno materiale nella memoria del luogo. I ragazzi, normalmente introversi, sono in prima fila intenti a scattare decine di foto sollecitati dalle mamme, tutte rigorosamente in *robe-mission*¹⁷ che ascoltano affascinate i racconti di Bensa sulle sue antiche vicende a Ouaté, mentre gli anziani ricambiano raccontando storie altrettanto divertenti e inedite. Uno di loro si avvicina a me sorridendo: "Matteo! Lo sai che Alban quando venne la prima volta qui aveva ventiquattro anni?! Proprio come te!". Una frase che mi sento ripetere più volte durante tutta la giornata. In questo facile parallelo sembra costruirsi un ponte diretto con quel passato che vogliono valorizzare, arrivando a propormi quasi come reincarnazione di Pwädé, nome con il quale veniva chiamato il giovane Bensa negli anni delle sue ricerche a Ouaté. Costantemente messo a paragone o addirittura confuso con l'antropologo francese, e più precisamente con la proiezione mitica del suo ricordo ormai inevitabilmente offuscato, scopro così di dover negoziare la mia presenza sul campo sotto l'ombra distorta di quel personaggio.

Per la maggior parte di loro questa è la prima volta che vedono il professore francese e per quei pochi che lo hanno visto sono passati così tanti anni da renderli spesso irriconoscibili agli occhi di Bensa; ma tutto questo non importa, ciò che conta è il suo *ricordo* e la memoria che questo

personaggio porta con sé: l'intera giornata è incentrata sulla rievocazione del passato, su Emmanuel Naouna e sulla sua relazione con l'antropologo.

La prima tappa della sua visita è, non a caso, il cimitero situato nella parte alta della tribù. Bensa passa in rassegna le decine di tombe rendendo omaggio ai suoi storici interlocutori. In seguito viene accompagnato nei luoghi simbolicamente importanti, come la vecchia casa di Emmanuel dove fu ospitato e che ora è una semplice baracca abbandonata. In una dinamica caotica e apparentemente disorganizzata viene improvvisato un corteo di fuoristrada pick-up che, inerpicandosi in cima alla montagna, raggiungono l'antica tribù un tempo estesa sulle alture al riparo dalla ferocia coloniale. Qui mi invitano a piantare insieme al professore un *pin colonnaire*, albero sacro per i Kanak e, tra il nostro visibile imbarazzo e sorpresa, diventiamo improvvisamente il bersaglio di una folta équipe di paparazzi locali pronta a immortalare ogni fase di questo *storico* momento.

Per un dionisiaco sortilegio simile a quello che colpì il re Mida, tutto ciò che tocca l'antropologo diventa patrimonio, ma in questo caso la tribù riesce a trasformare anche lui rovesciando l'incantesimo. Bensa non restituisce a Ouaté unicamente dei documenti e delle registrazioni, ma la memoria stessa di un momento storico che sembra risorgere proprio con il suo ritorno e che la popolazione riesce a far proprio, attraverso un abile lavoro narrativo basato sulla rievocazione del suo ricordo: le narrazioni e le pratiche del quotidiano contribuiscono a ricostruire la storia di un personaggio e di un momento particolare in cui Ouaté occupa la scena principale. Si assiste così a un doppio movimento centripeto per il quale elementi interni sfuggiti alla tribù ed elementi esterni, più o meno implicati con essa, vengono riacciolti e inseriti coerentemente nelle fitte maglie della località.

La restituzione

Il ritorno di Bensa a Ouaté non si esaurisce con un'acclamata visita alla tribù e ai luoghi più importanti. Il momento maggiormente atteso è quello della restituzione materiale dei documenti. Al termine della giornata, nella sala comune della *Classe Découverte*, viene organizzata una conferenza ristretta alla quale assistono gli abitanti della tribù, Kacué Yvon Goromedo e Emmanuel Tjibaou, figlio del grande leader politico e attuale presidente del Centro Culturale Tjibaou. L'antropologo stila una lista di tutti i testi e le registrazioni in suo possesso e ancora inediti. Tra i documenti ci sono canti genealogici, mappe fatte a mano della zona, lavori di toponimia, trascrizioni di genealogie, foto¹⁸ e leggende. Si apre così una lunga negoziazione, non priva di alcuni momenti di tensione.

