

# Waala, l'anomalia di un villaggio kanak (Nuova Caledonia)

Lara Giordana

Università degli Studi di Torino

## I Kanak: un popolo senza villaggi

All'estremità settentrionale della Nuova Caledonia si incontra un gruppo di piccole isole, le Belep: Dau Ar (Aar) è l'isola principale, situata tra Phwoc, a nord-ovest, e Dau Ac, a sud-est<sup>1</sup>. Le baie, dove il rosso suolo ferralitico è arricchito da depositi alluvionali, offrono i soli terreni fertili e ospitano, oltre alle coltivazioni, numerosi abitati, piccoli e dispersi, che corrispondono ad antichi siti di residenza, oggi frequentati solo stagionalmente, seguendo il ciclo produttivo delle colture. In particolare, è l'igname (*Dioscorea sp.*), tubero considerato sacro dai Kanak<sup>2</sup>, a scandire le fasi del lavoro nei campi e a determinare i periodi di permanenza dei Belema nelle baie d'origine (*nana pwang*).

Nell'insenatura più riparata sulla costa occidentale di Aar sorge, invece, l'unico insediamento stabilmente occupato del piccolo arcipelago, Waala. La Baia di Waala costituisce il solo approdo sicuro per le imbarcazioni che forniscono i collegamenti con la Grande Terre (l'isola principale della Nuova Caledonia); inoltre, vi sono raggruppati tutti i servizi e le infrastrutture delle Belep. Con i suoi 895 abitanti, per la quasi totalità kanak<sup>3</sup>, Waala potrebbe certamente essere definito un villaggio kanak; se non fosse che il "villaggio kanak" è un ossimoro e insieme un'anomalia etnografica. In Nuova Caledonia, infatti, i nativi vivono in "tribù", mentre nei "villaggi" abita la popolazione di diversa origine.

Terra francese dal 1853, la Nuova Caledonia venne destinata a colonia di popolamento e quasi il 90% del suolo della Grande Terre fu confiscato a favore dei coloni, piccoli e grandi, liberi e non. Nel 1867 l'autorità coloniale istituì la tribù come entità giuridica e unità amministrativa: essa individuava una collettività governata da un capo e alla

quale si riconosceva il possesso collettivo delle terre. A partire dal 1876, le procedure di delimitazione delle “riserve” destinate alla popolazione aborigena, insieme all’instaurazione del regime dell’*Indigénat* (1887), che comportava forti limitazioni alla libertà di movimento, e all’introduzione delle *chefferies* amministrative (1897), contribuirono a trasformare la tribù in un luogo.

In Nuova Caledonia, infatti, la tribù è un luogo, il luogo per antonomasia della vita quotidiana dei Kanak. Nonostante la politica del *cantonement* fosse stata ufficialmente abbandonata alla fine della Seconda guerra mondiale, le riserve continuarono ancora per molto tempo a fornire il quadro legale in cui si inscrivevano gli abitanti kanak. Le tribù furono il focolaio delle idee e delle relazioni che prepararono la presa di coscienza e le istanze di riconoscimento degli anni Settanta e Ottanta del Novecento (Aria, Favole 2001). Oggi, la tribù continua a rappresentare il fulcro dell’organizzazione sociale per i Kanak che vivono nelle aree rurali, come contesto dell’attività quotidiana e di quella rituale; essa costituisce, nondimeno, un riferimento imprescindibile per coloro che lavorano e risiedono in città, attraverso intensi rapporti affettivi, cerimoniali ed economici (Le Meur 2013).

Il termine “villaggio”, invece, raramente designa l’insediamento kanak<sup>4</sup>; in genere, esso viene riservato ai centri urbani delle piccole città rurali, dove si concentrano i servizi amministrativi e le attività commerciali e dove, storicamente, risiedeva soprattutto la popolazione di origine europea. La possibilità di un villaggio kanak, linguisticamente negata, non è contemplata neppure nella letteratura, la quale restituisce piuttosto l’immagine “tradizionale” di un abitato caratterizzato da forte dispersione, occupazione temporanea e scarso popolamento: l’etnografia della Nuova Caledonia racconta un mondo senza villaggi<sup>5</sup>.

Da Maurice Leenhardt in avanti, le descrizioni degli studiosi si sono concentrate sui siti abitativi, rappresentandone la disposizione nello spazio come determinata da limiti simbolici, grazie ai quali si materializzano i sistemi della parentela e delle alleanze. Leenhardt (1931) descrive l’organizzazione dell’abitato attorno a un imponente viale cerimoniale come tipica della Nuova Caledonia. Ogni elemento di quello spazio abitato è carico di valore simbolico ed è funzionale alla definizione di uno schema sociologico complessivo. Inscritto nel suolo, con notevole sforzo e rara bellezza, è, infatti, il rapporto tra uomo e donna, simbolo di quella dualità che è alla base del pensiero kanak e detta il ritmo degli scambi nella vita sociale. L’armonia nella disposizione di ogni elemento corrisponde alla serenità nelle relazioni sociali e si estende ai rapporti con i defunti: il territorio dove sorgono le abitazioni, infatti, riunisce nel medesimo spazio le generazioni passate e presenti dei discendenti di uno stesso antenato mitico.

È questo il «séjour paisible» (Leenhardt 1953: 44), il modello di abitato che è stato tramandato dagli etnologi per decenni, trovando conferma nelle tradizioni orali (Bensa 1982; Boulay 1990). Ogni analisi dell'evoluzione dell'insediamento kanak si è confrontata con tale forma, considerata frutto di un adattamento millenario all'ambiente, e ne ha constatato la profonda modificazione a causa degli sconvolgimenti prodotti dalla colonizzazione (Doumenge 1982). In particolare, l'organizzazione spaziale caratterizzata dall'accentramento e dalla densità abitativa viene sistematicamente ricondotta all'azione di forze esterne alla società kanak.

Tuttavia, gli archeologi hanno recentemente proposto una visione più dinamica e meno uniforme del passato precoloniale, sollevando molti dubbi sulla validità delle stime demografiche proposte per la Nuova Caledonia "preistorica", nonché sull'antichità dei modelli socio-culturali ritenuti caratteristici della società "tradizionale" kanak (Sand 1997; Sand et al. 2008). È emersa, in effetti, una notevole varietà e complessità degli abitati, le cui strutture si adattarono alle caratteristiche climatiche e geologiche di zone diverse e di diverse epoche di insediamento (Sand et al. 2003). I rilievi archeologici, rimarcando la stretta connessione tra siti abitativi e siti colturali, svelano un paesaggio fortemente antropizzato: strutture permanenti per la coltivazione intensiva, le imponenti porche utilizzate per la coltura dell'igname<sup>6</sup> e i terrazzamenti per quella del taro (*Colocasia esculenta*) testimoniano un'occupazione dello spazio fino alla saturazione e l'esistenza di un'organizzazione comunitaria adeguata per mobilitare le risorse necessarie alla loro realizzazione, confermando l'esistenza di insediamenti popolosi, prima del contatto con gli europei (Sand et al. 2008).

Gli studi archeologici riconoscono, dunque, la possibilità dell'esistenza di villaggi kanak, in un'epoca di forte densità abitativa che caratterizzò la Nuova Caledonia, prima della scoperta di James Cook. D'altra parte, il caso di Waala, con la sua storia intensa e difficile, illustra come la creazione del villaggio non fu semplicemente subita dai Belema, nel senso dell'imposizione di un nuovo modello di organizzazione spaziale da parte di forze esogene, rappresentate dai missionari maristi e dall'amministrazione coloniale. Waala, infatti, è il risultato complesso dell'incontro di progetti esterni e dell'attività degli stessi Belema in un ampio processo di trasformazione delle relazioni tra forze politiche, istituzioni sociali e categorie culturali fondamentali della società di Belep.

