



Dipartimento di Scienze della formazione “Riccardo Massa”

Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale, Ciclo XXXII

**LA MONTAGNA E IL CAPITALE.  
Etnografia di un progetto minerario indigeno kanak  
(Koniambo-Nickel, Nuova Caledonia)**

Marta Gentilucci  
Matricola: 821859

Tutor: Adriano Favole  
Coordinatore: Alice Bellagamba

**ANNO ACCADEMICO 2018-2019**

*A mia nonna, esempio di umiltà.*

## INDICE

<b>RINGRAZIAMENTI</b> .....	4
<b>ABBREVIAZIONI E ACRONIMI</b> .....	5
<b>INTRODUZIONE</b> .....	10
 <b>PRIMA PARTE: DECOLONIZZAZIONE E VALORIZZAZIONE DEL NICHEL</b>	
<i>Storicizzare</i> .....	33
 <b>Capitolo 1.</b>	
<b>NICHEL E IMPERIALISMO</b> .....	37
1.1. I Kanak <i>dans la benne</i> .....	43
1.2. “ <i>On est d’ici et pas d’ailleurs</i> ” .....	50
 <b>Capitolo 2.</b>	
<b>LO SPIRITO DELLA MINIERA E IL DESIDERIO DI ESSERCI</b> .....	58
2.1. La natura politica dell’ <i>usine du Nord</i> .....	63
2.2. L’arrivo di partner internazionali .....	68
2.3. I Kanak <i>dans la cabine</i> . L’industria di Koniambo: una struttura <i>gagnant-gagnant</i> .....	73
<b>Intermezzo. Una lettura kanak-marxista: Intervista a Paul Néaoutyine</b> .....	79
2.4. La geopolitica regionale del nichel .....	91
2.5. Performare il “non-ancora” .....	95
 <b>Capitolo 3.</b>	
<b>LA MOBILITAZIONE PER L’ACCESSO ALLA RISORSA E LE SUE RAPPRESENTAZIONI</b> .....	102
3.1. Storie di militanza. La paternità dell’industria di Koniambo .....	106
3.1.1. La narrazione degli indipendentisti-politici .....	107
3.1.2. ...dei <i>coutumiers</i> .....	116
3.1.3. ...delle donne .....	120
3.2. Essere militanti in Nuova Caledonia: “abbiamo davvero scelto noi?” .....	126
<i>Conclusione</i> .....	131
 <b>SECONDA PARTE:</b>	
<b>LA METAFISICA DELLA MINIERA TRA ESTRATTIVISMO ED ECOLOGIA</b>	
<i>La miniera come un terreno socio-culturale</i> .....	138
 <b>Capitolo 4.</b>	
<b>COMPRENDERE I CONFLITTI MINERARI NEL PACIFICO</b> .....	141
4.1. L’ecologia nell’era dell’estrattivismo .....	145
4.1.1. Il discorso ambientalista <i>mainstream</i> .....	148
4.2. Processi di politicizzazione e de-politicizzazione della contesa .....	152
4.2.1. Il nativo è “ecologicamente nobile”? Sulla conciliabilità tra conservazione e sviluppo .....	157
4.2.2. Il conflitto di Kouaoua .....	161

<b>Capitolo 5.</b>	
<b>DALLA MONTAGNA ALLA MINIERA. ECO-COSMOLOGIE</b>	165
5.1. “ <i>L’important c’est où je mets les pieds</i> ”: “tabù”, “sacro”, “vietato”	169
5.2. Impregnazione divina. La teologia della pianta di cocco	175
5.3. <i>Coutume</i> e sviluppo	178
5.3.1. Il consenso degli spiriti ancestrali	180
5.3.2. Il dono del massiccio e la sacralizzazione della risorsa	182
5.3.3. La rottura dell’altoforno e il messaggio degli spiriti	188
5.4. Né disincanto, né re-incanto. Sguardi comparativi tra PNG e NC	190
<i>Conclusion</i>	197
<b>TERZA PARTE: IMPRESA E TERRITORIO</b>	
<i>Addomesticare</i>	199
<b>Capitolo 6.</b>	
<b>ECO-ENGAGEMENTS CON IL CAPITALE</b>	201
6.1. <i>Governance</i> d’impresa, <i>governance</i> di Stato, <i>governance</i> locale	206
6.2. Il caso singolare del progetto Koniambo. Vincoli Territoriali.	210
6.2.1. Finanziamenti alla cultura	212
6.2.2. <i>Governance</i> locale.	215
6.2.3. L’emergere di competenze ambientali autoctone	217
<b>Capitolo 7.</b>	
<b>“LA TERRA CONTA” MA IL LEGAME ALLA TERRA DI PIÙ</b>	223
7.1 L’azionariato popolare.	226
7.1.1. La SAS Vavouto-Koniambo	229
7.1.2. Il caso del clan Taa-Ma-Pwanéfuk	234
7.2. Business, terra e società: la SAS Vook.	237
7.3. Rivendicazioni di autoctonia della risorsa.	239
<i>Conclusion</i>	243
<b>LA GLOBALIZZAZIONE NON È IL SISTEMA CAPITALISTA MONDIALE</b>	245
<b>APPENDICE FOTOGRAFICA</b>	252
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	263

## RINGRAZIAMENTI

Rileggendo questa tesi, mi ritornano alla memoria le geografie in cui essa ha preso forma. Un intreccio contingente - ma non solo casuale - di luoghi, persone e storie. Una rete che mi/la lega a Matelica, a Milano (e per estensione a Torino), alla Nuova Caledonia, a Canberra, a Malta...e alle persone che mi hanno accompagnato in questo cammino.

Tutta la mia gratitudine va a Thèò, Raymonde e alle loro splendide figlie Tea e Charlie per avermi accolto e ospitato per ben dieci mesi. Con loro ho condiviso l'intimità del vivere insieme. Sono la mia famiglia kanak. Ringrazio anche il clan Poaxu e la parrocchia della tribù di Bako, con tutta la sua comunità di fedeli, per avermi dato l'opportunità di vivere "a modo loro". Ricordo con affetto Mado e le sue deliziose marmellate. Sono riconoscente anche a tutti i miei interlocutori per essersi resi disponibili a raccontare. Tra loro, ci tengo a ringraziare S.N. e P.G., due persone molto importanti.

Ho un particolare debito di gratitudine con Adriano Favole che ha pazientemente seguito il mio percorso di ricerca, stimolando e impreziosendo le mie riflessioni. Un grande ringraziamento va anche a Matteo Aria per avermi trasmesso la passione per l'antropologia e per avermi insegnato che la condivisione del sapere è ancora più potente quando assume forme non convenzionali. Ringrazio inoltre Christopher Ballard per la sua gentilezza e i suoi consigli.

Un ringraziamento particolare va agli amici milanesi, tra cui Chiara, Ilaria e Stefano, il mio mentore; a quelli romani (e torinesi) con cui condivido una forte attrazione per l'Oceania, tra cui Matteo, Carolina, Gaia, Chiara, Francesco, Nicole, Martino, Sergio, Emanuela e Lara; e alle amiche di sempre che mi hanno supportato durante questo cammino, tra cui Alessandra che ha curato l'aspetto grafico delle fotografie qui presenti, e Giulia, a cui ho avuto il piacere di far conoscere dal vivo la mia famiglia kanak. Ringrazio chi c'è stato per avermi motivato all'inizio di questo percorso. Ma in modo speciale ringrazio chi c'è ora, la fonte da cui traggio energia e positività ogni giorno.

Non da ultimo, ringrazio con amore mia madre, mia nonna e mia sorella, tre esempi di donne forti e coraggiose da cui purtroppo negli ultimi tre anni mi sono fisicamente allontanata per affrontare al meglio questo percorso di ricerca. Le ringrazio per la loro pazienza e il loro supporto.

Infine ci tengo a ringraziarmi. Per aver avuto il coraggio di mettere in discussione le mie certezze, per non aver mai smesso di credere in questo progetto, per aver reagito con determinazione di fronte allo scetticismo di chi non conosce questo mestiere, e infine, per non essermi mai dimenticata di emozionarmi.

TACEBUTE ("*Sois forte, sois courageuse, ne perds pas la foi*")

## **ABBREVIAZIONI E ACRONIMI**

ASEE, Alliance Scolaire Église Evangelique

BEN, Bureau des Entreprises du Nord

CAUGERN, il Conseil Autochtone pour la Gestion de Ressource Naturelles

CCCE, Conseil Consultatif Coutumier de l'Environnement

CCMC, Chinese Caledonian Mining Company

CEK, Comité Environmental Koniambo

CFPN, Conseil des Femmes de la Province Nord

EPKNC, Église Evangelique Kanaky-Nouvelle Calédonie

FCCI, Fédération des Comités de Coordination Indépendentistes

FLNKS, Front de Liberation Nationale Kanak et Socialiste

GDPL, Groupement de Droit Particulier Locale

GFKEL, Groupe de Femmes Kanakes et Exploitées en Lutte

INCO, International Nickel Company of Canada

IRD, Institut de Recherche pour le Developpement

ISEE, Institut de la Statistique et des Études Économiques Nouvelle-Calédonie

KNS, Koniambo Nickel SAS

MFR, Maison Familiale Rurale

NMC, Nickel Mining Company

GEIL, Observation et Informations sur l'Environnement

PNG, Papua Nuova Guinea

RPCR, Rassemblement pour la Calédonie dans la République

SCP, Société Civile en Participation

SLN, Societé Le Nickel

SMPSC, Société de Participation Minière du Sud Calédonien

SMSP Société Minière du Sud Pacifique

SNNC, Société du Nickel de Nouvelle Calédonie et Corée

SOFINOR, Société de Financement et d'Investissement de la Province Nord

SOREN, Société de Roulage et d'Exploitation Minière du Nord

STCPI, Société Territoriale Calédonienne de Participation Industrielle,  
UC, Union Calédonienne

UNI, Union Nationale pour l'Indépendance

USGS, United States Geological Survey

USOENC, Union des Syndicats des Ouvriers et Employés de Nouvelle-Calédonie

USTKE Union Syndicale des Travailleurs Kanaks et des Exploités

VNC, Vale Nouvelle-Calédonie.

