

# Le vie dei clan. Genealogie e topogenie a Belep (Nuova Caledonia)\*

Lara Giordana

Università degli Studi di Torino

## Introduzione

Pier Giorgio Solinas alle genealogie ha dedicato il suo ultimo libro, *Ancestry*. Nell'introduzione, l'autore lo presenta come una «etnografia della passione di ancestralità» (Solinas 2015: 17), una passione che anima pratiche genealogiche contemporanee, sorprendentemente vivaci in un'epoca in cui l'idea stessa di discendenza sembra non trovar posto nelle dinamiche familiari, basate piuttosto su scelte individuali. La genealogia, spiega Solinas, «si pratica, si coltiva; non solo accoglie adepti e socializza, non solo recluta nuovi cultori, ma si trasforma, prende nuove strade, perfeziona i suoi codici e le sue tecniche» (*ivi*: 11), ricorrendo a mezzi molto diversi, fino all'elettronica e alla biogenetica.

Il fervore genealogico che riempie le pagine di Solinas come dato etnografico contrasta con l'insoddisfazione nei confronti della genealogia come apparato analitico, che gli antropologi esprimono da più parti e da diversi anni ormai. Sono soprattutto la rigidità e l'adesione a categorie biologiche a fare problema e a convincere gli antropologi della necessità di trovare modi alternativi per rappresentare i rapporti di parentela. Le critiche, però, non si fermano ai limiti del metodo né all'ambito della parentela. A un secolo di distanza dalla pubblicazione di *The Genealogical Method of Anthropological Inquiry*, il saggio del 1910 con il quale Williams Rivers sistematizzò l'uso della genealogia, l'aggettivo "genealogico" compare solo raramente accanto al termine "metodo". È di modello genealogico che si parla più spesso oggi ed è contro di esso che si concentrano le critiche degli antropologi contemporanei. Gli assunti sui quali si basa – in particolare i concetti di sequenza, essenza e trasmissione – influenzano la

costruzione della conoscenza e le pratiche sociali a tal punto che Sandra Bamford (2009) denuncia un «imperialismo genealogico».

In *The Perception of the Environment* Tim Ingold, per esempio, accusa l'imperante "modello genealogico" di separare la generazione delle persone dalla loro vita nel mondo. Alle attività pratiche che le donne e gli uomini compiono – mettendosi in relazione gli uni con gli altri, producendo manufatti, abitando ecc. – non viene riconosciuto alcun ruolo nella costruzione della persona; esse sono considerate soltanto come i modi grazie ai quali delle identità già stabilite entrano in gioco. Il presupposto fondamentale è, infatti, che le persone siano generate indipendentemente e prima del loro ingresso nel mondo, attraverso l'assegnazione di un insieme di attributi resi disponibili dagli antenati. All'interno del modello genealogico, dunque, la vita di ogni persona viene ridotta a un singolo punto, il quale è connesso ad altri punti simili tramite le linee di discendenza (Ingold 2000: 132 ss.).

Nello specifico, Ingold ricorre all'immagine dell'albero come icona di un modo di pensare per gerarchie, che ha avuto grande influenza nella storia intellettuale dell'Occidente e a cui neppure la disciplina antropologica è sfuggita: «We use tree diagrams to represent hierarchies of control, schemes of taxonomic division, and above all, chains of genealogical connection» (*ivi*: 134). È esattamente all'albero genealogico che Ingold pensa. Ma già quarant'anni fa Gilles Deleuze e Félix Guattari dichiaravano la loro insofferenza per il modello arborescente, imperante in tutte le discipline, dalla linguistica alla biologia, e accusavano il (pre)potente albero di aver causato troppo dolore (Deleuze & Guattari 2003: 49-50), riducendo la molteplicità e persuadendoci che il pensiero e il potere potessero avere un'unica immagine, quella della gerarchia di elementi omogenei.

Se nel «mondo degli attori in carne ed ossa» (Solinas 2015: 10) è viva la passione genealogica, «l'universo delle teorie» (*ibidem*) è agitato da una passione anti-genealogica altrettanto intensa. Per gli appassionati di genealogia come per quelli di anti-genealogia, la posta in gioco è la conoscenza: la passione genealogica pare alimentarsi con la volontà di conoscere se stessi; la passione anti-genealogica con la volontà di conoscere gli altri, che sarebbe limitata dalle genealogie, le quali impongono un modo specifico di conoscenza. E la conoscenza è proprio la posta in gioco (a livello politico, sociale e anche economico) delle genealogie tra i Kanak di Belep, piccolo arcipelago situato all'estremo nord della Nuova Caledonia.

A Belep vivono meno di mille persone e quasi tutte si riconoscono come Kanak, appartenenti dunque al popolo che già abitava le isole dell'attuale Nuova Caledonia quando James Cook vi approdò nel 1774<sup>1</sup>. Oltre alle Belep, l'arcipelago melanesiano comprende la *Grande Terre*, l'isola principale (400 chilometri in lunghezza e 50 in larghezza), l'Île des

Pins, posta a sud est (e perfettamente allineata a Belep e Grande Terre), e il gruppo delle quattro Loyauté situato invece a est. Colonia francese dal 1853, la Nuova Caledonia ha avviato negli anni Ottanta un processo di decolonizzazione non ancora concluso e dispone oggi di uno statuto *sui generis*, istaurato con l'Accordo di Nouméa del 1998, che le riconosce ampia autonomia nell'ambito della Repubblica francese.

In questo articolo intendo indagare l'uso che delle genealogie fanno gli abitanti delle isole Belep (i Belema), i quali mettono in evidenza la stretta connessione tra antenati e luoghi significativi, attraverso i nomi. La conoscenza di nomi personali, patronimici e toponimi è fondamentale per l'accesso alla terra, regolato dal diritto consuetudinario, e per l'accesso alle sue risorse (non solo materiali); l'importanza di «être bien placé» nelle genealogie e nella topografia condiziona, a sua volta, le modalità di trasmissione di tali conoscenze.