### **Il villaggio kanak attraverso il cambiamento**

Le tradizioni orali, raccolte da Marie-Joseph Dubois (1974, 1975, 1985) e vive ancora oggi, e le fonti scritte (Lambert 1855-75) concordano: il villaggio di Waala nacque nell'incontro, l'incontro tra un capo di grande

vigore e un pugno di missionari maristi altrettanto risoluti. All'inizio del 1856, Waulo Chahup II rientrò a Belep come *teâmaa*<sup>7</sup>, dopo aver trascorso vari mesi sulla Grande Terre. Lo accompagnavano tre missionari maristi. I missionari avevano un progetto: salvare i Kanak, convertendoli al cattolicesimo e alla civiltà. Anche Waulo Chahup II aveva un progetto: ridefinire il potere politico del *teâmaa*.

Egli non accolse l'arrivo dei missionari; lo pretese. «Lui ne veut revenir qu'avec les missionnaires qui lui ont été promis» scriveva padre Pierre Lambert (ivi: 18) per spiegare la scelta di Waulo di protrarre il proprio esilio da Belep dopo la morte del precedente *teâmaa*. D'altra parte, gli scritti del missionario rivelano che fu solo la certezza di poter contare sul favore del *grand chef* a suscitare la decisione di raggiungere le isole dell'estremo Nord, destinazione altrimenti ben poco rassicurante, e testimoniano il ruolo attivo svolto dal *teâmaa* nell'insediamento della missione e nel suo rapido successo. Waulo, invero, impose la conversione dell'intera popolazione come vincolo dell'accettazione della sua autorità da parte dei Belema e non esitò a ricorrere alla distruzione di oggetti, edifici e interi insediamenti per vincere le resistenze al trasferimento nel villaggio centrale, dove spostò la sede della *chefferie* (*kavebu*).

Nella baia di Waala, in effetti, Xavier Montrouzier e Pierre Lambert vollero avviare una "riduzione", richiamandosi all'esempio gesuita nel Paraguay del XVI secolo, come a un ideale mitico di efficacia evangelica, se non un modello da trasporre (Laux 1999). Fu, in particolare, la concentrazione della popolazione, allora ripartita tra numerosi, piccoli insediamenti litorali, a rappresentare il fulcro del progetto marista: riunire i Belema intorno agli edifici della missione era il solo modo per assicurare la frequenza scolastica dei bambini e la partecipazione di tutti al catechismo e alla liturgia. Dunque, a Belep (come altrove e non solo in Oceania) il trasferimento della popolazione dispersa in un nuovo insediamento centralizzato fu il risultato del desiderio di subordinazione alle ideologie di salvezza e di civiltà. Tuttavia, a Belep (forse in maniera più evidente che altrove) la concentrazione della popolazione e l'accentramento dei processi di produzione e di distribuzione delle risorse simboliche (e anche materiali) parteciparono di e a un processo, già in atto, di ridefinizione e rafforzamento del potere politico del *teâmaa* (Douglas 1982, 1998).

Waulo Chahup II appare, nelle fonti orali e scritte, come un capo ambizioso, impegnato in un'opera di sovversione dei limiti tradizionali al suo potere: uccise il *teâ* di Phwoc e pose sotto il suo controllo l'isola, che fino ad allora aveva costituito un'unità politica separata da Aar, nonostante alleanze matrimoniali antiche e forti. All'interno della *chefferie*, poi, le ambizioni del *teâmaa* si scontrarono con complessi obblighi di

reciprocità verso figure complementari alla propria. Era, in particolare, la relazione con i *kawu pwemwa* a informare l'equilibrio politico, sociale e simbolico. I «*maîtres de la terre*» (Leenhardt 1953) erano, infatti, i capi dei clan accoglienti, ovvero i discendenti dei gruppi di più antico insediamento, che, nel corso dei secoli, accolsero tutti gli altri – compreso il clan del *teâmaa* – concedendo terre e mogli<sup>8</sup>. Quello dei *kawu* non era il potere politico, che, anzi, essi stessi avevano consegnato a un capo straniero, secondo una tipica dinamica di accoglienza (Bensa, Goromido 2005). Detenevano, invece, il potere rituale di rinnovare la fertilità dei luoghi e di “controllare” gli elementi della natura.

Allora, il desiderio di maggior autonomia del *teâmaa* nei confronti dei *kawu pwemwa* non rappresentò solo un cambiamento nell'ambito dell'azione politica, ma corrispose a una modificazione della relazione tra categorie culturali fondamentali (Douglas 1982). In particolare, fu alterata la complementarietà – enunciata da Leenhardt (1980: 63-79; 1985: 164-185) – tra l'elemento maschile del potere e quello femminile della vita, che fornisce il modello per ogni relazione sociale e cosmologica: a quel tempo, il potere prese il sopravvento sulla vita, i legami lineari prevalsero su quelli collaterali, il clan si impose sulla generazione e il padre (il *teâ*) si impose sullo zio materno. Lo *chef* vinse i signori della terra.

Nelle attuali narrazioni dei Belema, vi è un prima e un dopo la nascita di Waala. Tuttavia, dopo la sua fondazione, il villaggio non ha cessato di mediare il cambiamento, affrontando successivi trasferimenti forzati di popolazione. La storia di Belep, infatti, si è dispiegata tra accoglienze ed esili. Lo stesso schema, che ad Aar facilitava il controllo da parte dei missionari e del *teâmaa*, pochi anni dopo fu replicato con l'istituzione della riduzione di Mwan, a Phwoc. Questa fu, però, abbandonata nel 1874, quando i Poyama, nel frattempo più che dimezzati dalle continue epidemie, furono evacuati per essere, anch'essi, riuniti a Waala, consegnando l'isola più settentrionale nelle mani dei coloni (Gilibert 2007). Nel 1878, poi, l'amministrazione coloniale scelse il piccolo arcipelago come confino per oltre 300 Kanak, coinvolti nelle ribellioni scoppiate sulla Grande Terre. Nel 1892, invece, Aar fu requisita per farne la sede del lebbrosario destinato ad accogliere i malati di tutto il paese: i Belema, allora, furono trasferiti a Balade, dove vissero negli stenti per sette anni, lottando contro il bestiame dei coloni che vagava libero sui loro magri campi e divorava ogni germoglio cresciuto con fatica. Gli esiliati rientrarono a Waala appena fu chiuso il lebbrosario (Devambeze 1989).

Nel corso di mezzo secolo, la popolazione delle Belep fu decimata da ripetute malattie e carestie, interi clan scomparvero, nuovi gruppi furono accolti, le relazioni con le altre società del nord furono sconvolte dalle nuove appartenenze religiose<sup>9</sup>. Il villaggio mediò queste trasformazioni

dirompenti e offrì ai Belema un modo efficace per ricomporre l'ordine sociale sconvolto, dopo la perdita di terre, la ridefinizione del peso relativo dei gruppi superstiti e la produzione di nuovi equilibri demografici. Il villaggio è una forma di organizzazione che è stata certamente imposta, ma i suoi abitanti l'hanno mantenuta e curata fino a oggi. La creazione di Waala non terminò quando l'ultimo anziano si convertì alla nuova religione e accettò di trasferirsi in una nuova casa, accanto a tutti gli altri Belema; il villaggio ha continuato a essere costruito e continua a essere prodotto ancora oggi, attraverso le pratiche quotidiane e rituali, attraverso l'ideologia e le rappresentazioni dei suoi abitanti, attraverso un'attività incessante e impegnativa di mantenimento del patto sociale su cui si regge.