Mappa 1 - Nuova Caledonia



Mappa 2 - Centri minerari e metallurgici attivi in Nuova Caledonia nel 2016

**Implantation des centres miniers et métallurgiques actifs en 2016 [1]**

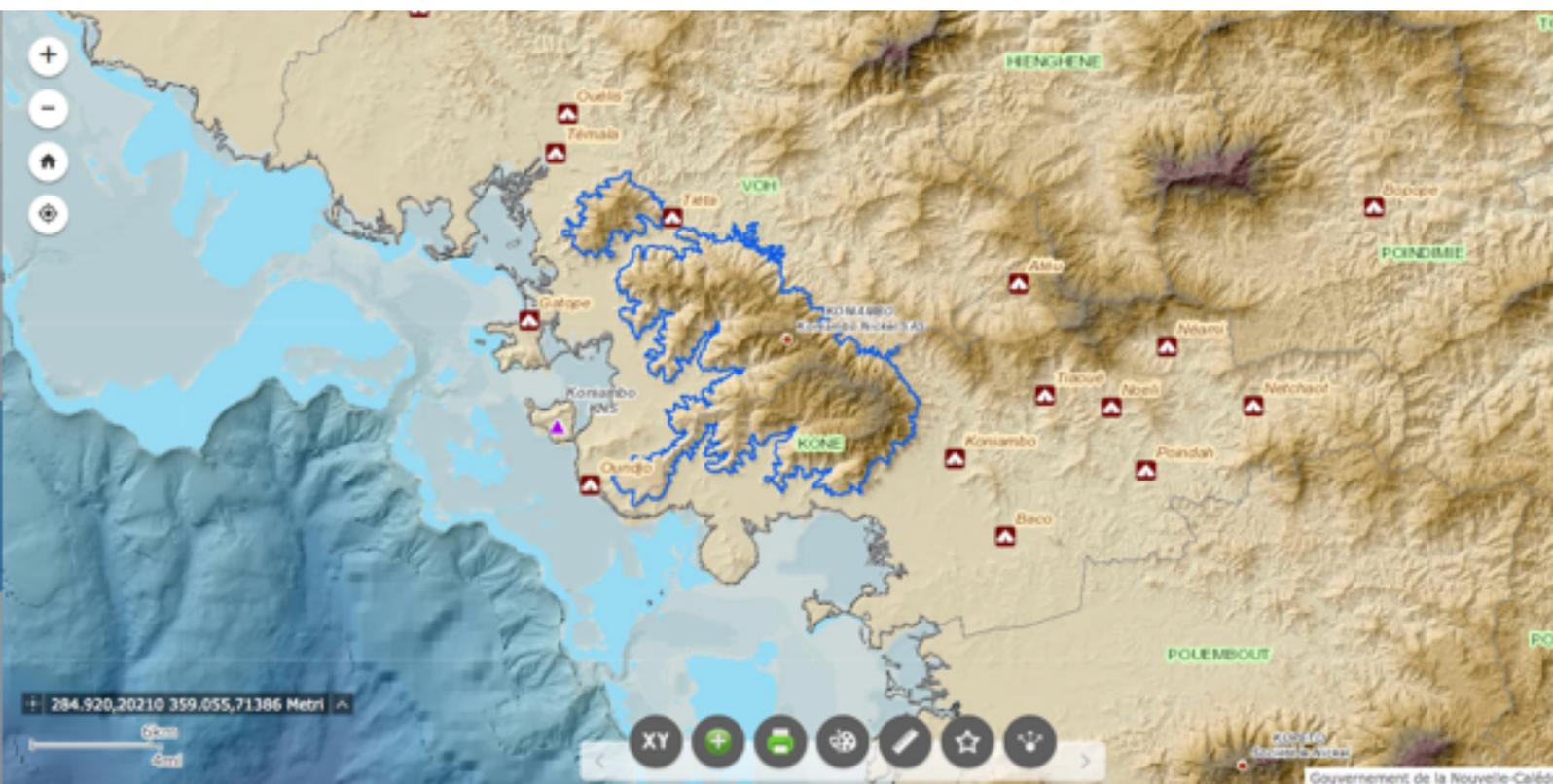


- Centres miniers : titulaire / exploitant
- ▲ Usines métallurgiques
- Massif des péridotites

SMT	Société des Mines de Tontouta	GEMINI	Société Gestion-Exploitation des Mines de Nickel	SERKA	Société d'Exploitation et de Roulage de Kaala-Gomen	KNS	Koniambo Nickel SAS
SMCB	Société des Mines de Cap Bocage	SMP	Société des Mines de Poro	MKM	Mai Kouaoua Mines	SOMIKAT	Société Mixte des kanaks de Thio
SLN	Société Le Nickel	NMC	Nickel Mining Company	EDM	Exploitation Dhoonan Mines	MONEHO	
CFTMC	Centre de Formation aux Techniques de la Mine et des Carrières	SMGM	Société Minière Georges Montagnat	SOREN	Société de Roulage et d'Exploitation minière du Nord		

Fonte: ISEE, TEC (*Tableaux de l'Economie Calédonienne*) Edizione 2016 ([https://www.isee.nc/phocadownload/non\\_theme/publications/tec/TECF-2016/18-nickel.pdf](https://www.isee.nc/phocadownload/non_theme/publications/tec/TECF-2016/18-nickel.pdf))

Mappa 3 - “Zona VKP” (Voh, Koné, Poembout)



-  Tribù e distretti
-  Centro minerario
-  Industrie pirometallurgiche
-  Riserva geografica metallurgica

Fonte: Georep

## INTRODUZIONE

### I Ritorni sul campo

È strano - disse Nicola mentre facevamo gli zaini - partire da un posto e sapere che non lo rivedrai più.

Io avevo una sensazione ancora più strana, e cioè che sarei tornato, ma temevo suonasse sentimentale e la tenni per me.

Paolo Cognetti, *Senza mai arrivare in cima*

“Sei tornata. Hai mantenuto la promessa” - mi ha detto Theo durante la *coutume de bonjour* quando ad agosto del 2017 sono ritornata dalla famiglia che, due anni prima, mi aveva accolto durante la ricerca etnografica finalizzata alla tesi di laurea. Di nuovo a Koné<sup>1</sup>, capoluogo della Provincia Nord della Nuova Caledonia. In mano un rotolo di stoffa di circa diciotto metri di un colore acceso con delle stampe floreali, il cosiddetto “manou”. Si trova in ogni *bazar* e supermercato: eccetto nelle grandi catene francesi che popolano la città di Nouméa, come il *Géant*, dove mi è addirittura capitato che uno dei commessi non sapesse cosa gli stessi chiedendo. Piuttosto strano dal momento che ormai anche le istituzioni pubbliche si sono adattate a fare questo piccolo rituale

---

<sup>1</sup> Con una superficie di 373,6 km<sup>2</sup> e circa 8000 abitanti Koné è composta di un piccolo centro urbano e nove tribù: Ateou, Koniambo, Bako (o Baco), Tiaoué, Netchaot, Poindah, Noelly, Neami, Bopope. Koné è considerata la capitale della Provincia Nord della Nuova Caledonia ed è anche il principale snodo del recente centro urbano chiamato “zona VKP” perché comprendente Koné e i suoi due comuni adiacenti Voh e Pouembout.

(*coutume*)<sup>2</sup>. Un semplice pezzo di stoffa e 10000 franchi caledoni (circa 10 euro) mi hanno permesso di “entrare” nella casa della famiglia Moheamat-Desvignes, laddove avrei con-vissuto per un totale di dieci mesi. Theo Moheamat è figlio di madre kanak, di Lifou<sup>3</sup>, e di padre javanese, è cattolico, cresciuto in un quartiere popolare di Nouméa, milita da sempre nello storico partito indipendentista dell’Union Calédonienne. Formatosi nella politica grazie a Raphaël Pidjot<sup>4</sup> e Alphonse Dianou<sup>5</sup> e fedele al *mot d’ordre* degli anni Ottanta-Novanta “i Kanak nell’amministrazione”, oggi è il segretario generale del sindaco di Koné, Joseph Goromido, uno dei leader indipendentisti più conosciuti. Raimonde Desvignes, è figlia di madre Kanak, della tribù di Bako, e di padre caldoche<sup>6</sup>, è protestante ed è cresciuta in tribù, principalmente con sua nonna materna che le ha trasmesso le pratiche e i valori della cultura kanak. Il suo lavoro da insegnante e direttrice della scuola primaria della tribù di Bopope, non le impedisce di militare nello stesso partito del marito, di ricoprire ruoli amministrativi nel concistoro

---

<sup>2</sup> Il termine “coutume” abbonda nell’universo kanak: inizialmente imposto dagli Europei per identificare, sotto un’unica etichetta spesso dispregiativa, lo stile di vita melanesiano, oggi sta ad indicare sia l’espressione culturale e spirituale che regola la società, sia un insieme di protocolli. La *coutume* sancisce i tre grandi momenti della vita di un kanak: nascita, matrimonio e morte; in questi casi il cosiddetto “travail coutumier”, un lavoro di tessitura di relazioni che coinvolge più clan, può durare giorni o addirittura mesi (come nel matrimonio). Tuttavia, si dice “fare la coutume” quando attraverso il dono di solito di un *manou* o di igname o di una *natte* (una stuoia intrecciata con le foglie di palma), accompagnato da un discorso, ci si presenta sulla soglia di una casa in cui non si è mai entrati, si sancisce l’incontro tra due clan, l’inaugurazione di un edificio, l’inizio di un congresso politico e così via. Questo scambio trasmette una “parole”: “la manifestazione della forza concettuale e creatrice attraverso cui l’essere umano afferma la sua presenza” (1971: 232). La *coutume* si presenta come un gesto di *umiltà* e di *rispetto* che “marca” e “traccia” la propria presenza nonché la propria storia biografica.

<sup>3</sup> Lifou fa parte delle Isole della Lealtà (Ouvéa, Maré, Lifou, Tiga).

<sup>4</sup> Raphaël Pidjot (1960-2000) diplomato a Grenoble in economia, si impegnò nella lotta per l’emancipazione economica kanak e fu uno dei principali promotori dell’industrializzazione della Provincia Nord. Vedi nota 93.

<sup>5</sup> Alphonse Kahnyapa Dianou (1959-1988) è uno dei leader che il 22 aprile del 1988 pianificò l’assalto dei militanti indipendentisti alla gendarmerie di Fayaoué a Ouvéa. Un’azione che ebbe dell’inaspettato: quattro gendarmi vennero uccisi e altri presi in ostaggio in una grotta a nord dell’isola, territorio della tribù di Gossanah. Dianou trovò la morte tredici giorni dopo, insieme ad altri 18 kanak, colpito da un commando militare francese spedito sul posto da Jaques Chirac. Il 4 maggio del 1988 viene ricordato come il giorno del massacro di Ouvéa.

<sup>6</sup> Con il termine “caldoche” ci si riferisce ai discendenti dei coloni francesi che si trasferirono in Nuova Caledonia nei primi anni della colonizzazione e dei detenuti che, una volta scontata la pena, sceglievano di rimanere sull’isola.

(*consistoire*) e nel consiglio comunale di Koné, così come lottare per la riapertura della scuola d'infanzia nella sua tribù natale. Entrambi *metisés* vivono secondo il sistema culturale kanak.