### La conoscenza trasmessa

Nella maggior parte delle interviste etnografiche che ho raccolto nel corso della mia ricerca sul campo a Belep tra il 2009 e il 2010, i miei interlocutori mi hanno offerto il racconto della storia del proprio clan<sup>2</sup>. Le storie dei clan assumono la forma di un viaggio che segue le tracce dell'antenato fondatore lungo il percorso che lo portò da un luogo di origine, talvolta così lontano da diventare impreciso, a quello dove il gruppo viveva prima del trasferimento nel villaggio centrale di Waala. Nella seconda metà del XIX secolo, infatti, su iniziativa di un capo locale e di alcuni missionari maristi, l'intera popolazione delle Belep fu concentrata a Waala, che continua a essere l'unico insediamento permanente dell'arcipelago (Giordana 2014). Le storie che mi sono state raccontate avevano lo scopo di collocare i clan nell'attuale struttura sociale e politica e di legittimare il rapporto privilegiato che ogni gruppo detiene con certi luoghi particolari e con le *nana pwang*, le baie dove si concentrano le poche superfici coltivabili, spesso oggetto di competizione e motivo di conflitto.

L'inchiesta etnografica sembra particolarmente efficace nel mobilitare conoscenze di tipo storico, anche quando queste non sono al centro della problematica, come nel mio caso. In effetti, la storia viene continuamente tematizzata dai Kanak in molti aspetti della realtà sociale contemporanea e non solo nelle forme discorsive più elaborate, come quelle cerimoniali, ma anche negli alterchi più banali (Naepels 1998). L'importanza del sapere storico e le modalità della sua trasmissione influiscono, dunque, in maniera determinante sull'indagine etnografica, poiché stabiliscono per ognuno cosa sia dicibile e in quali forme. In qualche misura, però, anche l'intervista può interferire con la trasmissione delle informazioni all'interno

della società, offrendo uno spazio di parola ambiguo, mai privato eppure diverso dagli abituali spazi pubblici di circolazione della parola, nei quali si riflettono e si articolano le differenze, ma al tempo stesso si privilegiano il consenso e l'alleanza.

Le interviste sono state usate dai miei interlocutori, in genere, per confermare la versione della propria storia già formalizzata altrove, in particolare in occasione degli scambi cerimoniali che riguardano il ciclo di vita e di alleanza. Le cerimonie della *coutume*<sup>3</sup> rappresentano, infatti, il luogo privilegiato di costruzione di una versione consensuale della storia del clan, attraverso i discorsi che le accompagnano e che evocano la forza delle relazioni tra i vari gruppi parentali presenti. Talvolta, invece, nelle nostre conversazioni è emersa una versione della storia che fino a quel momento non aveva potuto essere enunciata in pubblico – per esempio, a causa del veto del capoclan, nel frattempo defunto – e sono stati contestati persino alcuni dei meccanismi attuali che determinano il consenso.

La società di Belep, come altre società kanak contemporanee, sembra impegnata in un esercizio continuo di equilibrio che garantisce il mantenimento delle condizioni necessarie alla convivenza all'interno del villaggio (Giordana 2014). Le rivendicazioni fondiari e la mobilitazione indipendentista, che in Nuova Caledonia hanno raggiunto la massima intensità negli anni Ottanta, sono state accompagnate a livello locale da conflitti violenti interni alle società kanak, profondamente imbricate nell'ordine coloniale. Per queste società si tratta, oggi, di «conjurer la guerre», come scrive Michel Naepels (2013) a proposito di Houailou, condensando la complessità e l'ambiguità di quell'esercizio di equilibrio tra lo scongiuro e la congiura della guerra. I conflitti, infatti, possono essere risolti e dimenticati per rifondare il contratto sociale, ma le ostilità possono continuare a essere alimentate discretamente, fuori dalla scena pubblica della ritualità collettiva. La comunicazione (e la manipolazione) delle conoscenze storiche, genealogiche e topografiche è uno dei modi per farlo, per nutrire le ostilità (trasmissione all'interno del clan) e per pacificare i rapporti sociali (diffusione pubblica).

In realtà, anche quando non viene esplicitamente segnalato come divergente, il racconto della storia del clan trasmesso agli etnografi è inevitabilmente diverso dalle enunciazioni più ufficiali, perché diverse sono le esigenze di attenuazione e di occultamento (Vansina 1976; Perrot 1995; Pavanello 2000, 2003)<sup>4</sup>. Il sapere appare, infatti, come elemento fondamentale dell'organizzazione sociale dei Belema e dei Kanak, in generale: l'accesso a specifiche conoscenze, particolarmente valorizzate, e la possibilità di trasmetterle (all'interno e all'esterno del proprio gruppo) riflettono e determinano alcune delle differenziazioni sociali più rilevanti, per i Kanak e per i loro etnografi: differenze di genere, di età, di status.

A Belep, come nel resto della Nuova Caledonia, *pulu* (parlare sulla *coutume*) è appannaggio di pochi uomini, perché richiede molte competenze che si acquisiscono nel tempo, attraverso un lungo addestramento quasi mai formalizzato. Innanzitutto, sono indispensabili notevoli doti oratorie, poiché la lingua della *coutume* non è quella quotidiana e persino quando i vocaboli hanno una forma più familiare il loro senso non è immediato. Parole come *daan* “cammino, sentiero”, *mwa* “casa”, *phwâ* “porta, passaggio” veicolano molteplici livelli di significato. Sono metafore e, al tempo stesso, sono vere e proprie istituzioni sociali rispetto alle quali si definiscono le persone e i gruppi (Giordana 2014).

Denis Monnerie (2005) ha studiato i discorsi che vengono pronunciati durante le cerimonie di accoglienza (*thiam*) praticate nel Nord della *Grande Terre*, in occasione di eventi e celebrazioni di portata regionale. I *thiam* coinvolgono delegazioni provenienti da varie località di Hoot ma Whaap e hanno lo scopo di attivare la rete di relazioni che definisce l'area e alla quale partecipa anche la società *belema*<sup>5</sup>. Monnerie dimostra come le «figure» (*daan*, *mwa*, *phwâ*) siano a un tempo nozioni cognitive e sociologiche, attraverso le quali i Kanak rappresentano i rapporti sociali, e istituzioni sociali a tutti gli effetti: le società si strutturano in modo specifico, a livello regionale e locale, come “case”, collegate tra loro da “sentieri”. Nelle sue prolungate ricerche a Hienghène, sulla costa orientale della *Grande Terre*, Patrice Godin rileva un riferimento minore alle unità di filiazione, rappresentate dal clan e dal lignaggio (*tuun*), a favore di un richiamo più forte a gruppi locali indicati come “case”: la casa include per ogni *tuun* particolare la sequenza dei riferimenti residenziali passati e appartengono alla stessa casa tutti i *tuun* che si riferiscono a uno stesso territorio di origine o a un segmento dell'itinerario comune tra quello spazio originario e gli attuali luoghi di residenza (Godin 1990).