### «Ici on est tous pareils»: tra solidarietà e conflitto

La *grande case* è «la metafora architettuale del contratto sociale» (Paini 2007: 122) su cui si fonda la società kanak: né la capanna circolare né lo spazio sociale che essa rappresenta potrebbero esistere senza l'alleanza, senza la solidarietà tra il palo centrale, che raffigura il capo, e i più bassi pilastri perimetrali, i fondatori della *chefferie*, i signori della terra. Se è vero che la grande capanna è la «*maison de la tradition*» (Boulay 1990), è innegabile, tuttavia, che essa sia anche luogo del cambiamento: un luogo in cui i cambiamenti si producono e il luogo in cui essi vengono incorporati.

A Belep si dice *mweamwa*, la casa di tutti, e più spesso *mwa pulu*, ovvero la casa della *parole*, poiché è al suo interno che il consiglio degli anziani (*cuuyama*) si riunisce insieme al *teâmaa*. Waala è il luogo dove arrivano tutte le novità e dove nuove istituzioni, nuove idee, nuove religioni, nuovi sentimenti vengono controllati e addomesticati. È proprio nella *grande case* (e nel grande prato davanti a essa) che si compiono i riti di accoglienza indispensabili a introdurre gli estranei e gli oggetti e le parole che recano con loro (Monnerie 2005). Al consiglio degli anziani, inoltre, spetta il lavoro di normalizzazione delle novità, di riappropriazione degli elementi esogeni, attraverso il quale essi trovano un posto in seno alla *coutume*: è così per il consumo del *kava*<sup>10</sup> e per il gioco del bingo<sup>11</sup>, che sono stati regolamentati dal *cuuyama*.

La costruzione dell'attuale *mwa pulu* è stata decisa nel 2005, contemporaneamente all'insediamento del XXI *teâmaa*, Amabili WAHOULO, e alla ristrutturazione della *chefferie*. Ognuno dei pali perimetrali rappresenta un clan di Belep e, durante la riunione del *cuuyama*, ogni *teâ* si siede in corrispondenza del rispettivo palo. Tutti i clan hanno partecipato all'edificazione, fornendo uomini e materiali. La ristrutturazione di *kavebu* che

ha accompagnato la successione del *gran chef* è stata, in effetti, l'occasione per ripensare i rapporti tra i gruppi, i quali sono stati invitati a condurre una intensa riflessione per riuscire a ricostruire le proprie prerogative rispetto al *teâmaa* e a *kavebu*, ovvero la propria posizione nei confronti degli altri clan<sup>12</sup>. Ne è emersa l'immagine di una società in cui, al di là delle specificità di ognuno, tutti i clan sono rappresentati allo stesso modo, perché, come mi è stato ripetuto più volte in occasioni informali, «ici on est tous pareils».

Il risvolto di tale dichiarazione è che a Waala nessuno è al proprio posto.

L'analisi di alcuni spazi di circolazione della parola ha messo in luce dinamiche di differenziazione e di scambio, di controllo e di consenso, di conflitto e di coesione che contribuiscono a costruire la società di Belep, oggi (Giordana 2014: 65-150). Nell'ambiguo spazio di parola rappresentato dalle interviste etnografiche – dove la delimitazione di una sfera privata e di una pubblica risulta impossibile e inutile –, il principio di “primoresidenza”, alla base della distinzione statutaria dei clan tra i Kanak, viene subito mitigato<sup>13</sup>.

Quasi tutte le interviste che ho raccolto si sono aperte, infatti, con la dichiarazione dell'origine straniera del proprio clan, accomunando però anche gli altri gruppi agnatici alla stessa situazione. Generalmente si osserva, ben oltre il contesto pubblico dei discorsi cerimoniali, una certa prudenza, quasi un'etica del silenzio (Naepels 1998), che impone di non entrare mai nella storia degli altri clan, proprio come non si entra nelle terre altrui. Come il diritto di donare una terra, di accogliervi dei nuovi venuti, spetta solo a coloro che le appartengono originariamente; allo stesso modo, il diritto di raccontare, di donare una storia, spetta solo a coloro che la detengono, anche se sono in molti a conoscerla, al di fuori del clan a cui appartiene. Inoltre, raccogliere la storia di un clan significa immancabilmente compiere un viaggio, seguendo le tracce dell'antenato fondatore lungo il cammino che lo ha portato nel luogo dove il gruppo viveva, prima del trasferimento definitivo a Waala. Ciò significa anche che si è continuamente rimandati a qualcun altro, qualcuno che è «mieux placé»<sup>14</sup>, per avere accesso alle conoscenze sulla storia e sui luoghi a cui sono legate la produzione della memoria e la pratica della conoscenza.

L'origine straniera di un gruppo, come anche la novità della *chefferie*, la scomparsa degli autentici portatori di un nome e delle prerogative che a esso corrispondono, l'integrazione di un lignaggio o lo svolgimento di una guerra, costituiscono delle conoscenze protette dal segreto. Tra i Kanak, il segreto ha una irrinunciabile dimensione pubblica, perché i segreti sono al fondamento dei principi politici che strutturano la società, ovvero la

segmentazione, la distinzione statutaria e la complementarità tra i clan (Demmer 2009). A Belep, in effetti, ogni distinzione tra clan più nobili e clan meno nobili viene apertamente negata, a favore di una retorica egualitaria. La differenza tra clan di più antico e di più recente insediamento, o meglio tra clan accoglienti e clan accolti, si è affievolita proprio nel processo di costruzione del villaggio, perché davvero a Waala tutti i clan sono stati accolti.

La retorica dell'uguaglianza corrisponde simmetricamente alla pratica del conflitto. I Belema investono molte energie, molto tempo e molte emozioni discutendo della natura e del futuro della loro comunità e del loro villaggio. Quando il confronto con il passato si fa inevitabile, essi riferiscono di un tempo in cui regnavano la cooperazione, la collaborazione e l'ordine: gli uomini lavoravano insieme, sulle imbarcazioni a vela che riempivano la baia di Waala, nei campi di Aar, nelle piantagioni di Phwoc<sup>15</sup>. A quell'epoca il villaggio era ordinato, le pareti delle case imbiancate di calce, i sentieri puliti, l'acqua della baia limpida. L'epoca d'oro di Waala non superò gli anni Sessanta. Alla fine di quegli anni, infatti, cominciarono le rivendicazioni fondiarie che contrapposero con brutalità diversi clan di Belep; gli anni Settanta videro esplodere la violenza a Waala e furono date alle fiamme case e barche; nel 1972 un centinaio di giovani in contrasto con la *coutume*<sup>16</sup> si trasferì a Noumea e un nuovo esilio di massa seguì i furiosi dissensi politici, interni alla comunità, che accompagnarono gli *événements* del 1984<sup>17</sup>. A Waala si sono stratificati progetti, idee, poteri diversi e continuano a condensarsi relazioni di potere e tensioni, pratiche e rappresentazioni, valori, norme ed emozioni contrastanti: villaggio non è sinonimo di omogeneità.