Durante la riunione viene rievocato il lavoro di Alban Bensa e Emmanuel Naouna, di Jean-Marie Tjibaou e *Melanesia 2000*: si sottolinea la continuità con quello spirito che quarant'anni fa muoveva questi personaggi, uniti nella volontà di “trasmettere la propria cultura per esistere”, precisandone lo spirito collettivo che guidava il loro lavoro. L'incontro dura diverse ore, ma i temi intorno ai quali ruotano le discussioni sono principalmente due: *a)* con quale legittimità pretendere la restituzione di tali documenti e a chi indirizzarne il possesso? *b)* cosa fare successivamente dei documenti ottenuti?

Per la prima questione gli abitanti si trovano concordi nell'affermare la legittimità della richiesta di restituzione di una determinata memoria prodotta proprio a Ouaté e che, grazie al lavoro dell'antropologo e di Emmanuel, non si è perduta per sempre: questi documenti – viene rimarcato durante la riunione – rappresentano “un piccolo spiraglio nella storia per conoscere meglio il passato e capire dove si vuole andare”. L'associazione precisa che si tratta di una richiesta di fruibilità di un determinato sapere alla quale non deve legarsi però una rivendicazione del possesso materiale di quegli scritti, come spiega durante il suo intervento uno dei membri dell'associazione.

Per quanto riguarda il diritto d'autore, non si può dire che tutto questo ci appartiene, perché non è unicamente nostro. Perché la genealogia del clan Naouna [alla quale apparteneva Emmanuel] non si ferma con noi e con la mia famiglia. Non si può considerare una proprietà a partire esclusivamente dal nome che porta. Noi chiediamo semplicemente una restituzione per ritrovare delle cose che si sono perse.

La seconda questione trova maggiori difficoltà. Per l'associazione è fondamentale poter usufruire dei documenti per trasmetterli ai giovani e dar loro la possibilità di riappropriarsene, ma la diffusione di questo sapere, custodito e conservato nei testi raccolti dall'antropologo, non può avvenire dall'esterno bensì dagli abitanti stessi della tribù. L'intervento di Emmanuel Tjibaou a riguardo tocca alcuni punti fondamentali sui quali l'associazione si trova concorde.

Noi corriamo costantemente appresso alla memoria di quei pochi che a loro volta hanno corso dietro qualcun altro per conservarne il ricordo. Quello che oggi è importante è diffondere determinati saperi. Ma non può essere Alban Bensa, che vive a Parigi, a diffondere i contenuti degli antichi racconti di Emmanuel ai giovani di Ouaté. Perché se i giovani leggono il passato unicamente sui libri, penseranno che quello che c'è scritto è “roba da libri”. Mentre è il nostro presente. E i giovani se ne devono riappropriare, come gli ebrei hanno fatto dell'ebraico. Non sono le istituzioni che devono far questo lavoro. Loro possono dare i mezzi per farlo, ma le istituzioni non possono fare la coutume al nostro posto, non possono rivendicare le terre al nostro posto, non possono parlare la lingua al nostro posto.

In conclusione del dibattito, Bensa prende nuovamente la parola ammettendo che Ouaté non è l'unica dalla quale ha ricevuto richieste dirette di restituzione. Durante il suo ultimo soggiorno sono molte le tribù che hanno esercitato pressioni per riavere gli scritti e le registrazioni raccolte durante gli anni della sua ricerca sul campo. Ma l'antropologo tiene a precisare che nella restituzione diretta del materiale si perderebbe la possibilità di condividere e diffondere il sapere con il resto della comunità. Per questo motivo viene avanzata la proposta di lavorare insieme agli abitanti per una pubblicazione collettiva. Nasce così l'idea di produrre alcuni *cahier de mémoire* delle varie tribù sui quali gli abitanti, l'antropologo e i traduttori possano lavorare insieme. La proposta riscuote molto successo ma si insiste sulla volontà di una produzione locale la cui diffusione possa svilupparsi proprio a partire dalle varie tribù della regione.