La figura del sentiero compare, inoltre, in molte cerimonie della *coutume*, come metafora nei discorsi e come elemento strutturante nelle articolate procedure che organizzano i movimenti delle persone e dei gruppi sulla scena cerimoniale e scandiscono il ritmo degli scambi. Come già osservato, la maggior parte delle storie dei clan si declina proprio come un cammino: esse descrivono un tragitto, fatto di una serie di spostamenti, che riporta gli attuali luoghi di residenza a un punto di origine, attraverso una serie di tappe storiche e geografiche ben precise. L'identità sociale di ogni gruppo è costituita da una lista di nomi di luogo (Naepels 1998). Gli itinerari storici comprendono, infatti, un insieme di nomi propri associati a un certo gruppo agnatico: si tratta di nomi che si riferiscono a luoghi estremamente precisi, anche quando la reale localizzazione geografica è sconosciuta a chi li pronuncia.

Come sottolinea Naepels (*ivi*: 96 ss.), il processo di nominazione dei luoghi e dei gruppi è essenziale nella comprensione del senso della storia per i Kanak, poiché i nomi servono a indicare un evento. La storia di ogni clan appare, così, come una lista privata fatta di nomi di luoghi e di antenati e tali nomi propri sono indici di episodi storici, di eventi fondativi di nuovi rapporti politici, di alleanze e di guerre, di trasferimenti. I nomi propri di luoghi e di gruppi, così come i nomi personali, hanno in genere un senso letterale o metaforico. A Belep, per esempio, i nomi di alcuni clan si prestano più facilmente di altri all'interpretazione letterale, generalmente nota a tutti: è il caso di BOUANAWÉ (*bwa na we*, ovvero 'testa nell'acqua'), BOUDEAU (*bwe dau*, "su un'isola"), TEANYOUEU (*teâ Youen*, "il capo Youen"), TEAMBOUEON (*teâ bwe on*, "capo sulla sabbia") e, infine, WAULO (*wa ulo*, che significa "rosso")<sup>6</sup>. Anche i toponimi rivelano spesso un senso letterale (McCracken 2013). Dunque, sulla letteralità dei nomi propri si inserisce una discorsività potenziale, più privata, nel senso che la trasmissione della storia di un clan, ovvero del suo tragitto, è anche la spiegazione dei nomi propri che la compongono attraverso le piccole storie che quei nomi contengono: «chaque endroit veut dire quelque chose» (intervista a Daniel e Pierre POITHILI, 21 aprile 2010, Gaayi, Saint Pierre, Waala).

I nomi personali sono spesso trasmessi all'interno dello stesso clan e si ripetono, quindi, a distanza di qualche generazione nello stesso lignaggio. A Belep si osserva la corrispondenza tra alcuni nomi di battesimo (in genere nomi di santi cristiani) e alcuni nomi kanak, talvolta molto prestigiosi, perché rimandano ad antenati importanti nella storia del gruppo parentale o a cui erano attribuite particolari doti: l'appellativo francese e quello kanak vengono trasmessi insieme nel corso delle generazioni. Isabelle Leblic (2006) fa notare come non si tratti di una omonimia generica, ma di un rapporto (designato in area *paicî* con il termine *jènôôri*) che lega in maniera molto particolare la persona che porta un nome e l'antenateo preciso dal quale il nome è stato preso. L'omonimia e la terminologia di parentela, ripetendosi anch'essa ciclicamente alla quarta generazione, contribuiscono a costruire una concezione del tempo circolare. Può accadere, inoltre, che i nomi kanak e i corrispondenti francesi escano da un clan per passare a un altro: si tratta del dono del nome con cui, in genere, si sancisce un'alleanza tra i due gruppi.

Ai nomi sono sovente connesse qualità particolari, precise prerogative nei confronti del proprio clan, spesso anche rispetto agli altri gruppi parentali e talvolta nei riguardi del *teâmaa* (il capo).

*Chaque nom de chaque vieux, ça veut dire quelque chose, c'est une parole. Tout ça c'est comme une phrase, je crois que le sens de la vie est là, c'est les règles de la vie*

*qui sont là. Le vieux qui est là s'appelle untel et l'autre qui est là... et ça marche pour les femmes aussi. Et c'est sûr que si tu vas aligner tous les noms ça veut dire une phrase, qui dit le sens de la vie. Ah oui! Je vais voir le vieux parce que j'ai besoin de ça. Chacun a son nom, sa place, son rôle. Son rôle correspond à quelque chose avec la façon de faire dans la vie, en bien et puis en mal. Et c'est pareil pour les femmes, dans le bien et dans le mal* (intervista a Daniel Poithili, 21 aprile 2010, Gaayi, Saint Pierre, Waala).

I nomi diventano, allora, delle vere e proprie *named positions*, che comprendono un ruolo, uno status, degli obblighi e delle osservanze nell'ambito del clan e di *kavebu* (la *chefferie*). Anna Paini fa notare che, nonostante ogni status abbia una collocazione specifica e quindi un ruolo e una funzione precisi, il ruolo di ciascuna posizione è cambiato nel tempo; inoltre, le *named positions* sono fluide e vi si può accedere attraverso l'adozione, l'esilio o la manipolazione delle genealogie (Paini 2007: 111 ss.). Tali modalità sono attive anche a Belep: in particolare, la circolazione dei bambini, che dà luogo a forme più o meno definitive di adozione e affidamento, è un fenomeno diffuso. La storia recente di Waala, inoltre, ha visto ripetersi l'allontanamento di individui e di interi gruppi. Infine, tanto i conflitti sui diritti di accesso alla terra quanto le modalità di gestione di tali conflitti, attuate dalla *chefferie* attraverso la ricerca del consenso sulle storie dei clan, svelano la possibilità che le genealogie siano modificate (la necessità, anzi, che siano modificabili).