Due anni prima era stato Matthias Kowasch, un geografo tedesco, a parlare al mio posto e non solo perché uomo; essendo lui il *trait d'union* tra me e la mia “nuova” famiglia, presentandomi con una *coutume* a Theo e Raymonde mi legittimava. Nel 2017 invece, è stato diverso: ero lì per sancire il mio ritorno e allo stesso tempo un nuovo inizio, una nuova ricerca, un nuovo soggiorno. Dopo la tesi magistrale avevo nutrito il desiderio di tornare ad esplorare un campo che avevo appena sgusciato e che mi sembrava potesse rivelare ancora tanto. Un *territorio*, la Provincia Nord, fortemente rurale, a maggioranza kanak, considerato “in ritardo” rispetto al frenetico Sud della *Grande Terre*<sup>7</sup> e che dagli anni Ottanta sta cercando di recuperare il divario economico che lo distanzia dalla capitale Nouméa, da sempre centro nevralgico dell'economia. Una *risorsa mineraria*, il nichel, monopolio dello Stato francese per più di un secolo, che viene in parte riappropriata dagli indipendentisti kanak determinati a farne il motore della lotta verso l'indipendenza dalla Francia. Un'*industria*, la Koniambo Nickel SAS (KNS) - *joint venture* appartenente al 51% ad una società mineraria locale amministrata dagli indipendentisti e al 49% ad una multinazionale anglo-svizzera “GlencoreXstrata”— ormai sorgente di importanti flussi economici che irrorano un tessuto urbano in forte crescita. Un contesto estremamente denso e dinamico che mi ha permesso di concepire e progettare una ricerca degna di un dottorato.

La *case* di una famiglia non si esaurisce però nei confini della casa intesa nella sua materialità o nella famiglia nucleare formata da padre, madre e figli. Ciascun individuo è indivisibile dal suo clan di appartenenza e il mio passaggio doveva essere ritualizzato e reso visibile, in una parola “posizionato”. Entrando in fasce di relazione dovevo seguire un percorso consuetudinario, uno *chemin coutumier*, ovvero un virtuale cammino che lega luoghi, abitazioni e clan con lo scopo di sancire determinate relazioni sociali. È stata Raymonde a legittimarmi con una *coutume* a suo zio materno Felix Poemat, *chef* del clan Poaxu nonché presidente del Consiglio dei clan e *petit chef* -

---

<sup>7</sup> La *Grande Terre* è l'isola principale dell'arcipelago caledone.

nonostante lui abbia per ora rifiutato l'incarico - della tribù di Bako. Grazie a questo gesto e al permesso di Felix io ero libera di muovermi nei luoghi di sua proprietà e nelle zone comuni della tribù. Non solo, oltre alla rete clanica, attraverso un'altra *coutume* fatta al Pastore e al presidente della parrocchia, sono entrata a far parte anche della Chiesa protestante<sup>8</sup> di Bako, frequentata assiduamente da Raymonde e da un cospicuo gruppo di fedeli della tribù. Malgrado abitassi nel piccolo centro urbano di Koné in una casa in muratura costruita su di un suolo pubblico, nell'adiacente tribù Bako c'era la mia comunità di appartenenza con cui prendevo parte alle attività culturali e alle cerimonie religiose; laddove custodivo i miei punti di riferimento.

Per tutta la durata del campo che ho diviso in due periodi (agosto - novembre 2017; aprile - ottobre 2018), ho scelto di rimanere "attaccata" a questa specifica tribù. Dopo i primi quattro mesi di accoglienza, mi sentivo ormai troppo coinvolta nelle dinamiche di quel luogo e di quella comunità e la mia partenza altrove sarebbe stata percepita come uno sradicamento. Vivere in famiglia, condividere lo stesso luogo abitativo, lo stare insieme, il consumare e agire insieme, il muovermi lungo le reti parentali o amicali hanno costruito il mio "essere-in-mezzo-a-loro" e non potevo contemporaneamente "essere-in-mezzo-ad-altri". Ciò avrebbe significato seguire altri *chemins coutumiers*. Tuttavia, ero pur sempre di passaggio a Bako - "siamo abituati agli studiosi come te che vanno e vengono" mi dicevano - e partire e tornare doveva lasciare ogni volta una traccia. Una *coutume d'aurevoir* per benedire la mia partenza per l'Italia e una nuova *coutume de bonjour* al mio ritorno. Questi eventi si caricano sempre di emozioni. Franca Tamisari sintetizza bene il momento dell'addio al campo:

"In quel momento non ero semplicemente l'antropologa balanda (bianca) che stava partendo, ma una persona nella mia totalità, la persona che ero diventata attraverso il mio coinvolgimento nelle relazioni quotidiane, la persona che dovevo continuare a essere nonostante la mia prossima e inevitabile lontananza" (2007 :148).

Come afferma Daniel Miller, "Ethnography is our engagement with people" (2017 :29), nella doppia accezione di impegno e coinvolgimento, un'attività che trascende il tempo

---

<sup>8</sup> Nel 1979 l' "Église Protestante de Kanaky Nouvelle-Calédonie" prese posizione in favore dell'indipendenza della Nuova Caledonia.

dell'etnografia. Le tre piante di cocco che il *vieux Zezé* ha voluto che io piantassi insieme a lui nel terreno che circonda la *maison commune*, accompagnati dal canto delle donne e degli uomini della tribù, sono ciò che si potrebbe definire in inglese come “two-way engagement”, un coinvolgimento bidirezionale (Foto 21., Appendice fotografica). La pianta di cocco nella simbologia kanak viene associata alla fertilità della donna perché capace di donarsi nella sua pienezza: l'albero per fare ombra, il tronco per costruire la casa, le foglie per essere intrecciate in oggetti di uso quotidiano, il cocco per sfamare e dissetare. “Ritornerai” — mi ripetevano durante i saluti finali. “Ritornerò” — mi auto-convincevo<sup>9</sup>.

### **1997 e 2017: il contesto della ricerca**

2017, un anno prima del referendum per l'autodeterminazione che ha confermato per la Nuova Caledonia lo statuto di Collettività d'oltre-mare francese. 1997, la vigilia di un referendum che non è mai avvenuto, l'anno della grande mobilitazione degli indipendentisti per l'accesso al giacimento minerario di Koniambo, una riserva di nichel di oltre cinquant'anni. Mi sono trovata a guardare due epoche storiche per molti aspetti simili: entrambe caratterizzate da tempi di bilanci e di azione sul terreno, e dalla richiesta di “gesti forti” della Francia da parte dell'ala indipendentista kanak. Senza entrare per ora nei dettagli che saranno oggetto delle pagine successive è opportuno sottolineare, a scopo introduttivo, il contesto della ricerca.

Nel 1997 si sapeva già che non ci sarebbe stato alcun referendum l'anno seguente. Jacques Lafleur, presidente del RPCR *Rassemblement pour la Calédonie dans la République* (un partito anti-indipendentista), già da qualche anno persuadeva la fascia indipendentista per una soluzione negoziata, un “accordo per altri venti anni” che posticipava il voto come termine ultimo al 2018. Malgrado molti vedessero questo

---

<sup>9</sup> Nell'introduzione al “*Manifesto di Losanna. Per un'antropologia non-egemonica*”, Adriano Favole scrive: “Il Manifesto [...] è un invito pressante agli antropologi a «tornare» incessantemente sul campo, sperimentando una forma di antropologia condivisa che, da un lato, ci allontani dallo spettro dell'imperialismo del sapere e, dall'altro, non si confonda con un impegno puramente militante” (Favole, 2012: 16-17).

slittamento come una strategia degli anti-indipendentisti per guadagnare tempo utile allo scopo di ridurre la popolazione kanak, a maggio del 1998, dopo una lunga serie di negoziazioni, fu firmato il famoso Accordo di Nouméa dallo Stato francese, dal RCPR e dal FLNKS, il *Front de Liberation Nationale Kanak Socialiste*<sup>10</sup>. Questo si differenzia dagli otto precedenti statuti per essere il solo ad avviare un processo di decolonizzazione, con il trasferimento di tutte le competenze eccetto quelle dette “regali” (difesa, moneta, affari esteri, ordine pubblico e polizia e giustizia) e per essere riconosciuto dalla Costituzione francese. Celebre il suo articolo 3:

“La colonisation a porté atteinte à la dignité du peuple kanak qu'elle a privé de son identité. Des hommes et des femmes ont perdu dans cette confrontation leur vie ou leurs raisons de vivre. De grandes souffrances en sont résultées. Il convient de faire mémoire de ces moments difficiles, de reconnaître les fautes, de restituer au peuple kanak son identité confisquée, ce qui équivaut pour lui à une reconnaissance de sa souveraineté, préalable à la fondation d'une nouvelle souveraineté, partagée dans un destin commun”<sup>11</sup>.

In realtà anche tra le fila del FLNKS si guardava ai vent'anni come un tempo proficuo per emanciparsi economicamente dalla Francia, una condizione necessaria per raggiungere una vera indipendenza politica. Gli accordi di Matignon-Oudinot (1988)<sup>12</sup> avevano infatti posto le basi per un cambio di strategia: di fronte la prospettiva di creare uno Stato nazionale indipendente e alla necessità di riequilibrare economicamente il nord e il sud del Paese, il FLNKS portò avanti delle rivendicazioni territoriali e minerarie, facendo della sovranità sul nichel la posta in gioco delle nuove negoziazioni

---

<sup>10</sup> Il FLNKS venne creato il 24 settembre 1984 dalla dissoluzione del *Front Indipendantiste*. Diretto da Jean-Marie Tjibaou con l'obiettivo di raggiungere un' “indipendance kanak socialiste” (IKS), riunì l'*Union Calédonienne* (UC) del deputato Roch Pidjot e Jean-Marie Tjibaou, il *Parti de libération Kanak* (PALIKA) di Élie Poigoune e Paul Néaoutyine, il *Front de libération Kanak* (FULK) di Yann Céline Uregei, l'*Union Progressiste en Melanesia* (UPM), il *Parti socialiste calédonien* (PSC), e l'*Union syndicale des travailleurs kanaks et des exploit* (USTKE) di Louis Kotra Uregei. Oggi il FLNKS è composto dall' UC, dal PALIKA, dall' UPM e dal *Rassemblement démocratique océanien* (RDO) il quale rappresenta gli interessi delle comunità wallisiane e futuniane.

<sup>11</sup> Il testo dell'accordo di Nouméa è disponibile online: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT00000555817&categorieLien=id>; visualizzato il 2/02/2019.

