

# Oltre le politiche dell'identità e della *repatriation*. Gli «oggetti ambasciatori» per i kanak della Nuova Caledonia\*

di Matteo Aria e Anna Paini

Negli ultimi decenni il tema della restituzione/*restitution* degli oggetti rubati o esportati illecitamente e rivendicati come patrimonio culturale è stato al centro di un intenso dibattito a livello internazionale coinvolgendo enti museali, realtà culturali e istituzioni governative. Il suo declinarsi nelle varie forme della *repatriation*<sup>1</sup>- intesa come particolare espressione dell'articolazione tra i processi di decolonizzazione e l'emergere di nuovi movimenti etnici e, al contempo, della risignificazione a livello locale di merci, idee e valori esogeni (Glass, 2004, p. 116) – ha segnato le politiche dei governi<sup>2</sup>, delle agenzie internazionali e delle comunità indigene, nonché le riflessioni delle discipline scientifiche.

\* L'articolo è frutto di una progettazione, elaborazione e revisione comune; si precisa che il lavoro di stesura va attribuito al 50% a ciascuno dei due autori.

1. Il discorso sul ritorno degli oggetti utilizza un'ampia gamma di termini con differenti inflessioni e significati giuridici. Relativamente ai temi qui trattati riteniamo importante fare alcune precisazioni e distinzioni tra parole che nella pratica finiscono spesso per sovrapporsi. L'espressione *repatriation* – diffusasi all'inizio del Novecento come «la più auspicabile e durevole soluzione» (Nansen, 1922, in Long, 2008, p. 4) per il problema dei rifugiati – rimanda l'idea dell'oggetto che, come una persona (prigioniero o rifugiato), deve tornare nelle proprie terre nate, suggerendo al contempo la natura violenta dello spostamento iniziale (Glass, 2004, p. 118). Il principio soggiacente non è quello della proprietà ma della territorialità e integrità culturale da proteggere e restaurare (Stamatoudi, 2011, p. 17; Kramer, 2004, p. 163). Al contrario, la nozione di *restitution* si focalizza maggiormente sulla natura dell'oggetto come possesso che è stato derubato e che deve essere appunto restituito al legittimo proprietario (Simpson, 1997, p. 313). Altrettanto ricorrente è il concetto di *restoration* che implica il riparare un danno attraverso il ritorno di beni come mezzo per aiutare le comunità a ripristinare uno stato di vitalità culturale. Infine, con *reparation* si indicano i pagamenti legali da parte degli stati per risarcire le vittime di soprusi (Glass, 2004, p. 118).

2. In alcuni casi come l'Australia, Stati Uniti, Gran Bretagna e Canada si è giunti all'elaborazione di una precisa definizione giuridica, mentre in altri paesi come l'Italia il percorso è più recente e non ha ancora prodotto una legislazione specifica. Il codice italiano dei Beni culturali e del paesaggio (D.Lgs. n. 42 del 22 gennaio 2004) afferma l'inalienabilità degli oggetti museali e prevede la restituzione solo in caso di quelli rubati o espropriati illecitamente.

In un'epoca caratterizzata dalla diffusione di molteplici mondi virtuali e, paradossalmente, dall'incessante spinta alla musealizzazione<sup>3</sup>, gli oggetti hanno mostrato la capacità sia di continuare a incorporare-creare-veicolare significati e valori (Gell, 1998; Miller, 1987; Myers, 2001; Thomas, 1991), sia di oggettivare le nozioni di identità e di etnicità (Handler, 1988; Lowenthal, 1998; Palumbo, 2003). Parallelamente, il rapporto (in parte conflittuale) tra le politiche neoliberali dei vari organismi internazionali dello sviluppo e la rivitalizzazione delle culture e dei diritti delle comunità autoctone ha talvolta favorito il rafforzarsi di costruzioni identitarie (Spedd, 2007). Queste ultime si sono caratterizzate da una parte per una netta contrapposizione all'Occidente, dall'altra per il ricorso a una retorica della proprietà, che si è espressa nelle richieste di rimpatrio degli oggetti trafugati durante il periodo coloniale (Coombe, 2009).

In questo intervento, a partire dall'analisi delle problematiche della *repatriation* all'interno delle rivendicazioni dei diritti dei popoli indigeni, intendiamo dar conto delle differenti ed eccentriche visioni proposte dai kanak della Nuova Caledonia. Esse si contraddistinguono per reinterpretare gli oggetti kanak presenti nelle collezioni europee come beni vissuti a lungo fuori dal paese e quindi immaginarli come 'ambasciatori' della propria cultura nel mondo. Tale prospettiva ha permesso di svincolarsi, non senza tensioni, dalle logiche della restituzione e di avviare un fecondo dialogo con diverse istituzioni museali dando vita a spazi di condivisione e pratiche di collaborazione. Ci si trova così di fronte a processi di patrimonializzazione incentrati sulle connessioni e relazioni culturali, piuttosto che sulla valorizzazione di appartenenze esclusive ed essenzialistiche. La nozione di «oggetti ambasciatori» mostra inoltre la capacità dei kanak di elaborare il nuovo anche attraverso forme di addomesticamento, innesto e risemantizzazione di elementi del passato coloniale (Paini, 2003; Aria, Favole, 2011).

### I. Le politiche della *repatriation*

Da trent'anni a questa parte i processi di patrimonializzazione dei beni culturali indigeni, connettendosi con la denuncia della violenza della storia coloniale, hanno incoraggiato le politiche della *repatriation*. Si è infatti assistito a battaglie per il riconoscimento delle proprie pratiche tradizionali attraverso una restituzione di "cose" che, investite dello spirito dei loro creatori-custodi, si sono rivelate in grado di incarnare il passato, di «pro-

<sup>3</sup>. Ben consapevoli delle tendenze museali contemporanee che sempre di più investono su allestimenti virtuali.

durre la memoria collettiva» (Krmpotich, 2010) e di diventare al contempo lo strumento per rafforzare specifiche appartenenze.

Per le popolazioni autoctone impegnate nel recupero dei propri diritti fondiari e nella rinascita della propria cultura, la richiesta di rimpatrio dei resti umani e degli artefatti ceremoniali conservati nei musei e nelle collezioni private non ha solo rappresentato un modo per valorizzare le conoscenze spirituali ancestrali e per mitigare gli effetti dirompenti della colonizzazione, ma è diventata anche un'espressione significativa nei più ampi e diversificati percorsi verso l'autodeterminazione.

Insieme alle rivendicazioni dei nativi si è assistito a una crescente sensibilità da parte delle organizzazioni e istituzioni internazionali che, permeate da visioni universalistiche, hanno sostenuto politiche patrimoniali volte ad appoggiarne e al contempo incanalarne le aspirazioni. È stato in particolare l'estendersi del discorso dei diritti umani che ha consentito «ai valori culturali di divenire oggetto di rivendicazioni di un diritto specifico, il diritto di ciascun individuo di appartenere e godere della propria cultura» (Pigliasco, 2011, p. 94). Riconosciuto e protetto da un numero sempre maggiore di strumenti internazionali, tale diritto applicato ai popoli indigeni ha finito per includere al proprio interno la questione della *repatriation*.