Ognuno, infatti, ha il suo posto anche in senso geografico. Tra i Kanak, come in altre società oceaniane, è attraverso il clan che si definisce il rapporto (di reciprocità più che di possesso) con la terra. Il legame tra l'accesso alla terra e i nomi personali è molto forte: il dono del nome da un clan a un altro si accompagna alla cessione di diritti su alcune terre di colui che portava il nome prima dell'attuale proprietario. Non per caso Marie-Joseph Dubois (1974a) si dedicò alla raccolta dei nomi propri, di persona, di clan e di luogo a Belep, oltre che alla ricostruzione delle genealogie dei vari clan. Padre marista, fu missionario a Waala tra il 1940 e il 1943 e poi a Maré per venticinque anni. Rientrato in Francia per ragioni di salute, ritrovò la Nuova Caledonia nei suoi studi all'École Pratique des Hautes Études. Nel 1972 Dubois tornò finalmente a Belep con una nuova missione: l'incarico di compiere uno studio etnolinguistico nel quadro di una ricerca coordinata da Jean Guiart e André-Georges Haudricourt. Attraverso le sue analisi etnologiche e linguistiche, basate sulla raccolta di testi orali e di genealogie, Dubois tentò di collocare le isole Belep in un contesto oceaniano ben più ampio: egli era convinto, infatti, che una migrazione partita dalle isole Samoa intorno all'anno Mille si fosse diretta verso ovest, attraverso Beautemps-Beaupré, Mouli e Hienghène.

A differenza della monumentale opera su Maré per cui Dubois è famoso, i risultati delle ricerche condotte a Belep sono stati solo parzialmente divulgati e la gran parte dei testi resta in forma dattiloscritta<sup>7</sup>. Ciò non ha impedito forme di riappropriazione di quei materiali da parte dei Belema, in particolar modo delle raccolte di genealogie, le cui fotocopie circolano più o meno discretamente a Waala. Io stessa ho contribuito alla diffusione delle genealogie di Dubois: le pagine scansionate e memorizzate nel mio notebook, che mi sono servite in alcune occasioni per chiarire i legami tra clan, suscitavano ogni volta grande interesse nei miei interlocutori e, rientrata dal campo, ne ho inviata una copia cartacea alla famiglia che l'aveva richiesta.

### Genealogie e topogenie

Le indagini di Dubois rilevano una toponomastica marina insolitamente ricca e significativa del rapporto dei Belema con il mare. Non soltanto i toponimi marini sono numerosi, ma la loro conoscenza è ampiamente diffusa, insieme a una grande precisione nell'individuare le località a cui si riferiscono e le vie mitiche che le uniscono. Questo aspetto dovette colpire Dubois a tal punto che arrivò a formulare una teoria sul popolamento antico delle piattaforme coralline che circondano le isole principali delle Belep: egli riteneva che i miti riferiti ai villaggi sottomarini conservassero, in realtà, la memoria di un'epoca in cui tali località erano emerse ed effettivamente abitate.

Il riferimento agli *ulayama* (gli antenati) è costante per i Belema ed è strettamente connesso alla conoscenza toponomastica. Rispetto ad altre società kanak e alle conoscenze che vi sono maggiormente valorizzate, a Belep mancano invece le declamazioni genealogiche con cui generalmente si aprono le cerimonie<sup>8</sup>. Alcuni osservatori hanno esplicitamente interpretato l'assenza di lunghe liste di nomi propri nei discorsi cerimoniali come segnale della perdita di conoscenze a cui la società dei Belema è inevitabilmente andata incontro, in seguito alle drammatiche vicende che hanno segnato la storia della comunità nell'ultimo secolo e mezzo<sup>9</sup>: il trasferimento forzato nel villaggio centrale, la decimazione della popolazione a causa di epidemie e carestie ripetute, la scomparsa di interi clan e l'arrivo di nuovi gruppi provenienti dalla *Grande Terre*, l'allontanamento temporaneo dal piccolo arcipelago e la perdita di terre. La perdita – parziale – delle genealogie contrasta con la ricchezza della toponomastica e la vivacità delle conoscenze topografiche, che continuano a essere mobilitate sia nella quotidianità sia in occasione di riunioni di e tra clan. Le riflessioni teoriche di alcuni studiosi, in particolare James Fox, possono essere utili nel tentativo di comprendere l'articolazione di tali dinamiche.

In *The Poetic Power of Place*, Fox (2006a, 2006b) introduce la nozione di “topogenia” per designare la declamazione di sequenze ordinate di nomi di luogo. Le topogenie sono diffuse tra le popolazioni di lingua austronesiana e assumono varie forme: possono riferirsi, per esempio, al viaggio di un antenato, alle migrazioni di un gruppo o alla trasmissione di un oggetto (spesso un vegetale), e non è raro che questi tre aspetti si intreccino nella stessa topogenia. Come per le genealogie, le popolazioni austronesiane accordano alle topogenie un’importanza notevole; tuttavia, gli studiosi non le hanno riconosciute come mezzi specifici per l’ordinamento e la trasmissione delle conoscenze sociali, diversamente da quanto è accaduto alle genealogie.

Alan Rumsey (2001) nota che, nella storia dell’etnografia della Melanesia, l’enfasi data dagli antropologi alle tracce e ai percorsi di radicamento dell’ordine socioculturale nel paesaggio sia cresciuta nel passato recente. La ricerca di segni della cosmologia nell’ambiente è emersa negli anni Quaranta in alcuni studi sull’Australia e solo negli ultimi decenni è esplosa nell’etnografia della Melanesia, compiendo un percorso di diffusione delle idee inverso a quello che ha tradizionalmente segnato la storia dell’antropologia, nella quale le isole melanesiane sono state spesso fucine di novità.

In effetti, la connessione fondamentale tra mito e paesaggio è insita già nella concezione di «mythe vécu», elaborata da Maurice Leenhardt (1985) a partire dalle sue osservazioni tra i Kanak, ed è stata sottolineata da James Clifford (1982) nella sua rilettura dell’opera dell’etnologo francese. Tuttavia, fu solo all’inizio degli anni Ottanta che Alban Bensa e Jean-Claude Rivierre svelarono «les chemins de l’alliance» che percorrono la Nuova Caledonia, presentando una

conception itinérante de l’espace qui met en relation les unités domestiques au moyen de chemins franchissant collines et vallées. Ces “routes” correspondent autant aux déplacements des groupes au cours de leur histoire passée et actuelle qu’aux lignes de force à travers lesquelles ils se constituent comme groupes de filiation (Bensa & Rivierre 1982: 24).

A partire dalla fine di quella decade, gli antropologi scoprirono sistematicamente cammini analoghi nei contesti melanesiani. Come in Australia, tali percorsi e i riferimenti cosmologici che essi sottendono indicherebbero che la relazione delle persone con la terra si esprime attraverso una concezione duplice: questa lega gli uomini a particolari siti e connette i siti tra loro, costruendo percorsi basati sul passaggio primordiale di una figura ancestrale e riattualizzati nel trasferimento di sostanze da un sito all’altro come mezzo per alimentare la fertilità della terra.