<sup>12</sup> Gli accordi di Matignon-Oudinot sono un trattato di pace tra lo Stato francese e il FLNKS dopo anni di violenze scaturite dalla volontà di quest'ultimo di ottenere un'indipendenza “senza condizioni”.

con la Francia. Il 1997 fu quindi l'anno in cui gli indipendentisti decisero di mobilitarsi in strada, per ben sei mesi, per protestare contro Yves Rambaud, presidente della compagnia mineraria francese SLN *Société Le Nickel*<sup>13</sup>, e lo Stato francese a cui si chiedeva di intervenire nella disputa come facilitatore. L'obiettivo del FLNKS era quello di ottenere dalla SLN il giacimento di Koniambo, una riserva di nichel che avrebbe potuto alimentare un'industria metallurgica nel nord della *Grande Terre*, l'isola principale dell'arcipelago caledone. Fu in un clima di pressioni e negoziazioni che nacque la KNS, Koniambo-Nickel SAS. Questa, a differenza delle altre due industrie di nichel presenti nel territorio, è l'unica ad appartenere al 51% ad una collettività pubblica locale, la SMSP *Société Minière du Sud Pacifique*, una società mineraria i cui principali azionisti sono la Provincia Nord (87%) e la Provincia delle Isole (5%), entrambe amministrare da partiti indipendentisti. L'industria di Koniambo, conosciuta anche come “*usine du nord*” per distinguerla dalle altre due presenti nel territorio - la storica “Doniambo” appartenente alla SLN che sorge alle porte di Nouméa e “*l'usine du sud*” il cui azionario maggiore è la multinazionale brasiliana VALE - è il prodotto di una politica di correzione delle ineguaglianze economiche, territoriali e sociali. Al contempo, è il risultato della riflessione indipendentista degli anni Settanta, a volte definita dagli stessi militanti come “economia della lotta”, ovvero la riappropriazione del settore economico in funzione dell'indipendenza politica. Rispetto agli altri progetti industriali di natura simile, la singolarità dell'*usine du nord* si deve anche al fatto di aver introdotto la dimensione culturale e politica nella visione stessa di sviluppo, con annessa presenza delle istanze *coutumières* nel dibattito (David e altri, 1999: 84). Inoltre, l'*usine du nord* si iscrive nella politica indipendentista di decolonizzazione del nichel che passa attraverso la valorizzazione del giacimento minerario. Il 51% del capitale della KNS equivale infatti al valore del capitale naturale e alla competenza della SMSP in termini di conoscenza del *milieu*. Ciò ha permesso al FLNKS di recidere,

---

<sup>13</sup> La *Société Le Nickel* venne creata nel 1980 da due grossi proprietari minerari Jean-Louis Hubert Hanckar e John Higginson insieme a Jules Garnier, l'ingegnere francese che nel 1873, appena dieci anni dopo la presa di possesso della Nuova Caledonia, scoprì dei silicati del nichel, tra cui uno sconosciuto fino ad allora, battezzato in suo onore garnierite. Nel 1880 la SLN si impegnò nella costruzione della prima industria mineraria del territorio che oggi sorge alle porte della capitale Nouméa. Il governo francese ha da sempre avuto delle quote importanti via la società madre ERAMET.

almeno simbolicamente, i cardini della struttura di dipendenza, cioè quei meccanismi di produzione dell'esclusione e dell'uguaglianza risultato del monopolio minerario francese.

Anche il 2017 è stato tempo di bilanci. Alla vigilia del referendum, una riflessione sull'esigenza di rimettere in discussione la situazione del movimento indipendentista, sempre più diviso al suo interno, ha accomunato i partiti pro-indipendenza. In politica i *vieux* vengono accusati di essersi adagiati sugli allori poiché convertitisi al capitalismo e di aver dimenticato i pilastri dell'originaria lotta per l'indipendenza: azione sul terreno e emancipazione degli emarginati. Come mi ha confidato una militante kanak riferendosi a uno dei leader indipendentista che oggi occupa un posto molto importante e che lascio appositamente anonimo, non si sorprenderebbe se qualcuno gli tirasse “una pallottola in testa”<sup>14</sup>. Questi conflitti interni sono considerati “affare” dei Kanak e non questioni da rendere pubbliche e alla *mercé* dei giornali. A differenza del 1997, oggi i partiti indipendentisti non hanno una visione unanime sulla politica mineraria. Ci sono almeno due grandi discorsi che influenzano la decisione politica e di conseguenza anche la gestione del nichel: quello dell'autoctonia e quello della liberazione. Se il FLNKS crede che il popolo kanak, ormai riconosciuto dall'Accordo di Nouméa, non debba più rivendicare un discorso di autoctonia ma di liberazione dalle logiche del colonialismo, il Parti Travailleiste (di estrema sinistra) e il Sénat Coutumier<sup>15</sup> sono di parere opposto. In breve, il FLNKS considera la risorsa mineraria come bene comune da nazionalizzare, i secondi invece, critici del progetto Koniambo, rivendicano l'istituzione di una tassazione mineraria a favore del popolo kanak, che arrivi direttamente nelle casse delle *chefferies*.

Delineando tale contesto spaziale e temporale di ricerca che, da un lato mi sono trovata a vivere in prima persona e dall'altro ad esplorare attraverso materiali d'archivio e testimonianze orali, in questa paragrafo introduttivo ho voluto far emergere la natura

---

<sup>14</sup> Appunti di campo, 2019.

<sup>15</sup> Il *Sénat Coutumier* è la principale istanza *coutumière* della Nuova Caledonia. Istituito nel 1998 con l'Accordo di Nouméa e con la legge organica del 1999, il senato è costituito da sedici senatori, due per ogni area *coutumière* del territorio, e rappresenta il mondo tradizionale kanak nelle istituzioni.

principalmente politica ma anche la singolarità del progetto Koniambo. Ovviamente, gli argomenti qui fugacemente accennati prenderanno corpo durante tutta la tesi.

### **Onde relazionali: la condivisione come obbligazione sociale e metodo etnografico**

È ormai appurato in antropologia che non esiste un'unica ricetta metodologica per affrontare il campo. D'altra parte c'è una cospicua letteratura italiana e internazionale sulle pratiche e politiche dell'etnografia che rispecchia l'esigenza di farne un aspetto centrale del discorso antropologico e un contributo per le scienze sociali contemporanee. Poiché gli oggetti etnografici hanno a che fare con soggettività e forme di vita, il metodo è per definizione a-metodico, inteso come non modellizzabile. È infatti il campo stesso a sfidare ogni volta la disposizione dell'antropologo:

“L'idea che l'antropologo debba realizzare un progetto di ricerca all'interno di una situazione crea un *setting* etnografico che presuppone la presenza del ricercatore posizionato non a una distanza virtuale, come quella del biologo che osserva al microscopio, o quella dello psicanalista che ascolta alle spalle del paziente, ma all'interno del *setting*, come soggetto attivo” (Pavanello, 2007 :121).

L'antropologo quando incontra il suo terreno ne diventa un soggetto attivo che muove e si lascia muovere, in modo non sempre consapevole. Di conseguenza mi sembra più giusto parlare di co-costruzione del *setting* etnografico, un processo *in itinere* che investe molteplici attori e fattori. Come Ugo Fabietti insegna:

“l'etnografia non è qualcosa di de-condizionabile da quell'ambiente interattivo più ampio che è la ricerca sul campo, la quale comporta una serie di spostamenti, relazioni, negoziazioni e rapporti di forza tra soggetti che finiscono per riversarsi (anche quando sono taciuti) nella pratica etnografica” (Fabietti, 2008 :14).

E ancora, l'antropologa Franca Tamisari afferma che “le persone che si incontrano sul campo non sono solo 'informatori' come vengono spesso chiamati nel gergo antropologico, né personaggi in cerca di un autore” (2007 :139). Favole, per esempio, suggerisce a questo proposito l'espressione “(co)partecipazione

all'osservazione" (Favole, 2014 : 90; si veda anche Favole, 2012), poiché i soggetti e il soggetto della ricerca confluiscono in un progetto comune e condiviso.

Nel mio caso relazioni parentali, claniche e gerarchiche hanno senza dubbio influenzato e orientato il percorso della mia ricerca. Mi trovavo ad occupare una posizione che richiedeva dei doveri, tra cui seguire precise regole di comportamento quotidiano e rituale e conformarmi a dei protocolli culturali tradizionali. Ciò risponde a una scelta da parte mia oltre che etica anche epistemologica poiché ritengo che la creazione di un "mondo condiviso" faciliti l'apprendistato mentale e gestuale propedeutico all'esperienza e alla comprensione di quella forma di vita (ivi :41).

"L'antropologo che vive *con* e *come* i membri di una comunità si adatta ad una nuova socialità scandita da diversi ritmi del sonno e della veglia, della qualità e frequenza dell'alimentazione mettendo in discussione e modificando standard igienici e cicli metabolici, che spesso portano anche alla malattia. Tuttavia, questa 'conoscenza del corpo' (Jackson 1983) non avviene solamente attraverso un processo di mimesi con cui l'antropologo impara e comincia ad apprezzare un modo di vivere e di essere, ma anche attraverso la conoscenza personale e la sua logica del sentire che attraverso, ma al di là del corpo, gli permette di entrare e partecipare alla sfera di valori dell'altro" (Tamisari, 2007 :145).

La socializzazione in Melanesia passa spesso attraverso la condivisione<sup>16</sup>. Come afferma Matteo Aria, la condivisione ha a che fare con quelle:

"[a]zioni e situazioni segnate dal movente dichiarato o implicito dello stare, del sentire, produrre, agire e consumare insieme, che piegano l'efficienza, l'utile e l'interesse economico a funzioni subordinate; dimensioni e impulsi in cui gli "io" e le affermazioni individuali si dissolvono, almeno in parte e temporaneamente, nel "noi" (Aria, 2016:146).

Nella mia ricerca di campo ho fatto esperienza di due sfumature diverse della condivisione: come dissolvenza in un "noi" e come espansione del sé. Marcel Nedia che ho conosciuto in una delle mie interviste un pomeriggio di agosto, il giorno seguente alle sette di mattina mi chiamava per invitarmi al matrimonio di un suo parente nella sua tribù di Poindah. È stato in quell'occasione che mi ha presentato a tutti come sua figlia

---

<sup>16</sup> Lo slogan dal tono retorico "*Terre de parole, terre de partage*", pensato da un ricercatore di origine tedesca e accolto dal governo caledone per contraddistinguere l'identità del territorio, vuole riflettere la ben più profonda matrice sociale kanak.

chiamandomi “Muu” (il nome di sua madre) mostrandomi i miei nuovi “parenti” (anche se ciò non ha significato per me essere strettamente legata alla sua tribù). “Muu” significa letteralmente “la fumée du feu”, il fumo del fuoco, si dice infatti che esso si impregni delle “buone parole” quando i Kanak si siedono intorno al fuoco per discutere. Una volta ripartita per l’Italia per la mia pausa dal campo, Marcel mi ha mandato un’email in cui, dopo avermi ribadito che ormai facevo parte della tribù di Poindah e dei vari clan che la compongono, mi scriveva: “Di ritorno a casa tua (*chez toi*) o a casa nostra (*chez nous*) passa i nostri rispettosi saluti alla *nostra* famiglia Gentilucci”. Eravamo diventati un “noi”. Ma la condivisione richiede anche un movimento di espansione, di apertura. “Non sei la sola a partire, anche una parte di me se ne andrà con te. La mia storia, la mia vita passata e i nostri momenti passati insieme”, mi è stato detto da un altro interlocutore. Altre volte questa attitudine a proiettarsi nell’altro passava per un “sé-diffuso”:

“Il metallo che uscirà domani è un metallo che contiene la terra, che contiene il sangue di tutti gli anziani che hanno vissuto lì. Quindi questa è un po' la nostra partecipazione alla costruzione del mondo moderno. Il nichel che parte verso l'esterno è una parte di noi che viaggia per condividere il nostro avvenire”<sup>17</sup>

Questo mondo condiviso costringe a rimettere in discussione anche i pregiudizi e i riferimenti concettuali. Esemplificativo il messaggio che Charles, il pastore di Bako, ha voluto dare ai fedeli in occasione del discorso per la mia partenza:

“È raro che un bianco venga a farci visita in tribù e a vedere come noi viviamo, ma è ancor più raro che un bianco accetti di vivere come noi, noi abbiamo fatto lo sforzo di adattarci a voi [rivolgendosi a me], abbiamo imparato la vostra lingua, ci avete detto cosa era giusto e non giusto fare, ma voi non sapete nulla di noi. Tu ti sei comportata come una Kanak dalla pelle bianca. La tua presenza qui ha scosso positivamente la tribù”<sup>18</sup>.