In questo ambito si inserisce la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni del 2007 che dedica una parte importante alle strategie per la tutela delle identità e del patrimonio culturale. Gli articoli 11 e 12 infatti sanciscono rispettivamente il diritto non solo a «ritualizzare e praticare le proprie tradizioni e a mantenere, proteggere e sviluppare le manifestazioni culturali presenti e passate nonché i siti e le strutture archeologiche, i disegni, le ceremonie», ma anche quello alla «restituzione di proprietà culturali, intellettuali, religiose e spirituali che furono prese senza un loro [dei popoli indigeni] precedente consenso, libero e informato, o in violazione delle loro leggi, usi e tradizioni», [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_it.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_it.pdf)<sup>4</sup>.

Il percorso di riconoscimento delle richieste indigene all'interno degli organismi internazionali e delle istituzioni museali è strettamente intrecciato alle lotte e alle azioni portate avanti a partire dagli anni Settanta del novecento soprattutto dai maōri della Nuova Zelanda, dagli aborigeni australiani e dagli indiani del Nord America. Nel ripercorrerne la genesi è utile soffermarsi brevemente su due situazioni che consideriamo particolarmente significative perché mostrano bene

4. Traduzione italiana della «Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni» curata da Emanuela Borgnino e Giuliano Tescari (maggio 2008).

le complessità delle politiche della *repatriation* e il loro intrecciarsi con le retoriche identitarie. Al contempo esse danno conto di come l'istituzione di specifici diritti culturali indigeni sia il frutto della stretta interrelazione tra registri locali, nazionali e internazionali (Pigliasco, 2011, p. 95; Clifford, 1997).

La prima è rappresentata dalla conferenza di Whakatane (Aotearoa Nuova Zelanda), promossa nel giugno 1993 dalle nove tribù maōri di Mataatua in occasione dell'anno internazionale dei popoli indigeni, a cui presero parte 150 delegati provenienti da diverse parti del mondo. La dichiarazione di Mataatua sui diritti di proprietà intellettuale e culturale dei popoli indigeni, con cui si concluse l'incontro, raccomandava agli stati e alle agenzie internazionali di adoperarsi in modo che i resti umani e gli oggetti funerari nativi detenuti dai musei e da altri enti nazionali tornassero nelle loro aree tradizionali in modo culturalmente appropriato e fossero restituiti ai loro proprietari originari. Inoltre richiedeva esplicitamente a queste istituzioni di «fornire alle popolazioni e ai paesi interessati un inventario di qualunque oggetto culturale indigeno esse ancora possedessero» (articolo 2.13). La prima realtà museale a raccogliere queste sollecitazioni fu lo *Scotland Museum and Art Gallery*, che acconsentì a porre le proprie collezioni di resti umani sotto il controllo e l'autorità maōri (Simpson, 2001, p. 236). Successivamente la città di Glasgow ridette indietro alla Nuova Zelanda tre teste tatuate e un femore che facevano parte delle *World Culture Collections* del proprio sistema museale. Su queste premesse si sono poi costruite le basi per le sempre più numerose e pressanti richieste di restituzione da parte di coloro che avevano subito in epoca coloniale innumerevoli spoliazioni. Un movimento in continua espansione che ha assunto sempre più rilevanza, come è ben esemplificato dalla cerimonia organizzata al *Musée du Quai Branly* nel gennaio del 2012 in occasione del rimpatrio delle venti teste mummificate maōri (*toi moko*) conservate nelle collezioni museali francesi (Gagne, 2012)<sup>5</sup>.

Una seconda situazione ugualmente emblematica, anche se con una valenza prevalentemente “interna”, è offerta dal NAGPRA (*Native American Grave Protection and Repatriation Act*), la legge federale approvata dagli Stati Uniti nel 1990 a seguito delle forti pressioni che i nativi americani hanno esercitato per decenni sul governo di Washington. Da allora si sono moltiplicate le iniziative volte alla restituzione di una gamma sempre più ampia di beni culturali. Si tratta di oggetti che, essendo stati

<sup>5</sup>. La legge n. 501 del 18 maggio 2010 ha reso possibile la restituzione alla Nuova Zelanda delle teste maōri concedendo una deroga alla legge del 2002 secondo la quale i beni che i musei conservano nelle proprie collezioni appartengono al demanio pubblico e sono per questo inalienabili.

ottenuti dai colonizzatori con l'inganno se non addirittura con la forza e, continuando a mantenere per la comunità indigena un alto valore ceremoniale indispensabile per ristabilire o mediare il rapporto con gli antenati, devono far ritorno ai discendenti di coloro a cui erano stati sottratti ingiustamente (Satta, 2007; Brown, 1998). Scopo del NAGPRA, come del resto della dichiarazione di Mataatua, non è solo far tornare i resti umani e gli oggetti rituali ai legittimi discendenti, ma anche di istituire un inventario di tutti quei beni presenti nelle collezioni pubbliche e private del paese che la legge definisce come potenziali soggetti di rimpatrio<sup>6</sup>. Un tentativo quindi di riconciliazione attraverso una riparazione concreta e simbolica che, pur dando vita a nuove interazioni, scambi, prestiti e allestimenti condivisi (Rosoff, 2003), ha comportato il più delle volte il delinearsi di molte situazioni conflittuali con le istituzioni museali e scientifiche. Queste ultime, sottoposte a una pressione e a una critica ricorrente, se da una parte hanno messo in atto delle strategie per evitare di perdere le collezioni da loro custodite restringendone in vario modo l'accessibilità (Brown, Bruchac, 2006), dall'altra hanno acconsentito al rimpatrio spesso a patto che gli oggetti non tornassero direttamente ai proprietari originari ma fossero conservati presso musei gestiti dai nativi<sup>7</sup>. A loro volta le nuove realtà espositive tribali, seppur espressioni occidentali, metropolitane e elitarie sono state spesso trasformate e risemantizzate nei termini di «case ceremoniali», mostrando così la resistenza politica, la vitalità e flessibilità delle tradizioni delle popolazioni native americane (Clifford, 1997).

Contemporaneamente, proprio facendo leva sugli strumenti legislativi offerti dal NAGPRA, le rivendicazioni indigene non si sono più limitate agli oggetti, ma hanno riguardato anche i beni immateriali. Come sostengono Brown e Bruchac (2006), la legge federale ha infatti fornito un nuovo voca-

6. A questo proposito richiamiamo il progetto portato avanti nel 2012 dal Museo *Te Papa Tongarewa* della Nuova Zelanda volto a censire resti umani e oggetti culturali conservati presso istituzioni museali e accademiche italiane nell'ambito di un più vasto programma internazionale.