L'intervento conclusivo di Bensa a questa particolare giornata si chiude con alcune parole estremamente emblematiche che chiariscono la personale visione dell'antropologo riguardo il suo ruolo fondamentale nella diffusione e conoscenza del contesto storico e culturale del Paese.

Ci troviamo oggi in un periodo di forte patrimonializzazione, di raccolta, recupero e rimessa a disposizione. È terminato da tempo il periodo in cui bisognava nascondersi, in cui non si poteva registrare, né trascrivere né filmare e bisognava basarsi unicamente sulla memoria degli anziani e sulla nostra. Ora siamo in una fase in cui vi è l'esigenza di ricostituire una "banca" dove conservare i dati e dove il materiale raccolto possa poi essere trasmesso e riappropriato [...]. Il mio libro sulla guerra kanak del 1917¹⁹ ha riscosso molto successo in Francia, è stato l'oggetto di numerosi articoli; e questo era uno degli obiettivi politici del mio lavoro: fare entrare l'espressione kanak nella letteratura universale e nel dibattito pubblico dell'umanità intera [...]. Questo libro è stato fatto per far uscire la Nuova Caledonia da se stessa, per cercare di portare la cultura kanak su un palcoscenico più ampio.

Ne sono un esempio gli scritti di etnologi e antropologi antillesi, della Martinica e Guadalupe e della Guyana, che sono interessati al mondo kanak. Come sapete infatti Aimé Césaire ha scritto un poema su Jean-Marie Tjibaou per la sua morte. Tutto ciò contribuisce a far entrare il mondo kanak nel dibattito pubblico in quanto letteratura ed espressione originale. Anche questo è un atto politico e un contributo alla riconoscenza di questo popolo.

Il dono della scrittura

Mi sembra opportuno, prima di concludere, raccontare un'esperienza per certi versi simile a quella appena descritta. Per farlo, bisogna spostarsi solo per un momento dalla Nuova Caledonia, attraversare il Mar dei Coralli fino alle Isole Salomone; più precisamente a Tikopia dove l'antro-

pologo neozelandese Raymond William Firth – sostenuto da Malinowski e Radcliffe-Brown – svolse tra il 1928 e 1929 la sua prima esperienza di campo che, come scrisse lui stesso, lo segnerà profondamente a livello professionale e personale²⁰. Il legame che stabilì con la popolazione di questa piccola isola lo portò a tornarci per una seconda volta nel 1952, a ventitré anni e a una guerra mondiale di distanza, e infine per una terza visita nel 1966 (seguita ancora da altri ritorni più brevi). L'antropologo fece così i conti con la Storia, con le inevitabili trasformazioni e connessioni che la “sua” popolazione subiva e realizzava nel corso del tempo. Ma nonostante tali cambiamenti, Firth non poté che constatare la straordinaria persistenza dell'identità tikopia, o almeno di quello che essi stessi definivano come tale.

Nel 1990, il longevo antropologo scrisse un breve articolo che tirava le fila della sua intensa e duratura relazione etnografica con l'universo tikopia. Quello che mi sembra qui interessante sottolineare sono le sue considerazioni riguardo l'ultima visita a quella popolazione. Infatti, oltre al sentimento di nostalgia che pervase l'autore nel constatare la scomparsa di alcuni rituali religiosi dei quali fu testimone nel 1928, Firth si rese conto che quel cambiamento non colpiva soltanto la cultura tikopia, ma anche la percezione stessa che gli indigeni avevano dell'antropologo e la relazione che instauravano con lui.

Firth raccontò l'evoluzione del suo primo rapporto etnografico, dalle iniziali difficoltà di accesso ai rituali religiosi e alla vita quotidiana tikopia, fino alla progressiva apertura e intimità guadagnata dopo un'intensa etnografia di lunga durata. Ma al suo ritorno, quarant'anni dopo quel momento, l'antropologo si trovò di fronte a una realtà radicalmente cambiata. Dovette rinegoziare la sua presenza all'interno di una società che aveva ormai dato una lettura personale, plastica e funzionale dell'antropologo stesso. Ne è un esempio il suo coinvolgimento, nel 1966, in un conflitto sorto tra i capi Tikopia e il Governo locale, durante il quale gli indigeni fanno all'antropologo esplicita richiesta di mediazione per far valere i propri diritti.