Le vicende legate all'isola di Phwoc, per esempio, rivelano sentimenti, percezioni e pratiche discordi del potere, dell'appartenenza e dell'abitare. Nel 1955 il Consiglio generale della Nuova Caledonia stabilì per i Belema la possibilità di "riacquistare" l'isola a fronte del versamento di una cifra copiosa, come indennizzo all'ultimo colono. La compravendita della terra non è propria della cultura kanak, secondo la quale la terra viene trasmessa di generazione in generazione, donata o affidata. Il dono definitivo corrisponde generalmente all'adozione di un gruppo da parte di un altro clan. Tuttavia, la pratica disegna un quadro molto più complesso: è frequente, a Belep almeno, che un uomo e la sua famiglia coltivino una parcella di terra non corrispondente ai "possedimenti" del proprio clan di appartenenza. Il dono del nome, il quale sancisce una forte alleanza tra il gruppo che lo dà e quello che lo riceve, si accompagna alla cessione definitiva delle terre corrispondenti a tale nome all'uomo che lo riceve. Inoltre, la consuetudine di affidare i bambini ad altri clan, di nuovo per confermare e rafforzare le alleanze, comporta spesso



che, divenuti adulti, essi possano avere assegnate delle parcelle della famiglia affidataria, le quali, però, dovrebbero tornare al clan di origine dopo la loro morte.

Occorsero quindici anni perché la gente di Belep accumulasse il denaro necessario ad acquistare Phwoc, attraverso la lavorazione e la vendita della copra. Collaborarono tutti, tranne i clan che si consideravano originari dell'isola, rintracciando una qualche continuità con i *kawu pwemwa*: essi si rifiutarono di lavorare per pagare le terre che appartenevano ai loro antenati prima dell'arrivo degli europei e che, dunque, ritenevano di loro spettanza (Kasarherou et al. 2007). La somma necessaria fu versata dalla gente di Aar, che credette di aver così guadagnato qualche diritto su quelle terre. Le rivendicazioni, che alla fine degli anni Sessanta cominciarono a farsi insistenti, furono rivolte non solo al Territorio – al quale l'isola ha continuato ad appartenere ufficialmente fino al 2010, quando è stata integrata alla riserva di Belep, riconoscendo ai clan originari la possibilità di rientrarvi –, ma anche ai clan di Aar, i quali si facevano portatori di una visione del rapporto con la terra molto ambiguo, più vicino all'idea di proprietà che all'appartenenza. Un'idea, questa, che fu coltivata nel villaggio attraverso il lungo processo di ridefinizione dei rapporti tra poteri e delle dinamiche di accoglienza che ne ha consentito l'esistenza.

### Fare Waala: la fila di pentole

Finora ho sottolineato più volte che il villaggio non è dato, ma continua a essere fatto nella convergenza, nella sovrapposizione e nella concentrazione di molteplici progetti, idee, norme e pratiche. Il villaggio non è omogeneo ed è mutevole: il suo aspetto è cambiato non poco in un secolo e mezzo. Esso è simbolo e strumento del cambiamento.

Tuttavia, a Waala si ritrova una qualche continuità con il passato. Percorrendo i sentieri, che lambiscono il mare o si insinuano tra le case, e la strada che attraversa l'abitato da sud a nord, si scopre un ordine preciso, una corrispondenza tra disposizione spaziale e organizzazione sociale. Tale corrispondenza emerse nelle fasi primordiali del villaggio e resiste ancora oggi: «La tribu entière est composée d'une agrégation de petites tribus, mêlant leurs cases dans un même village sans jamais se confondre» (Lambert 1999: 82). Questa frase rivela, secondo Bronwen Douglas (1982), la resistenza nei confronti dei nuovi modi abitativi imposti da Waulo Chahup II e dai missionari, attraverso la riproposizione di un ordine pre-esistente.

Oggi, le tribù sono i “quartieri” in cui viene ripartito il villaggio di Waala. Stretto tra le pendici delle alture circostanti e il mare, il villaggio si suddivide in sette quartieri, che recano i nomi di sante e santi<sup>18</sup> e si

dispongono lungo la strada che corre parallela alla spiaggia, in modo da garantire a ogni tribù l'accesso al mare. La distinzione è precisa e ben nota a tutti, ma la separazione tra una tribù e l'altra non implica alcuna distanza fisica; d'altra parte, l'evoluzione della popolazione, quasi raddoppiata tra il 1969 e il 2003, ha prodotto una forte pressione demografica, che, in alcune aree, si traduce nell'occupazione di ogni spazio disponibile (INSEE, ISEE 2011: 2). Allora, tra le abitazioni sorte da una parte e dall'altra di *kayor*, la barriera (simbolica più che materiale) che divide un quartiere da quello attiguo, non si può contare un numero maggiore di metri rispetto a quelli che separano abitualmente le residenze di gruppi domestici appartenenti alla stessa tribù.

Più volte mi è stata fatta notare la corrispondenza tra le tribù e le *nana pwang*, le baie d'origine dei clan, dove sorgevano gli antichi insediamenti e dove sono situate le terre a cui i gruppi si richiamano e che coltivano: tale corrispondenza si rifletterebbe nella distribuzione dei clan tra i quartieri. In effetti, sebbene non sia affatto raro che risiedano in quartieri diversi, tendenzialmente i membri di uno stesso clan si riconoscono in una stessa tribù, la quale costituisce la cornice di numerose attività collettive. La corrispondenza tra clan e tribù si realizza, infatti, nel luogo dove i membri del gruppo si riuniscono per accogliere gli ospiti, dove avviene la gran parte dei grandi scambi cerimoniali che segnano le tappe del ciclo di vita e dove sorge l'edificio destinato a riparare i commensali durante i pasti rituali. Dal momento che in ogni tribù si inscrivono più clan, all'interno di ognuna si ritrovano luoghi di riferimento diversi per i vari gruppi, ma nella maggior parte delle occasioni rituali viene segnalato, attraverso i gesti e i discorsi che regolano l'accoglienza e la circolazione nello spazio cerimoniale, un legame tra i clan provenienti dallo stesso quartiere<sup>19</sup>.

Dunque, se il viale cerimoniale al centro dell'insediamento non esiste più, vi è, però, un'organizzazione spaziale significativa, nella quale la disposizione dei clan e delle tribù lungo la strada gioca un ruolo importante. Tale organizzazione partecipa dei processi di produzione di significato e offre la cornice ad alcune tra le cerimonie più importanti della società di Belep, come la festa per l'igname novello (*Dao uvi*), che si celebra il giorno di Pasqua e dà l'avvio alla stagione del raccolto. L'igname, sacro, è il nutrimento per eccellenza<sup>20</sup> e occupa un posto di prim'ordine tra le ricchezze destinate a essere scambiate; è l'offerta più nobile, destinata ai capi, agli anziani, agli ospiti d'onore. Ogni gesto compiuto sul campo di ignami ha un valore simbolico, ma il primo raccolto è un momento decisivo e viene celebrato attraverso una cerimonia che manifesta e rinnova ogni volta i legami tra i clan e con il capo. Diversamente da quanto accade sulla Grande Terre, infatti, l'offerta delle primizie non è rivolta ai signori della terra, ma

al *teâmaa*, al quale spetta il compito di dichiarare quando è *iewa daouwi*, il momento di portare l'igname.