7. Secondo Brown (2009) sono invece poco studiati gli innumerevoli casi in cui le comunità native accettano di lasciare le collezioni ai musei rivendicando solo il diritto di proprietà e di utilizzo degli artefatti in caso di importanti ceremonie. Questo tipo di accordi, se si rivelano impegnativi per i curatori, hanno però permesso l'instaurarsi, attraverso costanti negoziazioni, di intense e impreviste relazioni e collaborazioni. Uno degli esempi più significativi e controversi di questi inediti intrecci è rappresentato dalle recenti politiche portate avanti da *The National Museum of the American Indian* (NMAI) di Washington. Sostenitrice di quella prospettiva definita come *community curation*, l'istituzione si è impegnata a sposare l'autorità dai curatori alle comunità native e a ripensare il museo come centro per la loro valorizzazione “non per studiarle, osservarle o giudicarle, ma per celebrarle” (Cobb, 2005, p. 367).

bolario alle dispute intorno alle espressioni culturali intangibili incentivando «l'ansia degli indiani americani per il controllo sulla circolazione delle informazioni» (p. 212). Non sono pochi i casi in cui i rappresentanti delle organizzazioni native hanno reclamato i diritti di proprietà non solo delle immagini, ceremonie, danze, canzoni, storie, simboli e concetti spirituali del proprio patrimonio, ma anche di tutte le produzioni culturali, comprese quelle antropologiche, che li riguardano<sup>8</sup>. Con l'intento di bloccare le riproduzioni non autorizzate e gli sfruttamenti e le appropriazioni indebite da parte di vari organismi, si sono così moltiplicate le iniziative volte a estendere la legislazione sul copyright, a porre delle rigide restrizioni alla ricerca e, contemporaneamente, a far pressione sui musei per circoscrivere l'accessibilità dei materiali in loro possesso.

All'interno della recente riflessione giuridica e antropologica su questi temi si è sviluppato un intenso dibattito intorno alla scelta dei popoli indigeni dell'Oceania e del Nord America di utilizzare il linguaggio della «proprietà culturale», la cui radicalizzazione sembrerebbe portare all'impossibilità di rappresentare qualsiasi fenomeno culturale senza aver prima ricevuto l'imprimatur da parte dei gruppi interessati (Satta, 2007; Kolshus, 2011). Una prospettiva che, facendo perno su particolari categorie del sapere occidentale e della razionalità capitalistica, si rivelerebbe incline secondo Coombe (1991, p. 1866), a promuovere forme di controllo e chiusure identitarie antitetiche a ogni possibile pratica dialogica.

Tuttavia, alcuni ricercatori hanno messo in evidenza la necessità di tener presente che gli stessi concetti possono assumere significati differenti a seconda dei contesti. Come ricorda Pigliasco (2011, p. 96),

se il nostro sistema occidentale garantisce un sistema di perpetua creatività attraverso il quale possiamo possedere per un periodo di tempo limitato ciò che creiamo, il diritto consuetudinario invoca un sistema di proprietà perpetua attraverso il quale gli individui creano ciò che possiedono.

Analogamente Carpenter, Katyal, Riley (2009), impegnati a sostenere le visioni indigene volte alla difesa del proprio patrimonio culturale, hanno insistito sulla necessità di pensare alla proprietà più nei termini di diritti di gestione e amministrazione che non in quelli classici di esclusione, controllo e trasferibilità.

Altrettanto discussa e criticata è stata l'insistenza sui diritti di restituzione da parte sia dei movimenti autoctoni dell'Oceania e del Nord Ame-

8. Vedi il caso delle rivendicazioni portate avanti nel 1995 dal consorzio delle tribù Apache (Brown, Bruchac, 2006, p. 212).

rica, sia dei governi nazionali e delle organizzazioni internazionali. Per diversi antropologi essa si configura come frutto dell'ideologia neoliberale dominata dal mercato - dove appunto la proprietà si presenta come uno strumento fondamentale per definire i rapporti economici globali (Satta, 2007). Sarebbe cioè il segno dell'assoggettamento a una logica propria delle varie istituzioni internazionali (dalla Banca Mondiale all'UNESCO) che interpretano le tradizioni come fonti di capitale sociale e al contempo incoraggiano le comunità locali ad adottare «un'attitudine possessiva e imprenditoriale» nei confronti proprio patrimonio culturale (Coombe, 2009, p. 395; Lowrey, 2008).

Per altri studiosi questi fenomeni possono essere compresi come l'espressione di un discorso nazionalista di stampo eurocentrico, che testimonia l'accettazione di uno stile occidentale di conservazione e preservazione dei beni patrimoniali (Coombe, 1998; Ciminelli, 2006). Secondo Handler (1985), infatti, il rimpatrio degli oggetti nativi si ridurrebbe spesso alla loro ricollocazione nel museo indigeno. Tale atto, pur sancendo la proprietà del bene conteso, non si discosta da una interpretazione delle cose culturali nei termini di coloro che le hanno illecitamente sottratte. Come sostiene Kramer (2004), le politiche della *repatriation* non si presenterebbero allora come un semplice annullamento di una parte della storia, come un ritorno allo «status quo ante», ma sarebbero un modo di perpetuare il processo di colonizzazione, proprio perché sottendono i concetti di proprietà e di possesso specifici della cultura occidentale. I popoli indigeni assorbirebbero così quello che Handler (1988) definisce «l'individualismo possessivo», inteso come espressione del legame tra patrimonio culturale e discorso nazionalista, e proprio di quei contesti in cui le identità collettive e le comunità si costruiscono attraverso la produzione e il possesso di cose/beni culturali (Palumbo, 2003, pp. 27-9).

Differenziandosi da queste prospettive, alcuni antropologi orientati a dare maggior peso all'*agency* e alle poetiche indigene hanno invece interpretato la *repatriation* come un importante strumento di riconciliazione per affrontare e rielaborare il lungo conflitto con la cultura coloniale dominante. Si tratterebbe infatti di un discorso che, pur legittimando spesso quelle stesse categorie rigettate perché espressione del sapere occidentale, si rivelerebbe capace di rivitalizzare la memoria culturale, di far circolare le conoscenze e di promuovere la collaborazione e la comprensione reciproca tra curatori museali, antropologi e archeologi, e i membri delle associazioni native (Brown, 2009). Attenti a presentare le politiche del rimpatrio non tanto come un sovvertimento dell'appropriazione occidentale degli oggetti indigeni quanto come una risemantizzazione indigena dei significati e degli strumenti legislativi occidentali, autori come Brown e Brucher (2006), e Clifford (1997) hanno insistito nel mostrare l'abilità delle

comunità native di trasformare una situazione avversa in un'opportunità; hanno così riconosciuto al movimento per la *repatriation* di aver aperto un nuovo capitolo nelle relazioni tra gli stati, gli organismi internazionali e i popoli indigeni. Questo percorso ha anche imposto a antropologi e antropologhe una nuova consapevolezza della complessità e vitalità di quelle società a lungo immaginate e descritte come irrimediabilmente segnate da devastanti processi di modernizzazione.

## **2. Gli «oggetti ambasciatori»**

Rispetto alle politiche fin qui delineate, le proposte dei kanak della Nuova Caledonia spiazzano in quanto privilegiano un altro percorso, che ribalta il significato assegnato agli oggetti del loro patrimonio culturale disperso nei musei europei. Sollecitati dagli anziani locali, i responsabili del *Centre culturel Jean-Marie Tjibaou* di Nouméa non ne hanno infatti richiesto la restituzione né rivendicato diritti esclusivi di proprietà. Al contrario hanno preferito reinterpretarli come oggetti ambasciatori della cultura kanak nel mondo che, come i doni maussiani, viaggiando creano e cementano i legami. Li hanno così ripensati come testimoni di un passato fatto non solo di sopraffazione e incomprensioni ma anche di scambi e connessioni.