La condivisione non è soltanto un obbligo sociale a cui si è chiamati a rispondere quando si fa ricerca in società come quella kanak, ma in anni recenti essa si sta facendo

---

<sup>17</sup> Intervista personale S.N., 8 Settembre 2017.

<sup>18</sup> Appunti di campo, 2019.

strada come metodo per un'antropologia non-egemonica (Manifesto di Losanna, 2012). Fare ricerca sul campo oggi, sostiene Favole, non significa più familiarizzare con pratiche e concetti totalmente "altri", ma con nozioni che viaggiano tra mondi culturali diversi, così come con le persone che li attraversano (Favole, 2014). È l'antropologia stessa ad essersi fatta "condivisa" (Aria, Favole, 2011; Favole, 2012, 2014) dal momento che gli antropologi non possono più prescindere dal fatto che i loro interlocutori utilizzano gli stessi concetti, seppur declinati in modi culturalmente e localmente diversi, pertanto ciò che si chiede oggi all'antropologo, afferma Favole, è "di studiare, di conoscere e di attraversare, realmente e metaforicamente, questi numerosi flussi semantici" (Favole, 2014 : 97).

Svincolata dai centri di ricerca, ho dovuto trovare una via d'accesso alternativa a quella per certi versi privilegiata delle istituzioni. In Nuova Caledonia lo studio sistematico delle questioni minerarie si inserisce nel quadro scientifico dell' *Institut de Recherche pour le développement* (IRD)<sup>19</sup>. Di formazione per lo più geografica, sociologica e antropologica, l'*equipe* di ricerca si caratterizza per essere fedele alle riflessioni di Olivier de Sardan, noto per aver teorizzato un'antropologia dello sviluppo e del cambiamento sociale negli anni Novanta. Lo sviluppo viene analizzato dall'antropologo francese non come oggetto di studio in sé ma come configurazione di un'arena in cui va in scena lo scontro da due culture, quella degli agenti dello sviluppo e quella della popolazione coinvolta. La socioantropologia è individuata come la disciplina che ha la capacità di far emergere quelle strutture intermedie, informali, trasversali, che si infiltrano negli interstizi del conflitto e il compito etnografico come l'analisi del modo in cui entità eterogenee, persone, idee, interessi, eventi e oggetti si posizionano all'interno dell'arena, seguendo logiche e rappresentazioni individuali e/o collettive. A mio avviso, seppur con un taglio fortemente antropologico, gli studi finanziati dall'IRD e spesso dalle stesse multinazionali minerarie, si mostrano più simili a dei dossier sociologici e statistici che non alle lunghe ricerche etnografiche tradizionali. Le ultime ricerche per esempio sono emerse dal progetto "governance

---

<sup>19</sup> L'IRD, prima del 1998 conosciuto come ORSTOM (*Office de la recherche scientifique et technique outre-mer*), è un organismo francese di ricerca interessato a studiare le relazioni tra l'uomo e l'ambiente in Africa, America Latina, Asia e nell'Oltremare francese.

*minière*<sup>20</sup> e si concentrano per l'appunto sull'articolazione tra *governance* globale e *governance* locale, cogliendo in particolare le strategie di quelle nuove istituzioni politiche e sociali kanak che si inseriscono nell'arena per beneficiare della rendita mineraria. Diverso, quasi opposto, è invece l'approccio dell'antropologo francese Alban Bensa, da decenni al "servizio" della causa kanak:

"L'intento dichiarato di comprendere e riconoscere allo stesso tempo gli obiettivi del movimento nazionalista kanak mi portò ad attraversare il confine tra scienze sociali e politica" (Bensa, 2006 :276).

La mia ricerca etnografica si posiziona in un intervallo intermedio: né troppo *engagée*, per quanto io non possa nascondere di essere stata evidentemente coinvolta nel circuito dei pro-indipendenza, né troppo limitato a sviscerare in tutte le sue parti un solo lato del prisma. Piuttosto, ho voluto ricercare una sintesi il più possibile complessa dell'oggetto di studio che stavo attraversando. Il *come* avrei voluto concettualizzare lo spazio complesso dell'attività mineraria, mi è diventato sempre più chiaro durante il campo. Nel primo anno di dottorato avevo cominciato a ragionare sul concetto di *minescape*, termine utilizzato per la prima volta dal fotografo Edward Burtynski per descrivere i paesaggi minerari australiani e ripreso con una accezione scientifica da due geografe umane Melina Ey e Meg Sherval (2016). *Minescape* come concetto analitico e strumento rappresentativo permette di guardare non solo alla trasformazione del terreno fisico ma anche a quei contesti politici e socio-culturali che la miniera stessa riformula e produce in continuazione.

È anche per questo motivo che il mio *focus* etnografico non è stato circoscritto alla tribù di Bako: analizzare la complessità delle dinamiche sociali e culturali attivate dal progetto industriale di Koniambo, attraverso lo studio di un gruppo tribale specifico e delimitato avrebbe reso miope il mio sguardo desideroso al contrario di allargarne l'ottica. Punto di partenza e di ritorno, la tribù mi ha permesso di approfondire numerosi aspetti della vita economica, sociale e culturale kanak che altrimenti avrei fatto fatica ad

---

<sup>20</sup> La ricerca coinvolge tre *équipes* neo-caledoni (UNC, IAC, IRD), due francesi (IRIS, CIRAD) e due collaborazioni internazionali con l'Università di Melbourne e Rutgers (Australia) e del New Jersey (USA).

esplorare. Seguire la vita quotidiana di Raymonde e Theo e della comunità di Bako, mi ha dato la possibilità di entrare in contatto diretto con interlocutori situati entro delle dinamiche e degli spazi diversi, politici, educativi e religiosi, integrati nel *frame* della militanza. Lasciarsi travolgere da queste onde relazionali e apprendere a cavalcarle evitando di essere solo a caccia di informazioni, si è rivelato utile per la ricerca oltre che arricchente a livello formativo e personale. Grazie a questi movimenti ho potuto esperire altre realtà tribali della Nuova Caledonia, luoghi di osservazione privilegiati di pratiche da cui potevo guardare alla connessione tra questi spazi e la miniera stessa, tra dimensioni micro e macro, tra pratiche e discorsi. Pur sapendo quanto lo strumento linguistico possa rivelare alcuni aspetti fondamentali di una cultura, per questa specifica ricerca non ho ritenuto opportuno apprendere la lingua locale. Ci sono almeno due ragioni che mi hanno condotto a questa scelta, entrambe di carattere pragmatico: in primo luogo, il poco tempo a disposizione per avvicinarmi allo studio della molteplicità delle lingue vernacolari parlate nella zona prossima all'industria; e in secondo luogo, il fatto che tutti i miei interlocutori, soprattutto *chefs coutumiers* e *vieux*, politici, "imprenditori", pastori protestanti, e qualche giovane, parlassero correntemente il francese. Ciò non vuol dire, però, che io non abbia fatto riferimento, quando ho ritenuto necessario, al significato di alcuni termini linguistici specifici che veicolano nozioni fondamentali della cultura kanak. Le testimonianze orali sono state raccolte attraverso interviste non strutturate e registrate e numerosi incontri informali. Oltre alle storie di vita e alle narrazioni, le fonti utilizzate sono state i documenti storici d'archivio, la letteratura etnografica e storica, locale e francofona, e dati statistici dei centri di ricerca caledoni. I riferimenti scientifici invece derivano da una letteratura prevalentemente anglofona e di matrice melanesiana.

Soprattutto negli ultimi anni, gli antropologi, e non solo, sono stati chiamati ad affrontare i dilemmi etici del loro lavoro, il quale si vuole sempre più attento ai codici deontologici redatti dai comitati preposti. Senza entrare nel vivo del dibattito sulla limitazione della libertà di ricerca, credo che l'abilità dell'antropologo sia proprio quella di saper costruire una relazione di fiducia con i suoi interlocutori, tale per cui egli è consapevole di ciò che può o non può restituire pubblicamente. La mia tesi ha un

carattere pubblico, così come pubblica è la tematica affrontata. Al lettore non sfuggirà quindi la mia scelta di non lasciare gli interlocutori nell'anonimato né di utilizzare espedienti per nascondere le loro identità e biografie. Tutti sono stati precedentemente informati sulla natura e la finalità della ricerca e hanno accettato di essere registrati. In un solo caso riporto le iniziali del nome di una mia interlocutrice. A metà della nostra intervista (il registratore era acceso) la donna mi ha confidato un accaduto che la riguardava in prima persona chiedendomi di non rivelarlo ad altri Kanak. Pur seguendo la sua richiesta, mi sono presa però la libertà e la responsabilità di rendere qui pubblico il fatto in questione poiché, a mio avviso, fondamentale ai fini dell'argomentazione della tesi stessa. D'altra parte, ho deciso invece di omettere una serie di informazioni che non mi è dato riferire perché sensibili e/o lesive per gli stessi interlocutori.

### **Note brevi sulla comparazione come strumento analitico**

Il lettore si accorgerà che in questa tesi ci sono continui rimandi al contesto della Papua Nuova Guinea (PNG). Sia PNG che la Nuova Caledonia fanno parte della regione geopolitica definita (originariamente dagli Europei in termini razziali) come Melanesia e sono entrambe economicamente dipendenti dall'estrazione ed esportazione delle risorse minerarie. Tuttavia, PNG è più grande, più povera, è uno Stato Indipendente dal 1975 e non ha mai conosciuto una netta separazione tra la popolazione indigena e i coloni, come invece è successo in Australia, in Africa e appunto in Nuova Caledonia. Se PNG e la Nuova Caledonia sono accomunate dal fatto di ospitare progetti minerari di grande-scala, esse si differenziano però per le politiche messe in atto sia dai governi locali che dalle compagnie. Pierre Yve Le-Meur e Colin Filer, curatori del volume *Large-scale mines and local-level politics. Between New Caledonia and Papua New Guinea* (2018), hanno tentato una comparazione sistematica tra le politiche minerarie di larga-scala e le politiche locali in Nuova Caledonia e in Papua Nuova Guinea, con l'obiettivo di superare il mutuale isolamento (nonostante la prossimità dei terreni di ricerca) tra accademici anglofoni e francofoni.