In preparazione della festa, le varie famiglie di ciascun clan prelevano alcuni tuberi da ognuno dei campi coltivati: ogni gruppo domestico, dunque, apporta il proprio contributo. Gli ignami del clan vengono riuniti per essere scelti e preparati dalle donne, le quali solo in questa occasione utilizzano l'intero tubero, senza conservarne la parte superiore, *bwa* (la testa), generalmente destinata alla riproduzione. In ogni pentola si mescolano ignami di diverse varietà e di provenienza diversa, in modo che il contenuto di ognuna rappresenti tutte le terre del clan. Infine, le grosse *marmites* ancora fumanti vengono trasportate fino a *kavebu*. L'intero villaggio si riunisce sul grande prato e, davanti all'ingresso di *mwa pulu*, i *teâ* dispongono le pentole del proprio clan in modo da formare una fila davanti al *teâmaa*. Le pentole sono prima presentate al *grand chef* e poi benedette dal parroco (o dall'anziano catechista) e il loro contenuto viene consumato dai rispettivi clan, sparsi per tutta la spianata.

La disposizione delle pentole per la presentazione non è affatto casuale, ma segue la successione dei clan nel villaggio. La fila di pentole rappresenta la strada attorno alla quale sono riuniti i clan e la strada è il percorso che ogni gruppo deve compiere per arrivare a *kavebu*. Il susseguirsi dei clan lungo la strada, infatti, mantiene una netta separazione tra i gruppi che si considerano provenire dal nord di Dau ar e da Phwoc e quelli che, invece, sono originari della parte meridionale dell'isola di Aar. Con poche eccezioni, la strada di Waala rappresenta, allora, la proiezione su una linea delle tribù anticamente disperse nell'arcipelago delle Belep.

L'immagine del sentiero, ovvero di un percorso orizzontale è il modo di rappresentare i rapporti sociali tra i Kanak (Bensa, Rivierre 1982). Nella regione Hoot ma Whaap, dove si colloca Belep, è l'accoglienza delle persone e dei gruppi (insieme al suo corollario, il rifiuto) a strutturare le relazioni tra le società della regione, che sono Hoot oppure Whaap (Monnerie 2005). Nel sentiero si condensano l'aspetto spaziale e quello temporale, producendo il movimento e la relazione. *Daan*, il cammino, è la nozione sociologica espressa dai Belema stessi per rappresentare la relazione e riunisce in sé la relazione con gli altri, la sua rappresentazione e insieme il modo di attivarla. *Daan* sono le persone che si trovano lungo il cammino e che consentono di proseguire: vi è un cammino per ogni cosa, basta trovare la persona che lo detiene. *Daan* è anche la relazione con chi è venuto prima, con gli antenati: il sentiero visualizza, allora, i rapporti tra i vari segmenti del clan e anche i legami tra segmenti sempre più piccoli, fino ai gruppi domestici, vi sono espressi. Inoltre, esso è dato dalla successione dei luoghi dove gli antenati hanno

soggiornato e dove ogni gruppo ha lasciato una traccia di sé, attraverso i legami con i clan locali.

Dunque, la strada di Waala raffigura le relazioni tra i clan che riconoscono la parola del *teâmaa*, l'itinerario seguito dai diversi gruppi e i rapporti che si sono instaurati durante il percorso. La fila di pentole a *kavebu* diventa, allora, un doppio sentiero: il cammino dei clan verso la *chefferie* e il percorso all'interno di ciascun clan, nel quale si inserisce ogni gruppo domestico. Ogni pentola, a sua volta, racchiude un groviglio di cammini, che riconnettono ogni clan alle proprie terre sparse nell'arcipelago.

### Intimità

I Kanak, come d'altra parte molte altre società, descrivono il proprio rapporto con la terra nei termini di un'appartenenza: nonostante le rivendicazioni fondiarie siano formulate secondo il lessico della proprietà, non è la terra ad appartenere ai Kanak, bensì sono le persone che appartengono a essa, ne fanno parte. L'appartenenza è la partecipazione al flusso di sostanze, è il nutrimento, è prendersi cura reciprocamente; ma è anche la partecipazione descritta da Leenhardt (1985), quello che altri avrebbero chiamato animismo. È la relazione, anzi l'interdipendenza, che lega, in maniera continua e reciproca, gli uomini tra loro e con la terra – fonte di nutrimento che, però, a sua volta va nutrita di cure umane –; con i defunti, che forniscono protezione; con gli animali, che diventano *janu* (spirito e totem); con le piante, che curano e nutrono.

Abitare a Waala sembra compromettere l'interdipendenza tra le specie; il villaggio mina l'ecologia, perché abitare, nel villaggio, diventa più simile a occupare il suolo e meno a essere implicati, a prendersi cura dell'intorno. A rivelarlo è soprattutto il confronto tra il modo di vivere a Waala e il modo di vivere nelle *nana pwang*, che rappresentano il posto delle radici, l'origine, dove da secoli si coltiva la terra e cresce l'igname.

Il primo elemento a emergere con forza dal confronto è la contrapposizione tra la dimensione pubblica della vita al villaggio e quella intima dei campi. Waala è il luogo di una socialità dilatata, spesso considerata eccessiva, è il luogo dove sono tutti e dove tutti devono essere: a ogni occasione cerimoniale (in particolare quelle legate al lutto), l'intero villaggio si riunisce, ulteriormente, e non ci si aspetta che sia altrimenti; anzi, sarebbe irrispettoso non mostrare la propria partecipazione. A Waala, però, si continua a stare tutti insieme anche attraverso l'appropriazione di nuove forme di socialità<sup>21</sup>. Ogni quartiere, infatti, possiede propri luoghi di vita, preposti all'incontro e alla condivisione: è il caso dei *faré*, dove i membri di un clan si riuniscono per discutere

e dove le donne del villaggio trascorrono i propri pomeriggi giocando a *bingo*, per raccogliere il denaro necessario a sostenere le spese legate alle cerimonie pubbliche o a iniziative di interesse generale; è anche il caso dei *nakamals*, dove ci si incontra al calar delle tenebre per bere il *kava* e chiacchierare a voce bassa.

La vita collettiva, in effetti, non si articola solo intorno alla *chef-ferie*. La chiesa, a esempio, continua a rappresentare un elemento di coesione e ad attivare regolarmente alcune forme di cooperazione: l'organizzazione della messa domenicale e i lavori di pulizia, di decoro e di animazione sono affidati a turno ai vari quartieri; sono attivi gruppi di preghiera femminili e di catechesi; esiste un comitato parrocchiale e un altro comitato si è costituito per gestire la ristrutturazione dell'edificio della chiesa.

La maggior parte dei Belema, inoltre, dichiara di appartenere ad almeno un'associazione e una moltitudine di attività associative scandisce la vita quotidiana. Le associazioni claniche organizzano la vita sociale al livello del quartiere, stabilendo, per esempio, le priorità nei lavori collettivi e distribuendone i compiti. Esse favoriscono rapporti di reciprocità e di solidarietà (questo, in effetti, è il sentimento che viene richiamato più spesso) tra i propri membri, ma anche nei confronti dei propri omologhi, di altre associazioni. Molto numerose sono, poi, le associazioni che si costituiscono in maniera trasversale all'appartenenza clanica ed estremamente vari gli scopi che si propongono: dalle attività sportive a quelle culturali e religiose, fino ai progetti di sviluppo economico<sup>22</sup>. Le associazioni consentono di creare nuovi spazi di parola e definiscono nuovi soggetti di azione, legittimati e riconosciuti nel confronto con i soggetti "consuetudinari" attraverso i loro corrispettivi associativi. È per questo che le associazioni più vivaci sono quelle che riuniscono i giovani e le donne, che in quanto tali non avrebbero possibilità di accesso diretto allo spazio di parola "consuetudinario", ma hanno l'esigenza di confrontarsi su problematiche specifiche, non solo con gli organismi dell'amministrazione ma anche con quelli della *coutume*.