La genesi di questa prospettiva risale alla mostra itinerante “De Jade et de Nacre” che si è aperta nel 1990 a Nouméa al Musée territorial de Nouvelle-Calédonie (attuale MNC) per poi spostarsi al Musée national des arts d’Afrique et d’Océanie di Parigi (catalogo 1990). Per la prima volta oggetti kanak assenti dal paese anche da 200 anni sono ritornati temporaneamente a casa. L’evento è stato accompagnato da un prolungato lavoro sul “campo” tra i kanak della Grande Terre e des Iles da parte degli organizzatori per spiegare quello che sarebbe accaduto al Musée e per poi confrontarsi con le diverse reazioni suscite dagli oggetti esposti. Mentre alcuni giovani, rigettando le politiche museali, portavano avanti con forza la richiesta di trattenerli per risepellarli nei loro siti originari, altri più anziani esprimevano forti timori di fronte alla ricomparsa (anche se temporanea) di oggetti la cui storia appariva sconosciuta e problematica. Le parole di Emmanuel Kasarhérou, tra i principali protagonisti di questa iniziativa e a lungo direttore del *Centre culturel Tjibaou* (CCT), così descrivono le dinamiche in atto

Ritornavano, ma non si sapeva bene a che titolo. Se erano stati donati era stato per una buona ragione, e a partire di là, a forza di discutere con la gente ha preso forma un’idea, anche se non si sapeva perché questi oggetti se ne erano andati [pirateria coloniale, appropriazione indebita, dono, scambio, vendita] ... e si sa che quando

in un contratto si fa un dono non è mai “secco”, c’è sempre qualcosa, una parola che lo lega; quando si sa come è stato legato si può slegare; ma quando non si sa non si può slegare (Paini, Favole, 2007, p. 11).

Attraverso questo percorso partecipativo ha iniziato a delinearsi la nozione di «*Objets ambassadeurs*», che ha portato a re-immaginare gli oggetti kanak come segni tangibili di un sapere locale e al contempo capaci di narrare la storia dell’incontro-scontro tra europei e kanak. Tale rielaborazione ha permesso di andare oltre a quelle forme della *repatriation* che valorizzano il patrimonio culturale come strumento per rivendicare rigide e circoscritte appartenenze identitarie.

Le posizioni di Kasarhérou al riguardo sono molto nette:

Mi sembra che in questo modo si arrivi a qualcosa di molto più generoso e positivo rispetto alla pratica che si vede all’opera presso certe popolazioni e che prevede che si rimpatri tutto, si sotterri tutto; si tratta di gente morta, culturalmente morta (*ibid.*).

Al contempo, come appare da altri passaggi dello stesso racconto, attraverso il linguaggio de *coutume* la rinuncia al diritto di “avere indietro” ha aperto alla riscoperta dei densi scenari del passato coloniale percorsi anche da relazioni non solo conflittuali con gli europei e dalle logiche del dono.

C’era quindi una forma di reticenza a tenere questi oggetti, anche se erano oggetti kanak: sì, ma a chi appartengono? Chi può parlare loro? Chi li può possedere? Questo è legato anche all’idea che questi oggetti, quando se ne stavano altrove, era come se la cultura kanak non era circoscritta allo spazio del suo paese, ma aveva, per i fatti della storia in un certo senso trasceso le sue frontiere naturali o meglio culturali dunque questo era qualcosa di cui tenere conto. Occorreva capovolgere la proposta: se questi oggetti sono partiti non si tratta di un’assenza ma è perché sono stati “inviai”, gli anziani hanno lasciato fare.[...] Bisognava lavorare con questa idea, che è un’idea positiva, di utilizzare il messaggero, colui che è inviato, come quando si dona una moneta e questa deve viaggiare. Certo, se ritorna un giorno si è contenti, ma il suo ruolo è di viaggiare e dunque questi oggetti vennero pensati come dei messaggeri che ci aprivano e ci aprono delle strade. Da qui l’idea di utilizzarli non come una sorta di assenti che ritornano ma come dei pretesti, come si fa nella *coutume* quando si donano gli oggetti si donano per creare un legame.

Gli oggetti kanak presenti nelle collezioni di musei stranieri non sono quindi pensati come «assenze» che lasciano un vuoto da colmare attraverso politiche culturali incentrate sulla *repatriation* quanto come «oggetti densi» (Weiner, 1994), custodi di storie e significati molteplici. Questo sguardo, che va oltre la visione dell’impatto fatale, mostra la capacità di uomini e

donne di essere soggetti storici, di tradurre il nuovo, di addomesticarlo e non solo di subirlo. Rende così visibile un'agency indigena che si è tradotta anche nella creazione all'interno del *Centre culturel Tjibaou* di uno spazio detto *Bwénaado* in cui dei pezzi di gran valore artistico e storico del patrimonio kanak prestati da altri musei stranieri vengono ospitati temporaneamente e fanno poi ritorno nel loro paese d'adozione dove continuano a diffondere la cultura kanak (Mwà Véé, 2006, pp. 54-5).

Le prospettive di oggetti ambasciatori devono molto alle idee e alle azioni di Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), uno dei leader più noti dell'Oceania contemporanea e sostenitore di una «concezione creativa» della società, della cultura e del patrimonio. Lontano da quelle forme di nazionalismo «etnico» caratteristico di molti movimenti indipendentisti non solo del Pacifico, Tjibaou ha descritto il ritorno alla tradizione come «un mito, nessun popolo l'ha mai vissuto....», a cui ha contrapposto l'idea che «la ricerca dell'identità sta davanti a sé e mai dietro». Significa cioè pensare quest'ultima nei termini di «una riformulazione permanente» nel tentativo di trovare nuove forme di espressione per i kanak del xx secolo, nuove vie di domesticazione di quell'«altro» che si presenta ora sotto le sembianze della modernità e della globalizzazione (Tjibaou, 1985). «Il nostro obiettivo è di affermare le ricchezze dei nostri modelli e di lasciare al contempo aperto per noi il ventaglio delle scelte culturali che permettono alla gente di costruirsi una personalità» (cit. in Mokadem, 2005, p. 36).

Per capire la portata innovativa di tali visioni, è necessario tratteggiare le dinamiche storiche, politiche e conflittuali che hanno attraversato la Nuova Caledonia. Con una popolazione stimata in 260.000 abitanti, questo Pays d'Outre-Mer (POM) francese, composto dalla Grande-Terre e dalle Isole della Lealtà, rappresenta il solo paese della regione melanésiana in cui la popolazione indigena non raggiunge il 50% del totale dei residenti<sup>9</sup>. Una specificità demografica che occorre tenere ben presente quando si affrontano le intricate questioni culturali e politiche di isole del Pacifico. Essa rimanda alla turbolenta storia coloniale con la presa di possesso da parte della Francia nel 1853<sup>10</sup> che le destinò prima a colonia penale e successivamente a colonia di insediamento. A tal fine Parigi per-

9. I censimenti effettuati in Nuova Caledonia sino al 1996 davano la possibilità ai residenti di autodefinirsi in base ad alcune categorie, le due numericamente più consistenti erano quelle di «mélanesiens» (con cui prima dell'Accordo di Nouméa ci si riferiva nei documenti ufficiali ai kanak) e di «europei». Quest'ultima categoria comprende al proprio interno anche i *caldoches*, ossia i discendenti dei coloni e dei deportati. Il censimento del 1989 (anticipato di un anno in modo da farlo corrispondere all'anno di entrata in vigore degli Accordi di Matignon) riporta un 44,8% della popolazione kanak e un 33,6% europea.