Ma ciò che sembra ancora più rilevante è la progressiva consapevolezza, tra gli indigeni Tikopia, dell'unicità dei loro caratteri culturali, e la partecipazione attiva ai processi di ricostruzione delle proprie tradizioni. Questa dinamica, proprio come abbiamo visto nel caso della Nuova Caledonia, passa anche attraverso la riappropriazione degli scritti dell'antropologo a volte contesi e contestati, ma ai quali si riconosce il merito, se così si può definire, di aver portato «Tikopia e il suo popolo sulle carte geografiche» (Firth 1990: 247) o, come afferma Bensa durante la conferenza a Ouaté, di aver fatto «uscire la Nuova Caledonia da se stessa».

Gli scritti dei due antropologi sono stati letti, trasformati e criticati dagli stessi indigeni che li hanno reputati *fonti* imprescindibili da recuperare. Ma ciò che è rimasto costante, come scrive Firth, è la reputazione del ricercatore in quanto «*recorder in notebook*» (ibidem). In altre parole, ciò che viene riconosciuto è il potere della scrittura e la capacità dell'antropologo di padroneggiare questa tecnologia in un determinato momento storico. Emblematico è il dono che riceverà Firth nel 1990 dai suoi amici Tikopia, una audiocassetta sulla quale è registrata una canzone composta dagli indigeni in memoria della sua prima visita del 1928 con il seguente titolo: *Firth is a Chief of Writing*.

Conclusioni

In un momento storico particolare segnato dall'attesa del referendum per l'autodeterminazione, sembra diffondersi in Nuova Caledonia una «febbre patrimoniale» simile a quella che colpì la Francia negli anni Settanta spinta dall'«illusione d'eternità» di un mondo rurale destinato a scomparire (Candau 2002: 199). Questo processo investe vari piani del sociale, non generandosi unicamente «dall'alto», da istituzioni come il Centro Culturale Tjibaou e il Sénat Coutumier, ma anche «dal basso», da azioni che nascono in contesti locali e associativi come appunto quello della *Classe Découverte*.

Ouaté è la cornice di un articolato processo di *patrimonializzazione condivisa* (Saillant, Kilani & Graezer Bideau 2011; Aria & Favole 2011; Favole 2012) in cui l'associazione *Pi Wian Mââ Paarii* è il motore dell'azione capace di attivare negli abitanti della tribù una dinamica ciclica di consapevolezza, riscoperta, riappropriazione e trasmissione del proprio patrimonio. Gli attori, attraverso l'utilizzo costante di elementi apparentemente esterni al contesto locale, portano avanti un processo di valorizzazione che si fonda su una costruzione condivisa e negoziata della storia e del passato in funzione del presente, contribuendo alla rielaborazione della relazione coloniale (Aria & Favole 2011). Così, circa quarant'anni dopo il periodo che vedeva Ouaté come un vero e proprio *laboratoire culturel*, sembra improvvisamente ricrearsi quella «effervescenza culturale»²¹ grazie a una congiuntura favorevole dove a incrociarsi non sono unicamente personaggi, ma anche la memoria e la storia, che ritornano in modo inaspettato, trasformando questo luogo in un fertile punto d'intersezione culturale.

In questa sinergica congiuntura di saperi interni ed esterni, locali e globali, prende forma l'originale richiesta di restituzione negoziata in cui i soggetti stessi della ricerca, prima ancora che l'antropologo, diventano protagonisti di una fruttuosa riflessione collettiva. Si assiste così a un interessante capovolgimento dei ruoli per cui il ricercatore e il suo lavoro

diventano oggetto di un articolato processo di patrimonializzazione che parte proprio della cristallizzazione dell'antropologo nel mito. Solo trasformando Bensa in storia, gli abitanti della tribù sono in grado di riprendere le fila di una narrazione per lungo tempo affidata unicamente a voci esterne.