In breve, lo stare insieme – tutti insieme – sembra caratterizzare il villaggio, nel bene e nel male: le parole che vengono pronunciate più spesso per descrivere le relazioni all'interno di Waala sono, significativamente, "solidarietà" e "invidia". *Tuuman* è spesso reso con *jalousie*, ma non è la gelosia tra amanti, che si dice *iya*; tuttavia, la traduzione rivela un aspetto fondamentale di *tuuman*: la sua implicazione con l'intimità. Neppure l'invidia può definire *tuuman*, ma anch'essa ne esprime un elemento determinante: la connessione con lo sguardo. L'invidia è, infatti, lo sguardo malevolo, che può persino trasformarsi in mal-occhio e la potenza e la pericolosità dello sguardo spiegano l'attenzione estrema che si pone nel

sottrarre dalla vista. Le case di Waala si circondano di vegetazione, per offrire riparo dal vento e dal sole, ma soprattutto dagli sguardi degli altri. Anche le coltivazioni sono protette da vere e proprie barriere vegetali che si dicono *wali tanamandju*, “contro gli occhi della gente” e, in generale, una certa attenzione accompagna il rientro dai campi: non si deve fare mostra di ciò che si è raccolto, almeno non di tutto, ed è per questa ragione che la maggior parte dei viveri viene scrupolosamente coperta.

All’atto di sottrarre dagli sguardi degli altri corrisponde immediatamente l’idea che mettersi in mostra sia motivo di biasimo: l’uno e l’altra richiedono un pubblico. Lo spazio contratto del villaggio non può che favorire la formazione del pubblico e, di conseguenza, l’esercizio dello sguardo. In entrambi i casi, poi, lo sguardo costruisce un confronto, nel quale vengono continuamente richiamate misura e modestia. La dinamica dell’invidia e del nascondimento svela, dunque, un rischio: lo squilibrio. *Tuuman*, infatti, non è la brama delle cose altrui, ma è il desiderio che gli altri non primeggino, è una forma di controllo sociale estremamente efficace. *Tuuman* svela che quella del villaggio è un’intimità pericolosa, perché avvelenata dal *boucan*<sup>23</sup>, dalla stregoneria; è un’intimità minacciata, che rischia continuamente di essere violata, proprio a causa della prossimità.

Viceversa la vita nelle baie è caratterizzata da una socialità più selettiva e più fiduciosa: le *nana pwang* sono il luogo della ricomposizione familiare, è qui che i genitori si ricongiungono ai propri figli, scolarizzati sulla Grande Terre, durante le lunghe vacanze di fine anno; è qui che ci si riunisce ai propri antenati, coltivandone la memoria nei campi (attraverso la clonazione dell’igname) e nelle case (attraverso la narrazione delle loro storie). A parte la fase di preparazione dei campi in cui il lavoro è collettivo, durante la giornata ognuno è solo sul proprio *toop*, è solo con le entità spirituali che abitano quei luoghi e con l’igname. La vita nelle baie viene descritta come più sana: alcuni malesseri, come l’inappetenza, svaniscono appena si arriva alle *nana pwang*, perché qui si realizza il ricongiungimento con i *janu*, i quali vi si manifestano volentieri, non essendo disturbati come, invece, accade al villaggio, e tale vicinanza non può che essere terapeutica, è una rigenerazione.

L’igname viene rigenerato attraverso il lavoro dell’uomo e l’uomo ne viene rigenerato a sua volta: ecco l’interdipendenza tra le specie che non è possibile nel villaggio. Il gesto di insediamento di un clan su una terra, gesto primordiale, è anche il primo atto di coltura: abitare significa coltivare, significa essere accolti dalla terra. La relazione con le *nana pwang* è la relazione con la terra accogliente, fertile<sup>24</sup>. Le *nana pwang* rappresentano l’origine, qui si trova il «tertre» fondato dall’antenato, qui si ritrova il proprio posto, si riporta l’ordine e il benessere.

Esse non rappresentano, però, solo il rapporto con il passato, non sono più solo un ritorno alle origini, ma sono anche il progetto del futuro e l'unico spazio dove si può realizzare qualche progetto, sono un luogo di fermento. Da alcuni anni, infatti, sono in corso di realizzazione i lavori di allestimento delle infrastrutture ritenute necessarie per rendere abitabili in maniera permanente altri siti di Aar e di Phwoc. Le *nana pwang* sono, allora, il luogo dove molti vogliono tornare ad abitare, il luogo dove ci si può sentire al proprio posto, finalmente.

L'attuale oscillazione tra Waala e le *nana pwang* comporta l'alternanza tra due stili di vita, tra due organizzazioni della vita quotidiana completamente diverse, che fanno del villaggio il luogo della socialità eccessiva, di una perenne fase liminare di festa, della continua negoziazione, dell'opera incessante e faticosa di condivisione e nascondimento che impegna tutti al punto tale da non lasciare tempo per fare altro. Waala e le *nana pwang*, però, sono percepite e abitate in maniera relativa, sempre connessa e mai disgiunta. La relazione tra il villaggio e le baie non è di semplice opposizione; è, piuttosto, una relazione complessa di interdipendenza, contrasto e ambivalenza, perché, allo stato attuale delle cose, sia il villaggio sia le *nana pwang* sono incompleti e non possono stare l'uno senza le altre: alla fine, dalle baie si rientra. In questo momento, i Belema vivono tra Waala – centro rituale, politico, economico e amministrativo, ma anche luogo di tensioni e di conflitti – e le *nana pwang*, che sono, invece, il luogo della serenità e del benessere, della spiritualità e dell'intimità culturale, ovvero di un modo di sentirsi Kanak non legato alla celebrazioni pubbliche.

La pratica della multiresidenza, d'altra parte, è molto diffusa e non si limita all'alternanza tra il villaggio e le baie. Cerimonie importanti, come i matrimoni, forniscono l'occasione per visite estese ai famigliari che risiedono lontano e, nel caso dei lutti, i parenti e gli alleati sostengono il clan colpito dalla perdita anche attraverso la residenza provvisoria nei suoi luoghi. Per gli studenti, poi, si aggiunge la permanenza negli istituti scolastici sulla Grande Terre già a partire dal *collège* e lo stesso vale per i lavoratori. Sono oltre 600 i Belema che risiedono stabilmente in un altro comune e alle porte di Noumea si situano le due principali comunità originarie di Belep, che conservano rapporti molto intensi con il paese d'origine: le relazioni consuetudinarie vengono rinnovate quasi ad ogni cerimonia pubblica del ciclo di vita, con l'invio di delegazioni e partecipazioni in beni e denaro. Inoltre, sono spesso proprio i Belema stabilitisi sulla Grande Terre a essere designati come responsabili dei ragazzi che devono lasciare Belep per frequentare le scuole: ne consegue ancora una volta l'intensificazione di scambi e di iniziative collettive. Infine, una parte dei non residenti conserva il diritto di voto e ciò è stato determinante nelle elezioni

comunali del 2007. Anche per questi Belema le *nana pwang* rappresentano la possibilità di una ricomposizione familiare e culturale.

L'alternanza tra il villaggio e le baie esprime probabilmente il bisogno di distanza, per nutrire le relazioni. Da sempre avidi viaggiatori, i Belema attraversano le separazioni, le distanze, per perseguire i valori della relazione; per essere in relazione, tuttavia, quella distanza occorre, non si può essere troppo vicini, occorre il cammino, il viaggio, occorre l'intenzione della relazione che il mettersi in cammino implica. Le *nana pwang* esprimono anche questo, il bisogno della distanza per nutrire la relazione.