10. Le isole del gruppo della Lealtà saranno annesse nel 1864.

seguì una politica di *cantonnement*, volta a concentrare gli insediamenti dispersi kanak in aree marginali per sottrarre loro i terreni considerati più adatti a uno sfruttamento agricolo e destinarli ai coloni. Il governo francese, interessato alle ricche risorse del sottosuolo dell'isola principale<sup>11</sup>, sfruttò inoltre l'apparente spopolamento del paese per giustificare una politica di immigrazione massiccia da aree limitrofe e da altri paesi francofoni, oltre che dalla stessa Francia. La dominazione coloniale giunse a compimento con l'istituzione del *Régime de l'Indigénat*, promulgato nel 1887, che restringeva la mobilità dei kanak (confinati e divisi in tribù), imponeva una tassa individuale e diverse corvées. Questa legislazione verrà mantenuta sino al 1946, anno in cui il paese diventerà un Territoire d'Outre-Mer (TOM). Non proponiamo qui un'analisi di questo complicato passato e di come esso abbia preso forme diverse nelle due aree dell'arcipelago<sup>12</sup>, vogliamo piuttosto soffermarci su due momenti cruciali recenti: gli accordi di Matignon del giugno 1988<sup>13</sup> e quello di Nouméa del 5 maggio 1998.

I primi, firmati sotto il governo Rocard da Tjibaou per il FLNKS (*Fronte di Liberazione Nazionale Kanak Socialista*) e da Lafleur per il RPCR (*Rassemblement pour la Calédonie dans la République*), hanno posto fine agli *événements* (i "moti") che nel corso degli anni Ottanta del Novecento avevano portato La Nuova Caledonia sull'orlo della guerra civile contrapponendo indipendentisti e lealisti. Di durata decennale prevedevano un riequilibrio territoriale, economico, sociale e culturale del paese con la creazione di tre province (due sulla Grande-Terre e una per l'insieme delle Isole della Lealtà), l'amnistia dei prigionieri politici e un referendum finale sull'autodeterminazione. Un passo decisivo che però sarà seguito da conflitti e tensioni anche nell'ambito indipendentista, in quanto alcuni attivisti più intransigenti lessero l'accordo con la Francia come un vero e proprio tradimento. Al contrario la scelta negoziale di Tjibaou si presentava per molti altri come unica soluzione possibile per far fronte al clima deteriorato e alle lacerazioni tra gruppi irriducibilmente contrapposti rispetto al futuro assetto politico del territorio. La via del confronto e del dialogo sostenuta da Tjibaou gli costerà la vita: il 5 maggio del 1989 sull'isola di Ouvéa in occasione dell'anniversario dei sanguinosi fatti dell'anno precedente – in cui diciannove kanak, che tenevano in ostaggio in una grotta alcuni gendarmi francesi, furono massacrati dai reparti speciali inviati da Parigi – venne assassinato per mano di Djubelli Wéa, attivista radicale, avverso al compro-

11. La Nuova Caledonia è attualmente il terzo produttore mondiale di nikel.

12. Rimandiamo a Paini, 2007.

13. I successivi Accordi di Oudinot dell'agosto 1988 predisporranno il testo che sarà sottoposto a referendum nel novembre 1988. Prevarrà il sì, ma l'affluenza ai seggi sarà molto bassa. A partire dal 1989 gli Accordi diventeranno operanti.

messo. Il dramma della sua scomparsa ha aperto un vuoto nella leadership indipendentista kanak e ha segnato un periodo turbolento che si è poi risolto, in linea con i valori sostenuti da Tjibaou, in una nuova soluzione consensuale attraverso l'Accordo di Nouméa.

Tale evento, rinviando la decisione sulla piena indipendenza del Territorio<sup>14</sup>, ha definito per i successivi vent'anni l'organizzazione politica del paese con un passaggio graduale di competenze dallo Stato francese al governo e alle province della Nuova Caledonia che è diventato un paese a «souveraineté partagée»<sup>15</sup>. Si tratta di un documento molto importante destinato a rappresentare un precedente di non poco conto nell'ambito del diritto internazionale (Faberón 1998). Il testo dell'Accordo si apre con un preambolo in cui per la prima volta in uno scritto ufficiale si fa riferimento «alle ombre del passato coloniale», e si afferma che «i trattati passati [...] non costituiscono accordi equilibrati ma, di fatto, degli atti unilateralisti»<sup>16</sup>. La Francia inoltre ammette che il territorio non era vuoto ma popolato da uomini e donne chiamati 'Kanaks', e si ribadisce che «l'identità kanak si fondata su un legame particolare alla terra». Viene infine sancita la specificità culturale del popolo kanak, a cui spetta «la propria identità confiscata», passaggio ritenuto necessario per arrivare alla «fondazione di una nuova sovranità, condivisa in un destino comune». I kanak da parte loro riconoscono la legittimità di una presenza stabile nel paese di altri gruppi e il loro diritto a partecipare alla costruzione di un nuovo soggetto politico. Nella sezione del documento relativa all'«identità kanak» si dedica molto spazio alla tutela al patrimonio culturale (1.3) – affrontando questioni che comprendono la toponomastica, il riconoscimento delle lingue kanak come materia d'insegnamento sia a livello scolastico sia a livello universitario, lo sviluppo culturale (con una menzione alla salvaguardia del diritto d'autore) – e si afferma il pieno sostegno tecnico e finanziario al CCT «per consentirgli di mantenere il proprio ruolo di polo d'irraggiamento della cultura kanak». Infine un passaggio, dedicato agli «oggetti culturali», recita:

Lo Stato favorirà il ritorno in Nuova Caledonia di oggetti culturali kanak che si trovano nei musei e nelle collezioni, in Francia o in altri paesi (1.3.2); inoltre Parigi si impegna a negoziare convenzioni con le varie istituzioni per favorire il ritorno o la valorizzazione di questi oggetti.

<sup>14</sup>. Il referendum sul futuro assetto istituzionale del paese è stato così rimandato al quarto mandato quinquennale del Congresso (parlamento locale), una data che sembrava molto lontana ma che oggi si avvicina sempre di più; infatti già a partire dal prossimo anno (2014) si dovrebbe tenere la prima di queste consultazioni referendarie, anche se da più parti si parla di un ulteriore accordo per posticipare ulteriormente la scadenza.

<sup>15</sup>. Per un'acuta analisi sulla portata non solo simbolica dell'Accordo, si veda Bensa e Witthersheim, 1998.

<sup>16</sup>. "Journal Officiel", n. 121 del 27 maggio 1998.

Riarticolando queste indicazioni con le prospettive di «oggetti ambasciatori», il CCT ha promosso una politica culturale favorevole alla creazione di occasioni di scambio e di collaborazione con istituzioni museali occidentali che detengono nelle proprie collezioni oggetti del patrimonio kanak. Tali oggetti hanno ricevuto un nuovo spazio di visibilità nell’ambito di varie esposizioni e mostre temporanee in differenti paesi. Appuntamenti che hanno permesso di donare nuovi significati al contenuto delle collezioni, rendendole accessibili alle aspettative dei differenti fruitori<sup>17</sup>. Un impegno volto, secondo le interpretazioni di Kasarhérou, a fare dei musei «dei luoghi d’interpretazione [...] di utilizzare questi oggetti come elementi di riflessione attivi nella cultura e non solo elementi di contemplazione» (Paini, Favole, 2007, p. 11).