La forte identificazione della gente con la terra passa, dunque, attraverso nozioni come quelle di ancestralità e sostanza e si esprime come necessità di rinnovare la fertilità per mezzo di un accesso ritualizzato al potere. L'effetto di un simile complesso di idee è, secondo Pamela Stewart e Andrew Strathern (Strathern & Stewart 1998, 2001), la saturazione del paesaggio di valori e significati che forniscono una fitta trama di associazioni su cui fondare le costruzioni identitarie, quelle più personali ed emotive come quelle sociali, politiche e legali.

In verità, l'aumento di attenzione nei confronti del radicamento delle cosmologie nel paesaggio pare fortemente associato proprio all'emergenza di istanze identitarie. A ben vedere, infatti, la centralità del paesaggio nell'etnografia è cresciuta in stretta interazione con forme più popolari di rappresentazione e in contesti interessati da processi di espropriazione della terra o, quantomeno, da una forte minaccia di spoliazione. Tutto ciò ha portato a un'oggettivazione dell'identità sociale nel paesaggio, la quale, da un lato, fornisce – agli aborigeni e agli antropologi – una base riconoscibile e ampiamente condivisa alla rivendicazione delle terre; dall'altro lato, diventa parte imprescindibile della definizione di persona “aborigena” (Rumsey 2001).

In un testo precedente, Fox (1995) distingue tra società austronesiane nelle quali è rintracciabile una tendenza all'“espansione laterale” e società nelle quali si registrano processi di differenziazione sociale caratterizzati da una progressiva “degradazione dall'alto”. Le prime attivano modalità di riconoscimento sociale flessibili, bilaterali e ampiamente egualitarie; in genere dispongono di un territorio sufficiente a consentire l'allontanamento e la creazione di nuovi gruppi e si riproducono, dunque, in un sistema modulare. Nelle altre società, invece, una parte si distingue dalle altre elevando il proprio status e al tempo stesso degradando quello di coloro che si allontanano da una posizione considerata originaria. Le genealogie rivestono un ruolo fondamentale in un simile processo e costituiscono lo strumento prioritario di definizione dei gruppi, sancendo il principio di precedenza tra di essi. Viceversa, le società che si riproducono attraverso l'espansione laterale valorizzano la continuità tra i gruppi, la quale trova espressione nelle topogenie.

Secondo Fox (2006a) la maggior parte delle società austronesiane combina entrambe, affidandosi sia alla genealogia sia alla topogenia. Sarebbe questo il caso anche per le società kanak. Jean-Marie Tjibaou (1996) affermava chiaramente la funzione politica delle genealogie, che vanno interpretate in una prospettiva gerarchica, come giustificazione e manifestazione delle prerogative consuetudinarie di una parte rispetto al tutto (del capo rispetto al proprio clan e del clan rispetto alla *chefferie*). E sempre Tjibaou avvisava che la disgiunzione delle genealogie dal paesaggio è illusoria:

[e]n effet, en énonçant sa liste de noms, le héraut ne déconnecte jamais le nom du terre. Il suffit de lui demander de restituer les noms dans l'espace pour qu'il le fasse immédiatement (*ivi: 51*).

Se la genealogia si focalizza sulla discendenza ed esprime una gerarchia, la topogenia privilegia l'alleanza; ma le due non si escludono, anzi si integrano.

Ora, partendo dalle considerazioni di Fox, è possibile ipotizzare che l'assenza di lunghe liste genealogiche declamate pubblicamente a Waala abbia a che fare, oltre che con la perdita di memoria, anche con l'attività incessante e impegnativa di mantenimento del patto sociale su cui il villaggio si fonda e grazie al quale continua a reggersi. A Belep, infatti, viene apertamente negata ogni distinzione tra clan più nobili e clan meno nobili, tra clan fondatori e clan accolti, che generalmente è espressa attraverso il riferimento all'organizzazione in metà sociali asimmetriche e complementari, le quali richiamano a loro volta il rapporto genealogico tra primogenito (*teâ*) e cadetto (*mweon*)<sup>10</sup>. Come già osservato altrove (Giordana 2014), la differenza tra clan di più antico e di più recente insediamento, o meglio tra clan accoglienti (primogenito) e clan accolti (cadetto), si è affievolita proprio nel processo di costruzione del villaggio, perché davvero a Waala tutti i clan sono stati accolti. Ciò è confermato dal fatto che le storie raccolte sul campo si aprono quasi sempre con la dichiarazione dell'origine straniera del proprio clan, a cui fa seguito immediato, però, il tentativo di accomunare gli altri gruppi agnatici alla stessa situazione.

Non potendo disporre delle genealogie andate perse o, forse, non volendo fare ricorso a quelle superstiti per scongiurare la guerra, possedere dei toponimi prestigiosi e poterli pronunciare nei momenti e nei contesti opportuni è indispensabile. Conoscere la storia e il significato di nomi importanti, perché riferiti a luoghi che segnano il passaggio degli antenati, permette di definire la posizione sociale di ogni segmento del gruppo parentale e di ogni clan nella società. Non stupisce, dunque, che i luoghi prestigiosi a cui sono legati nomi importanti suscitino una forte competizione e che vari gruppi vogliano integrarli nel proprio tragitto, come riferisce ancora Naepels, osservando che in molte società kanak i toponimi «ne sont pas les moindres des enjeux des revendications foncières» (Naepels 1998: 100). Le topogenie – le quali, va ricordato, contengono frammenti di genealogie – rappresentano un importante strumento di legittimazione nella società di Belep, poiché privilegiano l'incontro e l'alleanza tra i gruppi, pur rispettando il principio dell'antiorità che è espresso nella forma del sentiero. Il cammino, infatti, stabilisce un ordine tra i luoghi e tra gli eventi storici.

A proposito di un'altra società di Hoot ma Whaap, Patrice Godin propone di considerare il sistema *hyeenben* come un insieme di successioni nominali e locali a scapito, persino, della patrilinearità. Godin riconosce, in effetti, che la società *hyeenben* sia patrilineare, non diversamente dagli altri gruppi kanak: l'appartenenza alla "casa" si trasmette, infatti, lungo la linea paterna. L'itinerario a partire dal quale la casa costruisce la propria identità è costellato di toponimi ai quali si accostano dei nomi propri, che si riferiscono agli antenati agnatici del gruppo. Tuttavia, l'antropologo sostiene che sia difficile parlare, a questo punto, di filiazione e che si tratti, piuttosto, di una successione di patronimici. La memoria genealogica appare, infatti, limitata: raramente si supera la terza generazione ascendente rispetto all'antenato vivente e così pure per i legami collaterali, considerati fino al fratello del nonno e ai suoi discendenti. Oltre tali limiti, è sulla base delle referenze toponimiche che si stabiliscono le relazioni tra le persone, le loro posizioni sociali e le appartenenze: «[L]a filiation est ici englobée par la localité pour ne pas dire résiduelle» (Godin 1990: 80).