L'analisi di questo particolare evento ci porta a riflettere, inoltre, sulle difficoltà di considerare la restituzione esclusivamente come uno strumento per liberarci dai legami e un momento conclusivo di un lavoro di campo. Essa può essere intesa al contrario come una postura dell'antropologo verso la ricerca, un processo in divenire attraverso il quale fondare le relazioni con i soggetti di studio. Nella prospettiva di un'antropologia "non egemonica" che invita a seguire il flusso delle relazioni sul campo tentando di adattarsi costantemente all'alterità (Saillant, Kilani & Graezer Bideau 2011), la scelta stessa dell'oggetto di ricerca si può costruire proprio a partire dal rapporto con il luogo e le persone.

A questo punto viene da chiedersi qual è l'atteggiamento dell'antropologo nei confronti del prodotto della sua ricerca. Esso è destinato a trasformarsi in un semplice custode di una memoria statica e immutabile come quei musei che rifiutano di cedere i propri oggetti rivendicandone l'inalienabilità e il possesso? Deve farsi da parte accettando un protagonismo autoreferenziale dei popoli indigeni in nome della loro libertà così da espiare finalmente il peccato originale della colonizzazione? O, al contrario, proprio come la proposta kanak degli oggetti ambasciatori, si può considerare l'antropologia come un oggetto di relazione in grado di narrare, in una prospettiva diacronica, la storia di un rapporto e di una connessione senza negarne conflitti e negoziazioni? Sembra che la stessa risposta non possa essere ricercata unicamente all'interno del dibattito scientifico, ma nelle complesse dinamiche che prendono forma da quell'esperienza totale, esistenziale e dialettica, che è la ricerca sul campo.

Note

1. Basti pensare che, nel censimento del 2009, la popolazione kanak sul territorio rappresentava poco più del 40% con un'esigua maggioranza sulla comunità di origine europea (30%). In crescita anche il numero delle altre comunità del Pacifico istallate sull'arcipelago come: Wallis e Futuna (9%), Polinesia Francese (2%), Indonesia (2%) e Vanuatu (1%). (<http://www.isee.nc/population/recensement/communautes>).

2. In ambito comunitario, la Nuova Caledonia fa parte dei cosiddetti *Pays et territoires d'outre-mer* (PTOM).

3. Accordo di Nouméa sezione 1.3.5, *Le Patrimoine Culturel*, consultabile sul sito della Province Nord: www.province-nord.nc/documents/lois/Accord_Noumea.pdf.

4. Cfr. Preambolo dell'Accordo di Nouméa.

5. Senza pretesa di completezza si vuole qui semplicemente accennare all'ampio dibattito sulla restituzione di oggetti sacri e resti umani facendo principalmente riferimento

all'area dell'Oceania insulare. Non potendo in questa sede trattare in modo esaustivo l'argomento, si rimanda a Simpson (1996), Favole (2003 e 2016), e al precedente numero de "L'Uomo" dedicato proprio al tema della restituzione (2015). Nel contesto specifico della Nuova Caledonia si rinvia al numero del "Journal de la Société des Océanistes" interamente dedicato alla cultura materiale e immateriale kanak pubblicato nel 2013 in occasione della mostra *Kanak, l'art est une parole* (Museo di Quai Branly, 15 ottobre 2013-24 gennaio 2014).

6. Il Festival, organizzato da Tjibaou nel 1975, segna il punto di inizio delle rivendicazioni culturali del popolo autoctono. L'evento tenutosi alle porte di Nouméa, la *ville blanche*, mostra per la prima volta ai suoi 50.000 spettatori kanak, europei e *caldoche* (un successo assolutamente inaspettato) la persistenza e continuità della cultura kanak, sopravvissuta e trasformata da più di cento anni di dominio coloniale, ancora vivente e dinamica.

7. La Nuova Caledonia è divisa amministrativamente in tre regioni – la Provincia Sud, la Provincia Nord e le Isole – ma esiste una seconda suddivisione legata a caratteristiche linguistico-culturali che divide il paese in otto regioni: Hoot Ma Whaap, Paicî-Cémuhî, Anjié-Aro, Xârâcùù, Drubea-Kapumë, Nengone, Drehu, Iaaï.