## Note

1. La trascrizione dei toponimi vuole essere *etno*-grafica, nel senso che riproduce le modalità adottate dai Belema, la comunità associata alla *chefferie* di Belep, sia nell'ortografia del *pulu Belep*, sviluppata dal locale *Comité de langue* (McCracken 2013), sia nella traslitterazione di nomi di luogo come Belep e Noumea. A ciò si aggiunge l'uso del formato [Nome COGNOME] per l'annotazione dei nomi kanak, composti dall'appellativo personale e dal nome del clan, secondo una convenzione diffusa in Nuova Caledonia (*ibid.*).

2. Dal XVIII secolo, il termine "kanak", di derivazione mao'hi, fu utilizzato per designare in modo denigratorio le popolazioni indigene del Pacifico meridionale, assumendo una connotazione razzista. Negli anni Settanta e Ottanta del Novecento, il movimento indipendentista che si sviluppò in Nuova Caledonia stravolse la connotazione peggiorativa e si riappropriò del termine come potente simbolo identitario (Paini 2007).

3. I rilievi del censimento del 2009 riferiscono che il 95% circa degli abitanti di Belep si riconosce come appartenente alla comunità kanak; mentre il resto della popolazione si considera "meticcio" (INSEE, ISEE 2009).

4. Anna Paini (2007) segnala una differenza, in questo senso, tra la Grande Terre e le Isole della Lealtà: per i Kanak di Lifou, infatti, i termini villaggio e tribù sono sinonimi.

5. Oltre alla mia tesi di dottorato (Giordana 2014), l'unico altro studio focalizzato su un villaggio kanak è il recente articolo di Pierre-Yves Le Meur (2013), il quale, attraverso l'indagine degli spazi di azione e delle strategie residenziali dei Kanak di Thio (costa sud-orientale della Grande Terre), rivela un quadro ben più complesso della classica contrapposizione tra villaggio e tribù.

6. L'igname (*uvi* in *pulu Belep*) viene generalmente coltivato su strisce di terreno, sopraelevate rispetto al suolo e comprese tra due solchi (*toop*). Alcuni prosoni rinvenuti dagli archeologi hanno misure impressionanti: fino a un metro e mezzo di altezza, dieci metri di larghezza e cento di lunghezza. Un esempio di strutture di tale imponenza si trova anche a Dau Ar, nella baia di Pairome (intervista a Lino e Barthélémy TEANYOUEU, tribù di Saint Joseph, 17 aprile 2010; Pio TEANYOUEU e Ignacia MOILOU, tribù di Saint Joseph, 11 giugno 2010).

7. Composto da *teâ* ("il primogenito, il capo") e dal suffisso *-maa* che indica "l'insieme", il termine è reso nel francese caledoniano con *grand chef*.

8. È attraverso il clan che si definisce il rapporto dei Kanak con la terra, come appartenenza dell'uomo a essa e non come proprietà. In Nuova Caledonia è consuetudine riferirsi al clan per designare i gruppi di parentela basati sulla discendenza patrilineare e su precisi riferimenti territoriali. A seconda del contesto, il termine può rimandare a diversi livelli della segmentazione delle unità di discendenza: in questo testo, in accordo con l'uso emico che ne fanno i Belema, corrisponde al lignaggio.



9. L'appartenenza al cattolicesimo, piuttosto che al protestantesimo, è ancora oggi un elemento di riconoscimento molto sentito tra i Kanak (Paini 2007).

10. A differenza di altre società del Pacifico, in Nuova Caledonia, dove non era conosciuto fino a tempi recenti, l'uso della bevanda ottenuta dalla radice di *kava* (*Piper methysticum*) non ha alcun risvolto cerimoniale.

11. Simile alla tombola nostrana.

12. Intervista a Antoine POITHILI Doy, tribù di Saint Pierre, 30 luglio 2009; Lazare e Catherine BEALO, tribù di Saint Joseph, 8 giugno 2010.

13. In accordo con il consiglio degli anziani, nel 2010, ho potuto discutere con i *teâ* di ogni clan di Belep, raccogliendo una trentina di interviste, sostenute dagli stessi capi o da altre persone da loro indicate. Rimando a Giordana (2014) per la problematizzazione delle peculiarità, formali e di contenuto, che le caratterizzano.

14. In termini genealogici, ovvero nel senso di una collocazione specifica e, quindi, un ruolo e una funzione precisi all'interno del proprio clan e rispetto agli altri gruppi e a *kavebu*; ma anche in termini geografici, di luogo.

15. Pio TEANYOUE e Ignacia MOILOU, tribù di Saint Joseph, 11 giugno 2010.

16. A partire dagli anni Settanta, il termine *coutume* (*kastom* nelle aree anglofone) è emerso in gran parte del Pacifico come parola chiave nelle battaglie per il riconoscimento e l'indipendenza delle società native; da allora designa stili di vita e tradizioni ritenute proprie, anche se non necessariamente autoctone. Per i Kanak la *coutume* è insieme discorso normato, ordine politico e sistema di relazioni e rimanda costantemente allo scambio, in particolare agli scambi cerimoniali che costellano la vita delle persone.

17. In Nuova Caledonia con l'eufemismo *événements* ci si riferisce alla sequenza politica rivoluzionaria degli anni 1984-89 (Mokaddem 2013), nel corso della quale la contestazione della disuguaglianza sociale determinata dai rapporti coloniali raggiunse la sua massima violenza.

18. Seguendo la strada da sud a nord, si incontrano, nell'ordine, Sainte Thérèse, Saint Joseph, Saint Joachim, Sainte Anne, Sainte Marie (non poteva mancare e, significativamente, è il quartiere dove sorge *bve kavebu*), Saint Pierre e, infine, Saint Louis.

19. Si contano oltre trenta clan a Belep; tuttavia, quelli meno numerosi sono generalmente associati tra loro o ad altri più grandi, in virtù di alleanze più o meno antiche: si dice, allora, che "camminano insieme" (*pe wanem*) e ciò diventa visibile, oltre che nella disposizione delle abitazioni a Waala, nelle occasioni cerimoniali (a meno che non riguardino il singolo clan) e al consiglio degli anziani, per il quale si designano rappresentanti comuni.

20. Nel senso che è il cibo più valorizzato, non il più consumato.

21. Compreso il consumo, in particolare di alcol, che è intenso, collettivo e ritualizzato (Giordana 2014: 77 ss.).

22. Delle cinquantuno associazioni di questo tipo registrate nel 2004 (ADRAF 2004), almeno una ventina erano attive all'epoca della mia permanenza.