### Riproduzione

Quando ponevo domande che esplicitamente sollecitavano le conoscenze "claniche", i miei interlocutori mi indirizzavano spesso verso qualcun altro, qualcuno che era «mieux placé» per poter parlare. Si riferivano, in effetti, a un miglior posizionamento nelle genealogie: «être bien placé» significa occupare una posizione di preminenza all'interno del clan. Tale preminenza si basa su regole di anteriorità che combinano l'anzianità e la primogenitura del locutore con la precedenza dello stesso segmento lignatico all'interno del gruppo parentale più ampio, la quale a sua volta (si) riflette (nel)la localizzazione geografica del segmento in riferimento al sito di origine nelle topogenie. Al buon posizionamento nelle genealogie e nelle topogenie corrisponde la disponibilità di conoscenze genealogiche e toponomastiche del proprio gruppo e talvolta anche degli altri. Mi pare, però, che essere ben posizionati fornisca non tanto l'accesso a tali conoscenze, quanto la legittimazione a trasmetterle.

Nell'acquisizione delle conoscenze, infatti, l'anteriorità, l'età e il genere della persona si combinano alla fondamentale esperienza: è così che tra le persone più indicate da ascoltare comparivano anche delle donne anziane, che conoscevano meglio degli uomini la storia di luoghi particolarmente significativi per i propri clan. Nel corso della loro vita si erano recate in quei luoghi con continuità, vi avevano vissuto per lunghi periodi, avevano coltivato quelle terre, avevano potuto seguire i più anziani, osservare i loro gesti e ascoltarne le parole. A differenza dei fratelli che per varie ragioni avevano trascorso gran parte della loro vita lontano da Belep,

le donne avevano acquisito molte conoscenze attraverso l'esperienza e dimostravano che anche le conoscenze claniche sono situate, si riferiscono a dei luoghi e in quei luoghi si producono e riproducono. Inoltre, la conoscenza clanica si combina con una conoscenza genealogica e topografica meno profonda ma trasversale nella quale le donne giocano un ruolo fondamentale, poiché costituiscono la connessione tra i vari gruppi attraverso il matrimonio.

Sempre più spesso gli antropologi propongono una concezione della conoscenza basata sull'esperienza e acquisita attraverso la prossimità, la condivisione, la partecipazione, lo scambio: una conoscenza che si trasmette, ma soprattutto si (ri)genera nel contesto. James Leach (2009) ritrova tra gli abitanti di Reite (Papua Nuova Guinea) un sapere situato e incorporato, una sorta di sostanza che, come il nutrimento, gli uomini traggono dalla terra e viene assimilato dal corpo, modellando l'aspetto e l'identità delle persone. La trasmissione della conoscenza è cruciale nella riproduzione del mondo umano; tuttavia, essa non avviene nella procreazione, intesa in senso biologico.

Secondo Ingold (2000), poi, le persone si muovono continuamente le une verso le altre ed è nell'esperienza di innumerevoli incontri che si produce la conoscenza: le persone crescono, dunque, nutrite da ognuna delle infinite relazioni in cui sono inserite sin dall'inizio e in quelle che attivano nel corso della loro vita. Le somiglianze e le differenze si producono, allora, più che nella prossimità genealogica descritta attraverso una storia di relazioni passate, nell'esperienza condivisa di abitare in luoghi particolari e di tracciare percorsi peculiari in un ambiente che è stato predisposto da chi è venuto prima.

«Kinship is geography, or landscape» (Leach 2003: 31). A Reite le persone sono legate tra loro attraverso la terra e la parentela è il risultato delle relazioni tra persone e luoghi: si è parenti perché si è cresciuti nello stesso luogo e ci si è nutriti delle stesse sostanze. Anche a Belep le persone si formano e crescono attraverso i luoghi. La continuità tra le generazioni passa attraverso il padre: terra, nomi di clan, competenze rituali, conoscenze specifiche e claniche (i segreti) sono trasmesse da un uomo a un altro, tipicamente di padre in figlio. Tuttavia, l'accesso a tali conoscenze e risorse non è un automatismo della patrificazione, semmai contribuisce a costruirla. In nessun momento il concepimento pare sufficiente per costruire quel legame di continuità. In effetti, la pratica diffusa dell'adozione definisce la filiazione come processo che si compie oltre la nascita, attraverso la commensalità, la residenza comune, la memoria condivisa, il lavorare insieme (Sahlins 2014). La coltivazione si estende alle persone, che sono, in qualche modo, piantate nella terra e diventano così parenti, parte della famiglia. Haudricourt notò la passione dei Kanak per lo straniero da "col-

tivare” e paragonò la brama di talee sempre nuove alla pratica oceaniana dell’adozione:

Le rapprochement s’impose avec les échanges d’enfants si courants en Océanie; l’“évolué” qui répugne à donner ses enfants à “repiquer” dans les familles voisines est taxé d’égoïste et d’asocial (Haudricourt 1964: 102).

## Conclusioni

Gli etnografi delle società kanak hanno mostrato un interesse crescente per il metodo genealogico e per le genealogie locali. Nella concezione ideale della società che emerge nei testi di Maurice Leenhardt (1953; 1980; 1985) l’attenzione genealogica appare minima; a Belep, Pierre Lambert (1855-1875; 1999) si limitava a registrare un breve elenco con alcuni nomi di clan, mentre si osservano riappropriazioni attuali, da parte di alcuni Belema, delle raccolte di genealogie realizzate a metà degli anni Settanta da Marie-Joseph Dubois (1974b). A partire dal 1989 e fino ad anni più recenti, Isabelle Leblic ha fatto sistematico ricorso al metodo genealogico per lo studio della parentela a Ponérihouen (sulla costa orientale della Grande Terre): significativamente ha impiegato la raccolta di genealogie per analizzare il diffuso fenomeno dell’adozione (Leblic 2000).