### **3. Oggetti di relazione: la mostra dei bambù kanak da Ginevra a Nouméa**

L’attenzione posta da “oggetti ambasciatori” verso la ricerca di spazi di mutuo riconoscimento e di riletture della storia coloniale si ritrova in alcune esperienze portate avanti congiuntamente da istituzioni museali europee e oceaniane. Tra queste ci interessa soffermarci sulla recente mostra *Bambous kanak. Une passion de Marguerite Lobsiger-Dellenbach* che è stata allestita tra febbraio 2008 e marzo 2009 nei vecchi locali del Musée d’Ethnographie de Genève (MEG), e si è poi trasferita nel marzo del 2010 a Nouméa presso il Musée de Nouvelle-Calédonie (MNC) dove, arricchita e ricontestualizzata, è diventata *Entre-vues sur Bambous kanak, de Genève à Nouméa*<sup>18</sup>.

Si è trattato di un inedito progetto espositivo condiviso e itinerante che per la prima volta ha valorizzato questi particolari oggetti del passato kanak accostandoli alle produzioni artistiche autoctone contemporanee. L’evento, fortemente voluto da Roberta Colombo Dougoud, conservatrice della Sezione dell’Oceania del MEG, s’inscriveva inizialmente nelle cosiddette *expositions de référence*, mostre temporanee orientate sia a promuovere i nuclei dell’importante patrimonio del Museo di Ginevra, sia a far conoscere un capitolo della storia dell’istituzione museale svizzera. Il MEG infatti conserva una ricca collezione di bambù, frutto della passione e del lavoro

17. Jolly (2011) ha recentemente riflettuto sulla diversa ricezione del pubblico, sulle risposte emotive suscite (curiosità, rispetto, timore, spavento o rabbia) e sulle diverse finalità curatoriali della mostra intorno alla collezione Cook di Göttingen tra Honolulu (*Life in the Pacific in the 1700s*) e Canberra (*Cook’s Pacific Encounters*), si veda Jolly, 2011.

18. Per una presentazione delle due mostre, si veda Paini, 2010.

di ricerca della ex direttrice *Marguerite Lobsiger-Dellenbach*, che aveva dedicato gran parte della sua vita a indagare una delle «opere più originali» e meno conosciute dell'arte kanak.

Garanti dell'incolumità del viaggiatore e ambasciatori di nuovi cammini di alleanza (Cayrol-Baudrillart, 2010) i bambù kanak, contraddistinti da precise incisioni praticate su tutta la superficie, cessarono di essere prodotti intorno al 1917<sup>19</sup> e da allora se ne persero progressivamente le tracce nella memoria orale (Néaoutyne, 2010) tanto da essere descritti come oggetti enigmatici (Godin, 2010). Solo negli ultimi decenni si è assistito a una riscoperta che ha fatto dei bambù incisi e dei suoi motivi uno dei tratti distintivi del patrimonio culturale kanak. Così, dopo un lungo periodo di oblio, un oggetto e una tecnica che erano rimasti confinati nelle collezioni museali come muti testimoni di una pratica locale dismessa, sono tornati a essere una presenza viva e quanto mai contemporanea<sup>20</sup>.

L'intento del MEG di promuovere una collezione particolare nonché il sapere e le conoscenze locali di una città come Ginevra, si è per questo connesso con l'esigenza di intessere feconde relazioni con quelle realtà culturali della Nuova Caledonia attraversate da inediti processi di patrimonializzazione. È così accaduto che durante l'allestimento di *Bambous kanak. Une passion de Marguerite Lobsiger-Dellenbach*, la collezione di bambù incisi del MEG si è arricchita con l'acquisto di quattro opere di Micheline Néporon. Una fra le prime artiste contemporanee kanak, Néporon<sup>21</sup> si è impegnata nel dare una dimensione contemporanea a saperi ancestrali ri-visitando la tecnica artistica dei bambù – tradizionalmente riservata agli uomini- su cui ha messo in scena, spesso con ironia, «storie della società

<sup>19</sup>. Il bambù è ancora oggi utilizzato in attività diverse, dalla pesca alla danza, dalla produzione di pettini a quella di contenitori; tuttavia le domande che i bambù kanak del passato pongono rimangono aperte. Le versioni più accreditate assegnano loro la funzione di contenitori di erbe magiche e di viatico protettivo per chi si spostava fuori dall'area di residenza. Di lunghezze diverse – dai 30/40 ai 180 cm. – è possibile distinguerli in base al diametro: secondo Boulay (2008) quelli più piccoli sarebbero più antichi e ricavati da una varietà locale, mentre quelli più grandi sarebbero più recenti e originari di una specie non autoctona.

<sup>20</sup>. La presenza di motivi ispirati alla tecnica dei bambù incisi è oggi onnipresente nel tessuto urbano della capitale – dalle decorazioni sulle pareti esterne di alcuni edifici alle cancellate del Museo di Nouméa fino alle carlinghe degli aerei della flotta locale – testimoniano la volontà di integrare elementi culturali kanak in un contesto fortemente occidentale (Cousteau, 2008, p. 70). Gli stessi motivi sono entrati anche nella produzione tessile diventando segni culturali distintivi su pareti e tshirt indossati da turisti e da locali.

<sup>21</sup>. Proveniente dal sud della Grande-Terre (Unia, Yaté), Néporon (1955) vive e lavora a Nouméa; nel suo lavoro creativo rielabora una tecnica dimenticata facendola rivivere anche su altre superfici quali tela, pietre e corteccia di banian (Néporon, 2004).

tradizionale mescolate con esperienze dei tempi d'oggi» (ADCK 2009, p. 58). Nel creare queste connessioni ha riattualizzato una pratica già adottata per i bambù di fine ottocento/inizio novecento, sui quali si intrecciavano temi endogeni (aspetti della vita indigena) ed esogeni (fucili, soldati, cavalli) narrando una quotidianità sempre più attraversata dalla presenza dell'altro (e in particolare dei francesi). Il percorso di Néporon, che visitando le sale del museo della Nuova Caledonia trova nei bambù incisi una indispensabile fonte d'ispirazione, ha stimolato e rafforzato le riscoperte di altre donne kanak interessate a dar vita a nuove produzioni artistiche e al contempo a rivendicare le proprie appartenenze culturali e la propria soggettività femminile.

La valorizzazione delle rielaborazioni contemporanee dei bambù proposta dalla mostra di Ginevra è diventata ancora più pregnante nell'allestimento di Nouméa, caratterizzato da una ulteriore rilettura e da una riappropriazione di alcuni aspetti del passato coloniale. *Entre-vues sur Bambous kanak, de Genève à Nouméa* si è distinta infatti per l'accostamento dei bambù incisi, delle creazioni di Néporon e di altre artiste kanak e delle fotografie e degli oggetti d'epoca coloniale. Nello stesso spazio si sono trovati così esposti insieme per la prima volta non solo le collezioni provenienti dai musei di Nouméa e di Ginevra e le opere e le installazioni di Yvette Bouquet, Paula Boi Gony, Stéphanie Wamytan, Kofié Lopez Itréma<sup>22</sup>, ma anche gli strumenti da guerra (alcuni fucili e un cannonecchiale) e gli oggetti quotidiani kanak e francesi di fine ottocento.