La comparazione non è il fine in sé ma l'asse analitico di questo lavoro. Senza entrare nel classico dibattito sull'uso del metodo comparativo mi limito a sostenere la tesi secondo cui l'antropologia è un sapere intrinsecamente comparativo. Come affermano Michael Lambek e Andrew Strathern, “un'antropologia senza comparazione sarebbe come il suono di una mano che applaude, dal momento che ogni descrizione etnografica implica una comparazione con la società dell'etnografo” (Lambek, Strathern, 1998 :20). La scelta di guardare all'effervescenza mineraria in Papua Nuova Guinea è stata per me pressoché automatica. Durante i due mesi (2019) in cui sono stata ospite come *visiting student* presso l'*Australian National University* (ANU) ho avuto la fortuna di entrare maggiormente in contatto con una letteratura etnografica (anglofona) focalizzata sulle questioni minerarie in Papua Nuova Guinea, ma soprattutto di poter instaurare un dialogo formativo con degli antropologi che lavorano da decenni su tali tematiche, tra cui Christopher Ballard (che mi ha seguito durante tutto il periodo) e Colin Filer. I miei continui riferimenti alla Papua Nuova Guinea vogliono essere un tentativo di allargare la messa a fuoco del mio oggetto di ricerca dialogando al contempo con “altre” letterature. Credo infatti che per comprendere l'originalità e la specificità del progetto Koniambo serva mantenere costantemente uno sguardo laddove l'attività mineraria continua a presentare i classici meccanismi di *enclave*. Le molteplici connessioni tra due società-nel-cambiamento (relativamente vicine) che stanno vivendo e rispondendo a processi diversi ma allo stesso tempo simili<sup>21</sup>, contribuiscono inoltre ad ampliare il dibattito sull'impatto dell'attività mineraria di grande-scala in Melanesia.

### **Non è una classica *mining ethnography***

Recentemente Rajanikant Pandey in *Ethnographies of mining in the late industrialism* (2015) e Jerry Jacka in *The anthropology of mining: the social and environmental impacts of resource extraction in the mineral age* (2018) hanno

---

<sup>21</sup> In questa tesi ad essere comparati non sono i contesti né tanto meno le culture, ma i *processi*; non le società ma le *società-nel-cambiamento*.

sintetizzato quali sono state le tappe più significative e quali i cambi di paradigma nell'antropologia delle miniere che hanno portato allo stato dell'arte attuale. Entrambi hanno costruito la loro argomentazione sulla base di due precedenti articoli apparsi su all'*Annual Review of Anthropology: Mining: anthropological perspective* di Ricardo Godoy (1985) e *Resource wars: the anthropology of mining* di Christopher Ballard e Glenn Banks (2003). In questa introduzione, vorrei presentare brevemente tali riferimenti scientifici con l'intento di motivare la ragione per cui questa etnografia, pur focalizzandosi sulle questioni minerarie, non può essere, a mio avviso, classificata come una classica *mining ethnography*.

Secondo Pandey l'articolo di Banks e Ballard fa da ponte tra una prima fase che lui chiama "*industrialism*", in cui ci si interessa alle relazioni di dipendenza e sfruttamento (Nash, 1979; Ferguson, 1999), alle questioni di economia politica (Godoy, 1991) e di impatto del mercato capitalista sulle economie rurali (Powdermaker, 1962; Taussig, 1980), e una seconda fase chiamata "*late industrialism*" in cui avviene uno *shift* importante. A partire dai primi anni del nuovo millennio infatti, le comunità minerarie non sono più quelle formate da gruppi ristretti di minatori e dalle loro famiglie ma comprendono anche i proprietari delle risorse che rivendicano diritti sui profitti e che emergono come soggetti interessati (*stake-holder*) accanto allo Stato e alla *Corporation* (Banks e Ballard, 2003; Imbun, 2010; Golubs, 2014). Al contempo c'è una crescente consapevolezza della complessità interna di questa triade, prima considerata come composta da entità monolitiche. La presenza di altri attori come le ONG, le agenzie legali, gli avvocati, e i mezzi di comunicazione internazionali come Internet, ha prodotto un'arena multi-situata e multi-vocale di una dimensione senza precedenti. Ciò richiede un'analisi che vada oltre il solo apporto dell'antropologia economica, al contrario di quanto sosteneva Godoy. In particolare Stuart Kirsch (2006, 2014) propone di guardare ai conflitti tra le multinazionali e le comunità come esempi di nuovi movimenti sociali poiché centrati su questioni ambientali, sui diritti e identità dei popoli indigeni e sulle politiche della società civile.

Jerry Jacka, che si definisce un antropologo ambientale, suggerisce un'altra argomentazione ancora. Ciò che contraddistingue l'estrazione mineraria in quest'epoca

che lui chiama *mineral age*, rispetto al processo di industrializzazione precedente agli anni Novanta, è l'essere divenuta per i paesi in via di sviluppo un imperativo dello sviluppo socio-economico, anche in quelle Nazioni "di sinistra" dell'America Latina. La Responsabilità Sociale d'Impresa (RSI), cioè le implicazioni di natura etica all'interno della visione strategica dell'impresa, non sarebbe altro - afferma Jacka (2018) - che l'ennesimo meccanismo del capitalismo per estendere l'autorità e il potere delle multinazionali a discapito dello Stato. A questo proposito, nell'ultimo decennio e mezzo, l'antropologia ha saputo offrire un contributo rilevante al dibattito pubblico dando ampio spazio all'analisi del cambiamento nelle relazioni tra essere-umano e ambiente indotto proprio dallo sviluppo minerario (Li, 2015; Golub, 2014; Jacka, 2015; Davidov, 2014). Onnipresente nelle ricerche contemporanee resta sicuramente il conflitto: le opposizioni locali all'attività mineraria, le dispute tra piccoli e grandi minatori, le contese che nascono dalla distribuzione di *royalties* non eque. L'attività mineraria ed estrattiva ha la capacità di estendere i confini convenzionali della ricerca antropologica, ponendo al contempo delle sfide metodologiche per l'antropologo che spesso si ritrova ad essere ingaggiato come consulente dell'industria o delle comunità locali o come facilitatore (*advocates*) nei dibattiti per o contro l'attività mineraria. Ciò fa affermare a Banks e Ballard che "mining is no ethnographic playground" (2003: 289). L'antropologo deve costantemente riflettere e questionare il proprio posizionamento spesso critico e impegnato. Nell'immaginario sociale la miniera, forse più della fabbrica, è un luogo dello sfruttamento e della violazione dei diritti, ma anche delle lotte sociali e della resistenza delle comunità locali, spesso indigene. Recentemente i conflitti minerari, grazie anche alla visibilità mediatica delle ONG, sono diventati argomento di protesta globale. A indignare non è solo l'accaparramento scellerato delle terre da parte delle grandi multinazionali (*land grabbing*), espressione del dispositivo di potere, ma la "schizofrenia" del capitalismo che, affamato di risorse preziose, danneggia la purezza della "Madre Terra" mettendone a repentaglio la biodiversità. Penso per esempio alle recenti proteste a Standing Rock, riserva indiana nel territorio di Dakota, che hanno bloccato (per ora) la costruzione dell'oleodotto Keystone e all'attuale (2019) disapprovazione per il consenso di Emmanuel Macron sul

colossale progetto minerario russo-canadese “Montagne d’Or” in Guyana Francese. Alcuni autori, spesso nativi di territori altamente mineralizzati, preferiscono infatti parlare di “estrattivismo” piuttosto che “estrazione” per sottolineare la sua cornice ideologica: se per estrazione si intende il beneficiare dalla rimozione della risorsa, il suffisso *-ismo* richiama l’idea capitalista della massimizzazione del profitto e dell’accumulazione (Jalbert K. e altri, 2017).

Il mio campo di ricerca, sotto molteplici aspetti insolito e posto davanti a sfide inedite, rende visibile in tutta evidenza dinamiche differenti che sconvolgono alcuni riferimenti concettuali e che mi hanno portato ad accogliere solo parzialmente le argomentazioni e gli approcci comuni delle etnografie minerarie classiche. L’industria di Koniambo si caratterizza per il fatto che fu la società mineraria locale stessa ad aver iniziato un processo di negoziazione con la compagnia canadese Falconbridge, a cui venne proposto il progetto con la condizione di entrare nella *partnership* al 49% e di finanziare quasi interamente l’industria. La multinazionale si trovò ad accettare, considerato il valore del capitale naturale, pur sapendo di instaurarsi in un territorio con un costo di vita molto alto e con il rischio di diventare partner di una società senza esperienza e a corto di finanze. Inoltre, tale processo di industrializzazione si inserisce in un quadro politico e storico significativo e specifico della Nuova Caledonia, irriducibile ad altri contesti compresi quelli oceaniani. In questa tesi non riduco l’incontro/scontro coloniale e postcoloniale alle dimensioni di violenza e sfruttamento, intrappolando le popolazioni indigene in rigidi schemi ideologici (dominato/dominante). Se da una parte però, il campo di ricerca è stato un punto di partenza privilegiato per decostruire l’immagine monolitica e demonizzata del capitalismo e della multinazionale, dall’altra ero esposta al rischio di restituire una situazione idilliaca non completamente veritiera così come un’immagine essenzializzata della comunità kanak, con la conseguente messa in ombra di importanti elementi di conflittualità e di frizione

interni<sup>22</sup>. Mi sono quindi servita del concetto analitico di *minescape* per tentare di restituire una comprensione olistica del modo in cui una fetta significativa della società kanak si è preparata ad affrontare l'arrivo della nuova industria, senza al contempo perdere le sue specificità o i suoi modi di rappresentarsi. Il riferimento di Melina Ey e Meg Sherval (2016) è chiaro: il suffisso *-scape* attraverso cui Arjun Appadurai concettualizza entità e processi come costrutti profondamente prospettici e performativi, articolati dalla situazionalità storica, linguistica e politica di differenti attori, discorsi e relazioni. Il concetto di *minescape* mi permette di avere uno sguardo in costante movimento volto a cogliere la complessità delle dinamiche e dei processi in atto in cui sono coinvolti attori umani e non-umani. A mio avviso, nella classica *mining ethnography* l'ambiente è spesso considerato come un sostrato materiale che viene modificato dall'“impatto” dell'estrazione mineraria e dall'inquinamento che essa produce. La riflessione scientifica-accademica-ambientalista ma anche mediatica che si ferma all'atto (come azione) dell'estrazione della risorsa e della rimozione della terra, tende ad ignorare l'impresa sociale di ri-produzione (intesa come un produrre-di-nuovo e non un mero replicare) culturale e territoriale. Guardare all'ambiente come un insieme di relazioni ambientali mi permette invece di analizzare le pratiche culturali di socializzazione dell'industria mineraria, cioè di inserimento di altri attori (umani e non-umani) in un orizzonte familiare che ne legittima la presenza. È in questo senso che intendo il *minescape* come una “co-abitazione di spazi” che non si dà mai una volta per tutte ma che assume sempre configurazioni diverse.