8. Negli anni tale mito si è talmente radicato da essere inserito nel racconto d'origine della civiltà kanak presentato nella *Charte du Peuple Kanak*, un manifesto ufficiale che tenta di racchiudere i valori fondamentali della cultura kanak, prodotto dal Sénat Cou-tumier (2014: 14).

9. La ricostruzione della storia di questi due personaggi è ricavata a partire da interviste e colloqui informali con Alban Bensa, Raymond Naouna, Jacqueline Naouna, rispettivamente fratello e figlia adottiva di Emmanuel e dal numero 35 della rivista "Mwa Véé" del 2002.

10. Come precisano Bensa & Fassin (2008: 9) «*Caa rinvia al padre e in maniera generale a una posizione di autorità ma designa anche colui il quale deve sostenere, talvolta fino al sacrificio supremo, il capo del clan, in queste circostanze chiamato Pwadé*».

11. Alban Bensa continua a lavorare sul territorio senza tornare a Ouaté, concentrando le sue ricerche sempre nella regione di Koné, ma soggiornando in altre tribù limitrofe. Nel 1983 viene pubblicato *Histoires Canaques* (Bensa & Rivierre 1983), nel 1994 *Les filles du rocher Até* (Bensa & Rivierre 1994), nel 2005 *Histoire d'une chefferie kanak* (Bensa & Goromido 2005) e nel 2015 *Les Sanglots de l'aigle pêcheur* (Bensa, Muckle & Goromido 2015), tutti testi in cui sono presenti numerosi miti e racconti di Emmanuel Naouna registrati tra il 1973 e il 1977 ma mai presentati ufficialmente a Ouaté.

12. Per un approfondimento sulla particolare storia dell'istituzione scolastica in Nuova Caledonia rimando agli interessanti lavori di Marie Salaün (1999, 2005).

13. Ci si riferisce ai libri *Les Filles du Rocher Até* (1994) e *Histoire d'une Chefferie Kanak* (2005), ora presenti nella piccola biblioteca dell'associazione.

14. Ci si riferisce a Bensa, Muckle & Goromido (2015).

15. Tratto dalla email di Alban Bensa ricevuta da un impiegato della Province Nord il 15 febbraio 2015 e resa disponibile all'autore.

16. È interessante notare come questo non sia l'unico caso in cui la figura dell'antropologo subisca una vera e propria "mitizzazione" da parte delle popolazioni indigene a seguito dei lunghi soggiorni di campo. Forse una delle vicende più note e rappresentative è quella legata alla morte di Roger Keesing (7 maggio 1993): dopo il decesso, le ceneri dell'antropologo vengono trasferite nelle Isole Salomone dove le famiglie Kwaio – popolazione con la quale ha lavorato per anni – gli attribuiscono lo status di *andalo*, lo spirito ancestrale, accogliendolo così per un'ultima e definitiva volta nell'universo Kwaio.

17. Si tratta dell'abito lungo ricavato da tessuti colorati, imposto dai missionari cattolici alle donne kanak dalla seconda metà dell'Ottocento e ora entrato a far parte degli indumenti "tradizionali" del popolo indigeno (Paini 2003).

18. Il 24 settembre 2015 nella cittadina di Koné, Alban Bensa organizza, con l'appoggio della Province Nord, una conferenza-esposizione durante la quale, oltre a presentare l'ultimo libro, vengono anche esposte decine di stampe di foto realizzate dall'antropologo negli anni di ricerca. Le foto sono numerate e chiunque ne riconosca dei volti familiari, o addirittura i propri, può richiederne una copia.

19. Alba Bensa si riferisce alla sua ultima pubblicazione *Les sanglots de l'aigle pêcheur* (Bensa, Muckle & Goromedu 2015).

20. «My companionship with the Tikopia for a year, without any European contact except for a one-day visit of the mission vessel after three months, was a unique experience, on the whole very satisfying both professionally and personally, generating ties which still persist» (Firth, 1990: 242).