L'evento ha in questo modo permesso non solo di onorare gli antenati istituzionali del museo di Ginevra e quelli dei kanak, ma anche di valorizzare una memoria comune (Colombo Dougoud, 2010; Néaoutyne, 2010) proprio attraverso quelli che Godin (2010) ha definito come *objets de relations*. Una nozione che rimanda sia al contesto dei primi scambi e interazioni del passato tra i kanak e i nuovi venuti, sia agli incontri del presente come quelli messi in scena dalle due realtà museali. Allo stesso tempo si avvicina e s'intreccia con l'idea di oggetti ambasciatori. Come riconosce infatti Colombo Dougoud, la mostra al MEG e la collaborazione con il MNC si iscrivono in questa visione, che permette ai bambù conservati nella collezione di Ginevra di ritornare a casa per «acquisire forza [...] e potere così continuare a svolgere il loro ruolo di ambasciatori» (2013, in pubblicazione).

<sup>22</sup>. I bambù sono stati ripresi anche da Clarisse Itréma e Chanel Cinedraw dell'isola di Lifou. La prima, utilizzando punte di metallo e inchiostri naturali, ha scelto di riproporne i motivi e la tecnica tradizionali, mentre il secondo ha preferito rivisitarli sia rappresentando scene della contemporaneità, sia facendone oggetti non solo artistici ma anche dotati di un'utilità pratica (Cousteau, 2008, p. 73).

Possiamo concludere, in linea con le riflessioni di Colombo Dougoud e Wüscher, che l'intera esperienza espositiva può essere interpretata come «una forma di restituzione simbolica» (2008, p. 13) non attraversata da richieste di ritorno degli oggetti esposti. Al contrario, il percorso di collaborazione e valorizzazione messo in atto dalle due realtà museali, allontanandosi dalle politiche dell'identità e dal linguaggio della *repatriation*, ha promosso allestimenti compartecipati e pratiche incentrate sulla condivisione dei saperi. Attesta inoltre, in piena sintonia con il cammino aperto da oggetti ambasciatori, una visione dinamica e creativa del patrimonio (Aria, Favole, 2011), caratterizzata da una reciproca appropriazione di concetti e immaginari che, viaggiando da un luogo all'altro e da un tempo all'altro, si carican continuamente di significati nuovi, imprevisti e almeno in parte inediti.

#### 4. Conclusioni

Riteniamo che i percorsi fin qui delineati possano offrire uno spunto per aprire una riflessione su alcuni processi di patrimonializzazione (in atto in contesti postcoloniali), frutto di un'interazione creativa tra retoriche, pratiche e immaginari locali e stranieri, che nel loro incontro sono capaci di dar vita a forme culturali originali. Si tratta cioè di specifiche modalità di co-costruzione del patrimonio che non insistono su irriducibili e antagonistiche appartenenze culturali, né alimentano nuove forme di distinzioni etniche; al contrario, promuovono riconoscimento reciproco e terreni condivisi, contribuendo alla rielaborazione del rapporto coloniale all'interno di una visione negoziata del passato. In particolare, la visione di oggetti ambasciatori, pur nascendo in un contesto politico e sociale carico di tensioni, delinea un quadro innovativo che, ponendo al centro delle narrazioni la relazione tra nativi e europei, amplia il dibattito sulla *repatriation*<sup>23</sup>. Essa prende infatti le distanze da un certo essenzialismo identitario insito nell'idea che la riacquisizione di oggetti sottratti ai nativi durante il periodo coloniale da sola basti a restituire corpo e dignità a culture “mutilate”, le quali avrebbero subito passivamente gli esiti della

<sup>23</sup>. Intorno a queste riflessioni è stato recentemente costruito un progetto di ricerca presso l'Università di Verona: «*Objets Ambassadeurs. Oggetti d'Oceania dispersi nelle collezioni e nei musei italiani – La costruzione dell'alterità attraverso la biografia degli oggetti d'Oceania in Italia*», che ha poi portato alla realizzazione di un convegno nella città scaligera nel marzo 2011. Le due giornate seminariali hanno avuto l'obiettivo di provare ad avviare uno scambio tra differenti tradizioni di studio poco abituate all'interazione, favorendo il dialogo tra l'ambito di riflessione proprio dell'antropologia museale e del patrimonio – così come si è sviluppato in Italia negli ultimi dieci anni – e alcuni terreni classici dell'antropologia extraeuropea.

colonizzazione. Gli “oggetti ambasciatori” sono dunque da intendersi come segni tangibili di una storia fatta certamente di violenza, soprusi, dominio e drammatici “impatti” ma anche di situazioni conflittuali che sono state agite in modi innovativi dando luogo a complesse ricombinazioni.

### Riferimenti bibliografici

- ADCK (2009), *Keen Jila. Pacific Contemporary Art Treasures*, Grain de sable, Singapore.
- ARIA M., FAVOLE A. (2011), *Passeurs culturels, patrimonialisation partagée, créativité culturelle en Océanie francophone*, in G. Ciarcia (éd.), *Passeurs de mémoire, miroirs de l'ethnologie*, Khartala, Paris, pp. 213-37.
- BENSA A. WITTHERSHEIM, B. (1998), *Nationalism and interdependence: the political thought of Jean-Marie Tjibaou*, in “The Contemporary Pacific”, 10, 2, pp. 369-90.
- BOULAY R. (2008), *Les bambous gravés kanak dans les collections publiques françaises et à l'étranger*, in “Journal de la Société des Océanistes”, 126-7, pp. 318-9.
- BROWN M. F. (1998), *Can Culture be Copyrighted?*, in “Current Anthropology”, 39, 2, pp. 193-222.
- (2009), *Exhibiting Indigenous Heritage in the Age of Cultural Property*, in J. Cuno (ed.), *Whose Culture? The Promise of Museums and the Debate over Antiquities*, Princeton University Press, Princeton, pp. 145-64.
- BROWN M. F. BRUCHAC, M. M. (2006), *NAGPRA from the middle Distance. Legal Puzzles and Unintended Consequences*, in J. H. Merryman (ed.), *Imperialism, Art & Restitution*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 193-217.
- CARPENTER K. A., KATYAL S. K., RILEY A. R. (2009), *In Defense of Property*, in “Yale Law Journal”, 118, pp. 1022-125.
- CATALOGO MUSÉE DE NOUVELLE-CALÉDONIE (MNC) (2010), *Entre-vues sur Bambous kanak, de Genève à Nouméa*, Musée de Nouvelle-Calédonie, Nouméa.
- CAYROL-BAUDRILLART F. (2010), *Le bambou et le bâton, retour sur un amalgame*, in Catalogo MNC (2010), p. 6.
- CIMINELLI M. L. (2006), *Arte primitiva e negoziazione delle appartenenze*, in M. L. Ciminelli (a cura di), *La negoziazione delle appartenenze. Arte, identità e proprietà culturale nel terzo e quarto mondo*, Franco Angeli, Milano, pp. 17-34.
- CLIFFORD J. (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge.
- COBB A. J. (2005), *The National Museum of the American Indian: Sharing the Gift*, in “American Indian Quarterly”, 29, 3-4, pp. 360-83.
- COLOMBATTO C. (2009), *Risposte particolari. Prospettive di genere sull'arte contemporanea kanak*, Quaderni di donne & ricerca, CIRSDE, Torino.
- COLOMBO DOUGOUD R. (éd.) (2008), *Bambous kanak. Une passion de Marguerite Lobsiger-Dellenbach. Catalogue d'exposition*, Infolio éditions, Genève.
- (2010), *Genève - Nouméa, une rencontre grâce aux bambous gravés kanak*, in