Di fronte al cambiamento – mi sono chiesta più volte durante la ricerca di campo – cosa deve mostrare una società per rimanere “se stessa”<sup>23</sup>, ovvero affinché i suoi membri continuino a riconoscersi? Quali sono le risorse e le retoriche che vengono

---

<sup>22</sup> Per una questione principalmente temporale nella mia ricerca etnografica non ho dato sufficiente voce alla nuova generazione di Kanak che, ispirata e influenzata da un discorso globale di anarchismo e di lotta al capitalismo, si inserisce in un movimento di *counter-globalization* e di ritorno alle “tradizioni”. Nello specifico, alcuni giovani Kanak rivendicano uno sviluppo economico che esuli dallo sfruttamento minerario, considerato ancora oggi la macchina imperialista francese. Questa dinamica conflittuale interna potrebbe rivelarsi un'interessante pista riflessiva da percorrere.

<sup>23</sup> Non intendo qui la ricerca dell'identità o dell'essenza di una società.

attivati e rielaborati in modo creativo? “L’ordine culturale si riproduce in quanto, e nel, cambiamento [...] ma è anche vero che il suo sistema simbolico è estremamente empirico” – afferma Marshall Sahlins in *Isole di Storia. Società e mito nei mari del Sud*, spiegando inoltre che “un evento diventa tale nel momento in cui viene interpretato. Soltanto quando viene assorbito nello, e dallo, ordinamento culturale esso acquisisce un significato storico” (Sahlins, 2016 :13-14). Lo sforzo di Sahlins nel riconciliare la “struttura” della cultura con l’”evento” storico, afferma White, rischia però di reificare la cultura stessa rendendo invisibili quegli spazi di costante negoziazione e di frizione tra sentimenti e potere; soprattutto:

“in small island communities where individual and collective identities are so tightly bound, historical discourse locates both self and community within a nexus of relations between past and present, self and other” (White, 1991 :4).

In linea con ciò che suggerisce lo storico, la vera domanda da porsi è: “What are the cognitive, social and political processes that make certain types of discourse meaningful and compelling as representations of collective identity?” (ivi: 5). L’impegno ideologico (*engagement*) dei Kanak si traduce in un processo di produzione simbolica di discorsi e rappresentazioni che legittimano e rendono accettabile il coinvolgimento e la partecipazione nel progetto minerario e metallurgico. Come mostrerò nei prossimi capitoli, non si tratta semplicemente di una questione di indigenizzazione o ri-appropriazione del settore minerario, ma di essere presenti e riconosciuti nel sistema globale con le stesse opportunità degli altri. C’è quindi una volontà di espandersi<sup>24</sup>, di proiettarsi in un futuro a lungo termine e allo stesso tempo di lasciare una propria impronta.

---

<sup>24</sup> Nel 1993 Hepeli Hau’ofa in *Our sea of islands* scriveva: “The idea that the countries of Polynesia and Micronesia are too small, too poor and too isolated to develop any meaningful degree of autonomy, is an economistic and geographic deterministic view of a very narrow kind, that overlooks culture history, and the contemporary process of what may be called 'world enlargement' carried out by tens of thousands of ordinary Pacific islanders right across the ocean from east to west and north to south, under the very noses of academic and consultancy experts, regional and international development agencies, bureaucratic planners and their advisers, and customs and immigration officials, making nonsense of all national and economic boundaries, borders that have been defined only recently, crisscrossing an ocean that had been boundless for ages before Captain Cook's apotheosis” (Hau’Ofa, 1993 :6).

## Piano del lavoro

Il percorso che propongo vuole essere un invito a ragionare intorno a questioni fondamentali che tradizionalmente si attribuiscono all'antropologia economica: che cosa è valore? Quali sono le condizioni materiali e le relazioni sociali che rendono possibile la produzione? Quali sono le altre scale di valore con cui si intreccia il valore economico ortodosso? Cosa deve essere riprodotto nel cambiamento per evitare la rottura? Chi ha il potere sociale di oggettivare le interpretazioni simboliche? La scelta di dividere la tesi in tre macro-sezioni deriva dalla volontà di restituire una lettura olistica e una "sintesi complessa" del caso etnografico ma da angolazioni diverse: politica, ambientale ed economica. Ognuna di queste viene introdotta da un *frame* teorico che inquadra appunto le riflessioni che emergono dai capitoli. Con un impianto che mescola etnografia e riferimenti teorici, l'obiettivo è quello di far emergere in ogni parte l'interazione tra attori, pratiche e discorsi.

La lente "politica" è il primo strumento di cui disporrà il lettore. La politica è un fatto sociale che permea e plasma la vita quotidiana del Kanak tanto da poterne condizionare la sua intera esistenza. La lotta per l'indipendenza e per l'uguaglianza sociale, così come il contingente momento storico in cui si iscrive la ricerca, richiedono la priorità dell'analisi politica. La prima parte sarà dunque dedicata al modo in cui gli enunciati e i discorsi assumono una forma storica, alla percezione dell'"esserci-nel-tempo" e al processo di storicizzazione dell'industria di Koniambo. Nel primo capitolo il nichel verrà presentato come il braccio dell'imperialismo francese e il propulsore della macchina generatrice di dipendenza e marginalità. Nel secondo invece, il nichel prenderà una veste nuova contribuendo alla costruzione di un mondo intrecciato in cui i Kanak ritrovano il loro "spazio vitale". Questo capitolo sarà accompagnato da un intermezzo in cui riporterò in modo esteso l'intervista da me condotta a Paul Néaoutyine, una figura chiave della svolta industriale del movimento independentista kanak. Nel terzo, delinearò i contorni di un'esperienza concreta - la mobilitazione del 1997 per l'accesso alla risorsa mineraria - attraverso la molteplicità delle storie che la disegnano.

Con uno sguardo comparativo tra due contesti per molti aspetti differenti come la Nuova Caledonia e la Papua Nuova Guinea, la seconda parte si pone due obiettivi principali: nel quarto capitolo, comprendere le dinamiche che contraddistinguono i conflitti minerari nel Pacifico e nello specifico nella Melanesia, e quindi il motivo per cui Koniambo emerge come un caso singolare all'interno di tale panorama; nel quinto, analizzare etnograficamente il modo in cui i Kanak "fanno spazio" all'industria e alla compagnia mineraria nel loro paesaggio (*landscape*). Collocandomi all'interno del dibattito internazionale sul capitalismo estrattivo il mio intento è de-costruire: l'assunto che gli "indigeni" debbano necessariamente scegliere tra conservazione dell'ambiente (a cui tenderebbero per "definizione") ed estrazione mineraria, e l'idea che più un luogo diventa economico e più esso si "de-sacralizza".

Dal momento che l'attività mineraria coinvolge inevitabilmente diverse questioni: ambientali (inquinamento e mutamento del paesaggio), storiche (la miniera come strumento coloniale utilizzato per marginalizzare la popolazione kanak), culturali (come gestire lo sviluppo e l'arrivo di importanti somme di denaro) e politiche; l'obiettivo nella terza parte è quello di analizzare gli specifici modi di parlare dell'economia che non solo definiscono l'"economia" del luogo, ma con i quali si modella l'immagine del paese per l'esterno e si costruisce la "località" (Siniscalchi, 2002). In particolare, nel sesto capitolo emergerà l'intreccio tra la *governance* locale e la *governance* d'impresa, e nel settimo le modalità economiche di inclusione (ed esclusione) della comunità locale nel progetto Koniambo.

## ***PRIMA PARTE: DECOLONIZZAZIONE E VALORIZZAZIONE DEL NICHEL***

### ***Storicizzare***

“The past is never contemporary, but history always is.  
History is always bound to the present in some way.  
History always represents the present in the ways  
it re-presents the past”  
(Denning, 1989: 134)

Spesso gli antropologi trattano il passato come qualcosa di dato e di fattuale, disconnesso dalla vita quotidiana in cui essi si trovano immersi durante il campo. Come afferma Peter Glass (2016) queste brevi note storiche appaiono di solito in una sezione separata della ricerca con l'obiettivo di contestualizzare il materiale etnografico. In molti casi si tratta degli unici dati che non emergono direttamente dal campo. Nonostante lo sforzo di rendere più o meno esplicite le connessioni tra passato e presente, il rischio è quello di sovrapporre le due dimensioni temporali senza una reale fusione. Quando si restituisce un'etnografia che guarda alla contemporaneità, come ci si deve confrontare con la storia, in questo caso “un passato coloniale per lungo tempo mal assunto e spesso represso” (Merle, 1995:21)? In linea con Eric Hirsch e Charles Stewart, ciò che interessa l'etnografo non è analizzare il presente come il prodotto del passato, ma il “passato sociale”, cioè “gli usi politici attraverso cui si plasmano differenti versioni del passato, così come le forme comunicative e le occasioni sociali in cui le storie sono narrate in una particolare comunità” (Hirsch e Stewart, 2005 :268; sul tema si veda anche Connerton, 1999, 2010).