21. Riprendo qui un'espressione pronunciata da Alban Bensa proprio a Ouaté durante la conferenza del 23 settembre 2015.

Bibliografia

- Aria, M. & A. Favole 2011. "Passeurs culturels, patrimonialisation partagée, créativité culturelle en Océanie francophone", in *Passeurs de mémoire, miroirs de l'ethnologie*, a cura di G. Ciarcia, pp. 213-237. Paris: Karthala.
- Aria, M. & A. Paini 2013. Oltre le politiche dell'identità e dalla *repatriation*. Gli oggetti ambasciatori per i Kanak della Nuova-Caledonia. *Parolechiave*, 49: 111-130.
- Bensa, A. 1995. Emmanuel Naouna: un «grand kanak» au cœur du Festival Mélanésia 2000. *Journal de la Société des océanistes*, 100-101: 128-132.
- Bensa, A. & D. Fassin (a cura di) 2008. *Les politiques de l'enquête*. Paris: La Découverte.
- Bensa, A. & A. A. Goromido 2005. *Histoire d'une chefferie kanak*. Paris: Karthala.
- Bensa, A., Y. Muckle & K. Y. Goromedu 2015. *Les Sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie: La Guerre Kanak De 1917*. Toulouse: Anacharsis.
- Bensa A. & J.-C. Rivierre 1983. *Histoires Canaques*. Paris: Conseil international de la langue française-Edicef.
- Bensa, A. & J.-C. Rivierre 1994. *Les Filles du Rocher Até, Contes et récits Paicî*. Paris-Nouméa: Paul Geuthner-A.D.C.K.
- Candau, J. 2002 [1998]. *La memoria e l'identità*, Napoli: Ipermedium libri.
- Del Rio, G. 2002. Le travail de la mémoire. *Mwà Véé*, 35: 6-8.
- Favole, A. 2003. Appropriazione, incorporazione, restituzione di resti umani: casi dall'Oceania. *Antropologia*, 3: 121-139.
- Favole, A. 2012. "Patrimonializzazione condivisa", in *Per un'antropologia non egeomonica. Il manifesto di Losanna*, a cura di Saillant, F., Kilani, M. & F. Graezer Bideau, pp. 112-114. Milano: Elèuthera.
- Favole, A. 2016. Post-restituzioni. *Antropologia Museale*, 37-39: 129-133.
- Firth, R. W. 1990. Encounters with Tikopia Over Sixty Years. *Oceania*, 60, 4: 241-249.
- Guiart, J. 1963. *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de L'Homme.
- Handler, R. 1985. On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine. Objects and Others. *History of Anthropology*, 3: 192-217.

- Handler, R. 2015. "Cultural Heritage, Patrimony and Repatriation", in *Emerging Trends in The Social and Behavioral Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource*, a cura di Scott, R. & S. Kosslyn, pp. 1-16. New York: John Wiley & Sons.
- Journal de la Société des Océanistes 2013. *La part «d'immatériel» dans la culture «matérielle»*, 136-137.
- Kasarhèrou, E. 2005. "L'ambassadeur du brouillard blanc", in *Cent ans d'ethnographie sur la colline de Saint-Nicolas 1904-2004*, a cura di Gonseth, M. O., Hainard, J. & R. Kaehr, pp. 285-86. Neuchâtel: Musée d'ethnographie.
- Paini, A. 2003. Rhabiller les symboles: les femmes kanak et la robe mission à Lifou (Nouvelle-Calédonie). *Le Journal de la Société des Océanistes*, 117: 233-253.
- Paini, A. & M. Aria (a cura di) 2014. *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*. Pisa: Pacini.
- Saillant, F., Kilani, M. & F. Graezer Bideau (a cura di) 2011. *Manifeste de Lausanne, pour une anthropologie non hégémonique*. Montréal: Liber.
- Salaün, M. 1999. Nouvelle-Calédonie: être kanak à l'école. *Ethnies*, 22-23: 51-70.
- Salaün, M. 2005. *L'école indigène. Nouvelle-Calédonie 1885-1945*. Rennes: Presse Universitaire de Rennes.
- Sénat Coutumier 2014. *Charte du Peuple Kanak. Socle commun des valeurs et principes fondamentaux de la Civilisation kanak*. Sénat Coutumier de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa.
- Simpson, M. 1996. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. London-New York: Routledge.
- Tjibaou, J.-M., Missotte, P., Folco M. & C. Rives 1976. *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*. Papeete: Les éditeurs du Pacifique.