- Entre-vues sur Bambous kanak, de Genève à Nouméa, Nouméa, Musée de Nouvelle-Calédonie, p. 2.*
- (2013), *Kanak Engraved Bamboos: Stories of the Past, Stories of the Present*, in E. Gnechi Ruscone, A. Paini (eds.), *Tides of Innovation*, in pubblicazione.
  - COLOMBO DOUGOUD R., WÜSCHER L. (2008), *Introduction*, in Colombo Dougoud (éd.), (2008), pp. 12-3.
  - COOMBE R. J. (1991), *Objects of Property and Subjects of Politics – Intellectual Property Laws and Democratic Dialog*, in “Texas Law Review”, 69, 7, pp. 1853-80.
  - (1998), *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*, Duke University Press, Duham.
  - (2009), *Expanding Purview of Cultural Properties and Their Politics*, in “Annual Review of Law and Social Science”, 5, pp. 393-412.
  - COUSTEAUD. (2008), *Les bambous gravées dans la Nouvelle-Calédonie contemporaine*, in Colombo Dougoud (éd.), (2008), pp. 69-79.
  - FABERON J. Y. (1998), *L'accord de Nouméa du 21 Avril 1998: la Nouvelle Calédonie Pays a souveraineté partage*, in “Regard sur l'actualité”, 241, pp. 19-31.
  - FAVOLE A. (2012), *Patrimonializzazione condivisa*, in F. Saillant, M. Kilani, F. Graezer Bideau (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, Elèuthera, Milano, pp. 112-4.
  - GELL A. (1998), *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford.
  - GODIN P. (2010), *Le bambou gravé comme énigme*, in Catalogo MNC (2010), p. 5.
  - GRASS A. (2004), *Return to senders. On the Politics of Cultural Property and the Proper Address of Art*, in “Journal of Material Culture”, 9, 2, pp. 115-39.
  - HANDLER R. (1985), *On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine*, in G. Stocking Jr. (ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, University of Wisconsin Press, Madison, pp. 192-217.
  - (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Wisconsin University Press, Wisconsin.
  - JOLLY M. (2011), *Oggetti in movimento: riflessione sulle collezioni d'Oceania*, in “La Ricerca Folklorica”, 63, pp. 29-50 ('Putting People First'. Dialogo interculturale immaginando il futuro in Oceania, numero monografico).
  - KOLSHUS T. S. (2011), *The Technology of Ethnography. An empirical Argument against the Repatriation of Historical Accounts*, in “Journal de la Société des Océanistes”, 133, pp. 299-308.
  - KRAMER J. (2004), *Figurative Repatriation. First Nations 'Artist-Warriors' Recover, Reclaim, and Return Cultural Property through Self-Definition*, in “Journal of Material Culture”, 9, 2, pp. 161-82.
  - KRMPOTICH C. (2010), *Remembering and Repatriation: The Production of Kinship, Memory and Respect*, in “Journal of Material Culture”, 15, 2, pp. 157-79.
  - LEENHARDT M. (1937), *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, Paris.
  - LONG K. (2008), *State, Nation, Citizen: Rethinking Repatriation*, in “Working Paper Series”, 48, Oxford Department of International Development, Refugee Studies Centre, Oxford.

- LOWENTHAL D. (1996), *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Free Press, New York.
- LOWREY K. (2008), *Incommensurability and New Economic Strategies among Indigenous and Traditional Peoples*, in "Journal of Political Ecology", 15, pp. 61-74.
- MILLER D. (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Blackwell, Oxford.
- MOKADDEM H. (2005), *Ce souffle venu des Ancêtres... L'oeuvre politique de Jean-Marie Tjibaou (1936-1989)*, Nouméa, Expressions-Province Nord.
- MYERS F. (ed.) (2001), *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*, School of American Research Press, Santa Fe.
- NÉAUTYNE S. (2010), *Entre-vues sur bambous kanak*, in Catalogo MNC, *Entre-vues sur Bambous kanak, de Genève à Nouméa*, Nouméa, Musée de Nouvelle-Calédonie, p. 3.
- NÉPORON M. (2004), *Gûtemâ, racines de banian/banyan roots*, Nouméa, CCT.
- PAINI A. (2003), *Rhabiller les symbols. Les femmes kanak et la robe mission à Lifou*, Nouvelle-Calédonie, in I. Lebllic (éd.), *Nouvelle-Calédonie 150 ans après la prise de possession*, in "Journal de la Société des Océanistes", 117, 2, pp. 233-53.
- (2007), *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*, Le Nuove Muse, Torino.
- (2010), *Bambù kanak: objets de relation. Da Ginevra a Nouméa con una postilla genovese*, in "Antropologia Museale", 27, pp. 60-4.
- PAINI A., FAVOLE A. (2007), *Intervista con Emmanuel Kasarhérou*, in "Antropologia Museale", 16, pp. 7-16.
- PAINI A., ARIA M. (a cura di), (2013/in pubblicazione), *Oggetti densi tra Oceania e Europa*, Pacini, Pisa.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- PIGLIASCO G. C. (2011), *Navigando Oltre Confini Epistemologici: La Protezione del Patrimonio Culturale Intangibile alle Figi e in Oceania*, in "La Ricerca Folklorica", 63, pp. 93-100.
- ROSOFF N. B. (2003), *Integrating Native Views into Museum Procedures, Hope and Practice at the National Museum of the American Indian*, in L. Peers, A. K. Brown (eds.), *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*, Routledge, New York, pp. 72-9.
- SATTA G. (2007), *I dati etnografici tra dono e scambio: note su proprietà, controllo e uso delle informazioni etnografiche*, in C. Gallini, G. Satta (a cura di), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Meltemi, Roma, pp. 95-119.
- SIMPSON E. (ed.), (1997), *The Spoils of War: World War II and its Aftermath: The Loss, Reappearance, and Recovery of Cultural Property*, Harry Abrams, New York.
- SIMPSON M. G. (2001), *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*, Routledge, London.
- SPEED S. (2007), *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights*, Stanford University Press, Palo Alto.

- STAMATOUDI I. A. (2011), *Cultural Property Law and Restitution: A Commentary to International Conventions and European Union Law*, Edward Elgar, Cheltenham.
- TJIBAOU J.-M. (1985), *Entretien avec Jean-Marie Tjibaou*, in “Les Temps Modernes”, 464, pp. 1587-601.
- WEINER A. (1994), *Cultural difference and the density of objects*, in “American Ethnologist”, 21, 2, pp. 391-403.