Le genealogie kanak si accompagnano sempre a delle topogenie e assegnano alle persone – i viventi e gli antenati – un posto, un luogo preciso, il quale è, però, stabilito e (ri)conosciuto attraverso il loro viaggio: si produce così un radicamento mobile e mutevole, perché si costruisce continuamente nel movimento attraverso lo spazio e il tempo. D’altra parte, in Melanesia l’albero, simbolo di radicamento e stabilità, si riconcilia con la canoa, simbolo del viaggio (Bonnemaison 1984). La genealogia, poi, si dilata fino al non-umano e supera la distinzione tra le specie e i regni della classificazione biologica, poiché anche il *janu* (lo spirito fondatore, il totem in *pulu Belep*) vi trova posto. Quella con gli antenati è, infatti, una relazione di intimità: essi assumono la forma dei «totem» (termine impiegato da Maurice Leenhardt e corrente nell’attuale francese caledoniano), ovvero animali ed elementi dell’ambiente che “vivificano” la presenza degli antenati attualizzandola. Il *janu* di ogni clan costituisce il fondamento della vita spirituale e viene “trasmesso” di padre in figlio, insieme con il potere che gli è associato: a tale potere si riferiscono le qualità specifiche di ciascun gruppo, ma anche l’efficacia protettiva e, in caso di infrazione, punitiva del totem rispetto ai membri del suo lignaggio. L’attività degli spiriti può estendersi oltre il lignaggio, come precisa Leblic (2000) a proposito delle adozioni complete: in seguito all’adozione il bambino assume il totem del

lignaggio adottivo, ma i suoi totem personali continuano a seguirlo, sebbene con minor importanza. A ciò si aggiunge il fatto che la trasmissione va ben oltre la discendenza: se ciascuno riceve dal proprio padre il nome del clan, il totem e i diritti di accesso alla terra, dalla madre e dal suo lignaggio si ottengono il sangue, il proprio stesso corpo e persino la vita<sup>11</sup>.

Ogni persona è un intreccio di relazioni e ogni punto nelle genealogie è un punto denso che apre ogni volta nuove ramificazioni. La genealogia si sovrappone a una mappa e si ramifica a tal punto da non poter essere affidata all'angusta bidimensionalità della carta.

## Note

\* Questo testo nasce dalle ricerche di campo compiute nelle isole Belep tra il 2009 e il 2010 per una durata complessiva di sette mesi, nell'ambito del Dottorato in Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino.

1. Il censimento del 2014 ha registrato 843 persone a Belep, dato sostanzialmente invariato rispetto a quello del 2009 (dati INSEE-ISEE). Sono stimate ad almeno 1.200 le persone che si riconoscono come Belema, compresi coloro che non risiedono nel comune (stime fornite dal comune di Belep nel 2010).

2. In Nuova Caledonia è consuetudine ricorrere al termine «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, uso clan come sinonimo di lignaggio.

3. *Coutume* (*kastom* nelle aree anglofone) è un termine diffuso in tutto il Pacifico. In Nuova Caledonia indica insieme il discorso normato, l'ordine politico e il sistema di relazioni considerati propri delle società kanak. *Coutume* rimanda costantemente all'idea di scambio e, nella sua accezione particolare, il termine si riferisce agli scambi cerimoniali che costellano la vita delle persone, indicando allo stesso tempo il gesto del dono e l'atto di parola che lo accompagna.

4. I segreti sono al fondamento dei principi politici che strutturano le società kanak nelle descrizioni antropologiche. Christine Demmer (2009) fa notare che i segreti genealogici, in genere custoditi all'interno del clan, possono uscire momentaneamente dall'ombra per combinarsi pubblicamente con altri racconti dello stesso tipo, al fine di conferire una certa coerenza all'attuale organizzazione politica.

5. Hoot ma Whaap è una delle otto aree culturali, quella più a nord, in cui è suddivisa la Nuova Caledonia dal 1988.

6. L'uso del maiuscolo per l'annotazione del nome dei clan di Belep segue una convenzione diffusa in Nuova Caledonia, secondo la quale i nomi kanak, composti dall'appellativo personale e dal nome del clan, sono trascritti nel formato [Nome COGNOME] (McCracken 2013).

7. Di tali testi – riprodotti su microfiches dall'Institut d'Ethnologie di Parigi – sono state realizzate delle copie cartacee conservate presso la Médiathèque del Centre Culturel Tjibaou di Nouméa. Le uniche pubblicazioni tratte dai lavori di Dubois su Belep sono una *Histoire résumée de Belep* (1985), testo prezioso ma breve (72 pagine), e *Les données sur Belep recueillies par le Révérend Père Marie-Joseph Dubois* contenuto in Guiart (2012).

8. Mi riferisco, per esempio, ai *vivaa* pronunciati in area *ajië*, che si presentano come lunghe liste di nomi propri (di antenati e di luoghi) (Pillon 1992; Ogier-Guindo 2007).

9. Emmanuel Tjibaou e Emmanuel Kasarhérou (comunicazioni personali, agosto 2009).

10. All'origine della fondazione di una nuova società si ritrovano spesso, nei miti, conflitti tra fratelli.

11. Gli zii materni, soffiando sul viso del neonato, gli danno la vita. Alcuni doni sono riservati loro nel corso degli scambi cerimoniali che segnano le tappe principali del ciclo di vita (nascita, matrimonio, morte).

## Bibliografia

- Bamford, S. 2009. "Family Trees Among the Kamea of Papua New Guinea. A Non-Genealogical Approach to Imagining Relatedness", in *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, a cura di Bamford, S. & J. Leach, pp. 159-174. New York-Oxford: Berghahn.
- Bensa, A. & J.-C. Rivierre 1982. *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Toubo – aire linguistique cèmuhì)*. Paris: SELAF.
- Bonnemaison, J. 1984. The Tree and the Canoe: Roots and Mobility in Vanuatu Societies. *Pacific Viewpoint*, 25, 2: 117-151.
- Clifford, J. 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, G. & F. Guattari 2003 [1980]. *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- Demmer, C. 2009. Secrets et organisation politique kanake. Pour sortir des catégories privé/public. *L'Homme*, 190: 79-104.
- Dubois, M.-J. 1974a. *Dictionnaire des noms propres de Bèlèp, noms de personnes, de clans, de lieux*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique [dattiloscritto].
- Dubois, M.-J. 1974b. *Les Généalogies de Bèlèp*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique [dattiloscritto].
- Dubois, M.-J. 1974c. *Corpus de textes de Bèlèp*. Paris: Institut d'Ethnologie [dattiloscritto].
- Dubois, M.-J. 1974d. *Dictionnaire Bèlèp-Français*. Paris: Institut d'Ethnologie [dattiloscritto].
- Dubois, M.-J. 1974e. *Dictionnaire Français-Bèlèp*. Paris: Institut d'Ethnologie [dattiloscritto].
- Dubois, M.-J. 1975. *Bèlèp, 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.
- Fox, J. J. 1995. "Austronesian Societies and Their Transformations", in *The Austronesians. Historical and Comparative Perspective*, a cura di Bellwood, P., Fox, J. J. & D. Tryon, pp. 214-228. Canberra: ANU Press.
- Fox, J. J. 2006a. "Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspec-