23. Termine diffuso in tutta la Nuova Caledonia a indicare le pratiche di stregoneria.

24. In questo senso, in quanto già accolti, i primi arrivati possono accogliere a loro volta.

## Bibliografia

- ADRAF, 2004. *Projet OGAF de Bélep (Nouvelle-Calédonie)*. Nouméa: Centre National pour l'Aménagement des Structures des Exploitations Agricoles – Province Nord.
- Aria, M. & A. Favole 2001. "Passeurs culturels, patrimonialisation partagée et

- créativité culturelle en Océanie «francophone», in *Ethnologues et passeurs de memoires*, a cura di G. Ciarcia, pp. 213-37. Paris: Karthala.
- Bensa, A. 1982. "Aspects de l'organisation sociale Cèmuhi", *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique cèmuhi)*, a cura di Bensa, A. & J.-C. Rivierre, pp. 10-116. Paris: SELAF.
- Bensa, A. & A. A. Goromido 2005. *Histoire d'une chefferie kanak. Le pays de Koohnê (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: Karthala.
- Bensa, A. & J.-C. Rivierre 1982. *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique cèmuhi)*. Paris: SELAF.
- Boulay, R. 1990. *La maison kanak*. Marseille: Editions Parenthèses-Agence pour le développement de la culture kanak-Éditions de l'Orstom.
- Demmer, C. 2009. Secrets et organisation politique kanake. Pour sortir des catégories privé/public, *L'Homme*, 190: 79-104.
- Devambeze, V. 1989. *Archipel des Bélep (Nouvelle-Calédonie). Essai de monographie historique (1856-1918)*. Mémoire de maîtrise d'Histoire. Aix-en-Provence: Université Aix-Marseille 1.
- Douglas, B. 1982. "Written on the ground". Spatial symbolism, cultural categories and historical process in New Caledonia. *The Journal of the Polynesian Society*, 91, 3: 383-415.
- Douglas, B. 1998. "Inventing natives/negotiating local identities. Postcolonial readings of colonial texts on island Melanesia", in *Pacific answers to western hegemony. Cultural practices of identity construction*, a cura di J. Wassmann, pp. 67-96. Oxford-New York: Berg.
- Doumenge, J.-P. 1982. *Du terroir... à la ville. Les Mélanésiens et leurs espaces en Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux: Centre d'Études de Géographie Tropicale.
- Dubois, M.-J. 1974. *Corpus de textes de Bélep*. Paris: Institut d'Ethnologie [dattiloscritto].
- Dubois, M.-J. 1975. *Bélep, synthèse historique d'après les traditions*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique [dattiloscritto].
- Dubois, M.-J. 1985. *Histoire résumée de Belep (Nouvelle-Calédonie)*. Nouméa: Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie.
- Gilibert, J. 2007. *Un voyage sans retour, de l'Aubrac à la Nouvelle-Calédonie. Journal de Jean Gilbert (1818-1891), missionnaire mariste chez les Kanaks*. Suva: CEPAC.
- Giordana, L. 2014. *Abitare Belep. Etnografia in un villaggio kanak*. Tesi di dottorato in Scienze Antropologiche, Università degli Studi di Torino.
- INSEE, ISEE 2009. *Atlas démographique de la Nouvelle-Calédonie*. Nouméa: Institut de la Statistique et des Études Économique de Nouvelle-Calédonie.
- INSEE, ISEE 2011. *Bélep. Chiffres clés des communes de Nouvelle-Calédonie. Recensements de la population*. Nouméa: Institut de la Statistique et des Études Économique de Nouvelle-Calédonie.
- Kasarherou, E., del Rio, G. & E. Tjibaou 2007. L'épisode du rachat de l'île Phwoc (Pott) avec Jean Téambouéon, «gardien» de Phwoc dans les années cinquante. *Mwà Vée – Revue culturelle kanak*, 56: 8-10.

- Lambert, P. 1855-75. *Petit journal, 1855-1875*, copia dattiloscritta di *Petit journal de France à Bélep, 1855-1859* e *Petit journal de 1860-1875*. Nouméa: Archives Territoriales.
- Lambert, P. 1999 [1900]. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*. Nouméa: Société d'Études Historiques de Nouvelle-Calédonie.
- Laux, C. 1999. Les réductions du Paraguay, modèles pour les théocraties missionnaires du Pacifique?. *Transversalités*, 71: 183-204.
- Leenhardt, M. 1980 [1930]. Notes d'ethnologie néo-calédonienne. *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, 8, Institut d'Ethnologie, Paris.
- Leenhardt, M. 1931. "L'Océanie", in *L'habitation indigène dans les possessions françaises*, a cura di Bernard, A., Labouret, H., Julien, G., Robequain, Ch. & M. Leenhardt. Paris: Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales.
- Leenhardt, M. 1953 [1937]. *Gens de la Grande Terre, Nouvelle-Calédonie*. Paris: Gallimard.
- Leenhardt, M. 1985 [1947]. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- Le Meur, P.-Y. 2013. Locality, Mobility and Governmentality in Colonial/Postcolonial New Caledonia: The case of the Kouare tribe (xûâ Xârâgwii), Thio (Cöö). *Oceania*, 83, 2: 130-46.
- McCracken, C. 2013. *A grammar of Belep*. PhD. Thesis in Linguistics. Houston: Rice University.
- Mokaddem, H. 2013. Éloi Machoro (1946-1985). Recherche d'anthropologie politique sur une trajectoire. *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137: 181-93.
- Monnerie, D. 2005. *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: CNRS-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Naepels, M. 1998. *Histoires de terres kanakes*. Paris: Belin.
- Paini, A. 2007. *Il filo e l'aquilone. I confine della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*. Torino: Le Nuove Muse.
- Sand, C. 1997. Variété de l'habitat ancien en Nouvelle-Calédonie. Étude de cas sur les vestiges archéologiques du Centre-Nord de la Grande Terre. *Journal de la Société des Océanistes*, 104, 1: 39-66.
- Sand, C., Bole, J. & A. Ouetcho 2003. "Transformations et aménagements des espaces insulaires océaniques par l'homme durant la préhistoire. Des traits régionaux aux spécificités de l'exemple calédonien", in *Approches autour de culture et nature dans le Pacifique Sud*, a cura di H. Mokaddem, pp. 233-52. Nouméa: CORAIL & Expressions.
- Sand, C., Bole, J., Ouetcho, A. & D. Baret 2008. Parcours archéologique. Deux décennies de recherches du département Archéologie de Nouvelle-Calédonie (1991-2007), *Les Cahiers de l'Archéologie en Nouvelle-Calédonie*, 17. Nouméa: Institut d'Archéologie de Nouvelle-Calédonie.

## Riassunto

*L'intreccio di fonti archeologiche, storiche ed etnografiche mostra la pertinenza di una nozione, quella di "villaggio kanak", che, alla luce della letteratura classica sulla Nuova Caledonia, appare quasi un ossimoro. Nell'arcipelago delle Belep, nella seconda metà del XIX secolo, la convergenza di poteri locali e progetti esogeni portò alla nascita di Waala. L'organizzazione sociale delle Belep ha subito trasformazioni profonde e il villaggio, a più riprese e a livelli diversi, è emerso come strumento del cambiamento. Così, l'attuale forma dell'abitare rivela un groviglio creativo di aspetti tradizionali e recenti del rapporto con gli spazi abitati e con quelli coltivati, il quale si riflette sul piano cerimoniale. Le retoriche e le pratiche dei Belema fanno del villaggio il luogo dell'eccesso, della socialità dilatata; mentre assegnano una dimensione di intimità, anche culturale, alle coltivazioni di igname, disperse tra le numerose baie delle isole. La relazione che si instaura tra l'insediamento centrale e gli abitati agricoli non è, però, di semplice conflitto; al contrario, si nutre di ambiguità, dinamismo e interdipendenza.*

*Parole chiave:* abitare, villaggio kanak, intimità, socialità eccessiva, Nuova Caledonia.

## Abstract

*Waala, in the Belep archipelago, is the result of the encounter with and the interplay between local powers and external projects. Neglected notion in French anthropological literature, Waala is an actual "Kanak village". The present alternation between different settlement patterns reveals a creative meshwork of traditional and recent aspects, visible in ceremonies. The relationship between the central village and the scattered clan traditional homesteads, nearby yam plantations, are dynamic and ambiguous. While the village is the place for great ceremonies, for conflict, for an excessive sociality, the plantations are the place of cultural intimacy.*

*Key words:* dwelling, Kanak village, cultural intimacy, excess of sociality, New Caledonia.