- tive”, in *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, a cura di J. J. Fox, pp. 1-21. Canberra: ANU Press.
- Fox, J. J. 2006b. “Genealogy and Topogeny. Towards an Ethnography of Rotinese Ritual Place Names”, in *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, a cura di J. J. Fox, pp. 89-100. Canberra: ANU Press.
- Giordana, L. 2014. Waala, l’anomalia di un villaggio kanak (Nuova Caledonia). *L’Uomo*, 2: 25-44.
- Godin, P. 1990. “Maisons, chemins et autels”, in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, a cura di R. Boulay et al., pp. 70-99. Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- Guiart, J. 2012. *Le dieu au nez coupé, la déesse à la patte brisée*. Nouméa: Le Rocher-à-la-Voile.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London-New York: Routledge.
- INSEE-ISEE. Recensement de la population en Nouvelle-Calédonie. Institut de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie. <http://www.isee.nc/population/recensement> [23/1/2017].
- Lambert, P. 1855-1875. *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.
- Leach, J. 2003. *Creative Land. Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. New York-Oxford: Berghahn.
- Leach, J. 2009. “Knowledge as Kinship. Mutable Essence and the Significance of Transmission on the Rai Coast of Papua New Guinea”, in *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, a cura di Bamford, S. & J. Leach, pp. 175-192. New York-Oxford: Berghahn.
- Leblic, I. 2000. “Adoptions et transferts d’enfants dans la région de Ponérihouen”, in *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, a cura di Bensa, A. & I. Leblic, pp. 49-67. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Leblic, I. 2006. “Le chronotope kanak. Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie”, in *La rencontre du temps et de l’espace. Approches linguistique et anthropologique*, a cura di S. Naïm, pp. 63-80. Paris: Peeters-SELAF.
- Leenhardt, M. 1953 [1937]. *Gens de la Grande Terre, Nouvelle-Calédonie*. Paris: Gallimard.
- Leenhardt, M. 1980 [1930]. *Notes d’ethnologie néo-calédonienne*. Paris: Institut d’Ethnologie.
- Leenhardt, M. 1985 [1947]. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- McCracken, C. 2013. *A Grammar of Belep*. PhD. Thesis in Linguistics. Houston: Rice University.
- 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.
- Naepels, M. 2013. *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Ogier-Guindo, J. 2007. Étude d'un genre cérémoniel de la tradition orale ajië, le vivaa (Nouvelle-Calédonie). *Le Journal de la Société des Océanistes*, 125: 311-320.
- Paini, A. 2007. *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*. Torino: Le Nuove Muse.
- Pavanello, M. 2000. *Il formicaleone e la rana. Liti, storie e tradizioni in Apollonia*. Napoli: Liguori.
- Pavanello, M. 2003. L'événement et la parole. La conception de l'histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines: le cas des Nzema. *Cahiers d'études africaines*, 3, 171: 461-481.
- Perrot, C.-H. 1995. Il mestiere dello storico nelle società dell'oralità. *Etnosistemi*, 2, 2: 74-79.
- Pillon, P. 1992. Listes déclamatoires («viva») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie). *Journal de la Société des océanistes*, 94: 81-101.
- Rivers, W. H. R. 1910. The Genealogical Method of Anthropological Inquiry. *The Sociological Review*, 3, 1: 1-12.
- Rumsey, A. 2001. "Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond", in *Emplaced Myth. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, a cura di Rumsey, A. & J. F. Weiner, pp. 19-42. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sahlins, M. 2014 [2013]. *La parentela: cos'è e cosa non è*. Milano: Elèuthera.
- Solinas, P. G. 2015. *Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici*. Firenze: Editpress.
- Strathern, A. & P. J. Stewart 1998. Shifting Places, Contested Spaces: Land and Identity Politics in the Pacific. *The Australian Journal of Anthropology*, 9, 2: 209-224.
- Strathern, A. & P. J. Stewart 2001. "Origins Versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity", in *Emplaced Myth. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, a cura di Rumsey, A. & J. F. Weiner, pp. 79-98. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tjibaou, J.-M. 1996. *La présence kanak*. Paris: Odile Jacob.
- Vansina, J. 1976 [1961]. *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*. Roma: Officina.

## Riassunto

*I Belema (isole Belep, Nuova Caledonia) mettono in evidenza la stretta connessione tra antenati e luoghi significativi attraverso i nomi. La conoscenza di nomi personali, patronimici e toponimi è fondamentale per l'accesso alla terra e alle sue risorse (materiali, simboliche e politiche); il "posto" occupato nelle genealogie e nella topografia condiziona, a sua volta, le modalità di trasmissione di tali conoscenze. Non solo le conoscenze genealogiche non possono essere disgiunte da quelle topografiche, ma rispetto alle genealogie la società belema sembra privilegiare le topogenie, sequenze ordinate di toponimi che spesso assumono la forma di un viaggio. Sulle vie dei clan si sovrappongono, allora, le storie e le geografie custodite da ciascun gruppo e si giocano gli attuali equilibri sociali e politici della società belema.*

*Parole chiave:* topogenia, genealogia, trasmissione della conoscenza, Kanak, Belep.

## Abstract

*For the Belema people (Belep Islands, New Caledonia) the relationship between ancestors and significant places is one of utmost importance. Personal names, patronymics and toponyms point out this relationship. Their knowledge is strategic, since it is essential to accessing land and its resources (material, symbolic and political ones). In turn, the "place" of every person and of every group in genealogies and in topography influences the possibilities and the ways of knowledge transmission. The genealogical knowledge and the topographical one are inseparable and the Belema prefer topogeny to genealogy. Topogeny, being the recitation of ordered sequences of place names, often takes the form of a journey. Retracing the routes of the clans (on foot, by boat or through words), the stories and the geographies of every group overlap and take part to the social and political equilibrium in current Belema society.*

*Key words:* topogeny, genealogy, knowledge transmission, Kanak societies, Belep Islands.