Per esempio, nel discorso pronunciato da Emmanuel Macron durante la sua visita presidenziale a Nouméa nel maggio 2018, in occasione della restituzione dell'atto di presa di possesso francese della Nuova Caledonia, emerge chiaramente una concezione lineare e cumulativa della storia. Ne riporto di seguito uno stralcio significativo per la mia argomentazione:

“La Nuova Caledonia è un’*addizione* di storie, spesso tragiche, altre volte felici, tutte caratterizzate dal coraggio e dalla volontà di riuscire. Ci sono i Kanak, i Caldoche, i Z’Oreilles, i Wallisiani, i Futuniani, i Polinesiani, i Tonkinuani, i Giavanesi, i Giapponesi, e tutti gli altri che insieme hanno costruito l’attuale Nuova Caledonia [...] Quello che abbiamo fatto stamattina a Iaii [Ouvéa], è stato anche riconciliare le nostre storie. Abbiamo intrapreso un cammino di riconoscimento, ci troviamo in questa alleanza di memorie e questo movimento è irreversibile” (corsivo mio).<sup>25</sup>

La Nuova Caledonia è qui un’*addizione* di storie che si riconciliano nel momento in cui, per la prima volta dal “dramma di Ouvéa” del 1988, un presidente francese si reca nell’isola in questione per commemorare l’anniversario della morte dei diciannove kanak uccisi dalla milizia francese. Nel discorso di Macron, passato, presente e futuro si collocano in una linea temporale cronologica. “Il passato” definisce “il moderno”, per opposizione (Hirsch e Stewart, 2005 :265); tuttavia, nella cultura kanak il passato e con esso la memoria culturale è “fisicamente” presente nel paesaggio, nella genealogia, nei corpi, al punto da essere costantemente reiterato nei discorsi. Il passato non può essere slegato dal futuro. La trama relazionale della società kanak è costituita da un insieme di “*chemins coutumiers*” che strutturano le relazioni tra gli individui, le famiglie e i clan. Questi sentieri che sono stati inaugurati in anni remoti e in tempi mitici, se rispettati, garantiscono il corretto mantenimento della società assicurandone allo stesso tempo il suo futuro. Seguendo questa logica spaziale e temporale Macron non avrebbe dovuto restituire l’atto di presa di possesso della Nuova Caledonia al governo caledone, come ha fatto. Il rappresentante della Repubblica francese, secondo alcuni Kanak con cui ho parlato, avrebbe dovuto fare un tradizionale “gesto di perdono” a Balade, laddove l’atto fu firmato dall’ammiraglio Febvrier-Despointes nel 1853, per poi consegnarlo ai *coutumiers* dell’area Djubéa-Kaponé, dove sorge il Centro Culturale Tjibaou e dove il documento avrebbe trovato degna dimora. Macron avrebbe cioè dovuto, in un certo senso, reiterare la storia. Come mi ha spiegato Daniel Goa, portavoce del partito indipendentista Union Calédonienne: “C’è un cammino *coutumier* che deve essere rispettato: restituendo l’atto alle autorità tradizionali si riconosce che è il popolo kanak

---

<sup>25</sup> <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/05/05/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-sur-la-nouvelle-caledonie-a-noumea>, visualizzato il 17/06/2019.

ad essere stato colonizzato”<sup>26</sup>. Nonostante la cerimonia di restituzione si sia svolta sotto i riflettori della stampa locale e internazionale, questo gesto (strategico!) è stato percepito da alcuni kanak come un semplice trasferimento geografico, privo di una “densificazione” storica.

La decolonizzazione non è una semplice questione di cambiamento di status istituzionale: da Territorio d’oltremare a Stato sovrano, come spesso viene delineata nella legge internazionale. È una trasformazione più profonda. Comprendere le attuali politiche indipendentiste di gestione del nichel è quindi estremamente complesso, poiché richiede di guardare contemporaneamente al passato, al presente e al futuro, in una costante apertura e chiusura del diaframma micro-macro. Ci troviamo di fronte a mondi che James Clifford definisce “big enough”, grandi abbastanza per essere di rilievo e che devono essere tenuti insieme in una tensione dialettica e simultanea.

“What’s at stake is the articulation, the cobbling together, of “big enough” worlds: concrete lives led in specific circuits *between* the global and the local. We cannot lose sight of ordinary people sustaining relational communities and cosmologies: composite “worlds” that share the planet with others, overlapping and translating” (Clifford, 2001: 482).

Il nichel come metallo strategico per la Francia, la politica di popolamento, l’espropriazione massiccia delle terre e l’emarginazione economica della società kanak, sono alcuni dei fili che percorrerò nel prossimo capitolo per restituire la complessità e il crocevia di storie che conducono all’*engagement* kanak nel settore minerale e metallurgico. In questa prima parte della tesi, attraverso l’alternarsi di dati etnografici, documenti di archivio e fonti storiche di seconda mano, il mio intento non è quello di restituire una cornice storica obiettiva, accurata e puntuale della colonizzazione francese. Vorrei piuttosto seguire quel filone di studi sul Pacifico che, ispirati da Marshall Sahlins<sup>27</sup> e Greg Denning, a partire dagli anni ’90 insistono sulle forme di “coscienza storica” (*historical consciousness*) o “storicità” (*historicity*) - definita come “la costante produzione sociale di considerazioni (*accounts*) sui passati e sui

---

<sup>26</sup> Intervista personale, Koné, 2 Maggio 2018.

<sup>27</sup> È noto l’aforisma: “Different cultures, different historicities”; Sahlins M., 1985, *Islands of History*, Chicago: University Chicago Press, x.

futuri” (Hirsch e Stewart, 2005 :262); come “i modi di essere-temporali (*temporal being*) e la consapevolezza specifica di certe comunità in determinati momenti nel tempo” (Ballard, 2014 :103) e come “il modo o i modi culturalmente plasmati di esperire e comprendere la storia” (Ohnuki-Tierney, 1990 :4). Nei tre capitoli che seguono tenterò di far emergere la storicità kanak: il modo in cui gli enunciati e i discorsi assumono una forma storica, la percezione dell’“esserci-nel-tempo” e il processo di storicizzazione dell’industria di Koniambo.

## Capitolo 1.

### NICHEL E IMPERIALISMO

“La Francia sarebbe meno bella senza la Nuova Caledonia”  
(Emmanuel Macron, Nouméa, 6 maggio 2018)<sup>28</sup>

“La Francia sarebbe meno bella senza la Nuova Caledonia”, una frase destinata a divenire virale. Se il velato intento del presidente Emmanuel Macron alla vigilia del referendum di auto-determinazione era probabilmente quello di incoraggiare la popolazione a votare affinché la Nuova Caledonia rimanesse territorio francese, i miei interlocutori hanno attribuito a questa frase un senso “coloniale”: “la Francia è bella grazie alle nostra ricchezza mineraria”, mi ripetevano in tanti con fare stizzito e allo stesso tempo però gonfio di orgoglio.

La Nuova Caledonia, tra le isole del Pacifico, è quella che rimane per più tempo inviolata dalle esplorazioni dei condottieri europei. Fu soltanto nel 1774 che il capitano britannico James Cook approdò a Balade, sulla costa nord-est della *Grande Terre*<sup>29</sup>. Gli abitanti della Nuova Caledonia, che a quel tempo non si chiamavano ancora “kanak”<sup>30</sup>, vivevano raggruppati principalmente nelle valli e in prossimità del mare. Bisogna

---

<sup>28</sup> <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/05/05/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-sur-la-nouvelle-caledonie-a-noumea>, visualizzato il 17/06/2019.

<sup>29</sup> Per una storia approfondita della colonizzazione francese in Nuova Caledonia si veda: Angleviel (2006); Bensa (2000); Favole (2010); Merle (1993, 2013); Mokaddem (2005, 2009, 2012); Connell (1987).

<sup>30</sup> Il termine “*canaque*” venne inizialmente utilizzato in un’accezione dispregiativa dai coloni per indicare la popolazione autoctona. In seguito i Kanak rivendicarono politicamente questo termine, cambiandone l’ortografia, per nominarsi come popolo unito e portatore di uno stesso desiderio di indipendenza. Ho approfondito i processi di etnogenesi della società kanak in un capitolo di un volume; per un approfondimento sul tema si veda Gentilucci, 2020.

attendere il 1853 perché la Francia, guidata dall'ammiraglio Febvrier-Despointes, ne prenda ufficialmente possesso<sup>31</sup>.

Mi trovavo sul campo quando ad aprile del 2018 il presidente francese ha annunciato alla stampa locale, suscitando per lo più incredulità ed ilarità, che nella sua imminente visita presidenziale oltreoceano avrebbe restituito gli atti ufficiali della presa di possesso, al popolo caledone: il primo firmato a Balade il 24 settembre 1853 e il secondo cinque giorni più tardi a l'Île des Pins. Conservati per lungo tempo negli archivi nazionali d'Oltremare di Aix-en-Provence, il 5 maggio 2018 gli attestati originali hanno trovato una nuova dimora negli archivi della Nuova Caledonia. Le reazioni della popolazione non sono state unanimesi: per alcuni questo gesto simboleggiava l'avvenuta riconciliazione, per i più scettici una strategia politica e per alcuni leader indipendentisti kanak un'occasione sprecata poiché non era stato accompagnato da nessun perdono “in stile tradizionale” e neppure da un riconoscimento della colonizzazione francese come un “crimine contro l'umanità”.

Fondata su un progetto ideologico di popolamento, questa colonia penale – afferma Isabelle Merle (1993) – fu un'esperienza senza precedenti nel contesto imperiale francese, il prodotto di un esperimento sociale che pretendeva costruire una nuova società mescolando i migranti condannati con quelli “onesti”. Sottomessa infatti a una doppia logica di emigrazione costretta e volontaria, la Nuova Caledonia venne pensata principalmente come un contenitore privilegiato per le classi pericolose di una Francia ossessionata dalla paura di esserne contaminata. L'esperimento ebbe subito successo: verso la fine del secolo, quando si pose fine alla colonia penale (1897), i nuovi arrivati erano già più del 20% della popolazione e l'isola aveva ormai l'aspetto di una “piccola

---

<sup>31</sup> “Mille ottocento cinquantatre alle tre del pomeriggio. Io sottoscritto Febrier Despointes, contro ammiraglio comandante capo della forza navale francese nell'oceano Pacifico, in seguito agli ordini del mio governo, dichiaro prendere possessione dell'Isola della Nuova Caledonia e dei suoi territori dipendenti in nome di sua maestà Napoleone 3, imperatore dei francesi. [...] Da questo giorno 24 settembre 1853 diviene, così come i suoi territori dipendenti, colonia francese. [...] Balade Nuova Caledonia, le ore, il giorno, il mese e anno come indicato sopra” (Dal documento originale dell'atto di presa di possesso della Nuova Caledonia, *Archives de la Nouvelle Calédonie*).

Francia australe”<sup>32</sup>, simbolo dell’irraggiamento di un popolo e della potenza di una nazione. A dettare l’incedere delle politiche coloniali francesi in Nuova Caledonia e a consolidare la presenza a tratti minacciosa della Francia nel Pacifico, ci pensò il nichel scoperto soltanto qualche anno dopo la presa di possesso del territorio da Jules Garnier, un ingegnere francese che scoprì dei silicati del minerale tra cui la garnierite, che prese appunto il suo nome. Il nichel suscitò un iniziale entusiasmo nel 1873 quando il colono Pierre Coste aprì alcuni siti minerari presso il Mont Dore, a Houaïlou, Bourail, Canala et Thio, nell’attuale Provincia Sud. Di fronte ad una prima crisi economica i “petits mineurs” non tardarono a dichiarare forfait e a rivendere a basso prezzo alcuni dei loro giacimenti ai grossi proprietari come Jean-Louis Hubert Hanckar e John Higginson, gli stessi che, insieme a Jules Garnier, nel 1880 fondarono la storica Société Le Nickel (SLN). Trent’anni dopo André Ballande con la Société des hauts fourneaux de Nouméa, inaugurò a Doniambo la prima industria pirometallurgica di fusione del nichel, oggi porta d’ingresso della capitale Nouméa. Nonostante la crisi mondiale del 1929 non risparmiò neppure questo piccolo lembo di terra, la SLN riuscì imperturbabile ad assorbire la “Maison Ballande” e ad assumere il timone dell’industria, conservando gelosamente il primato indiscusso nella metallurgia fino all’arrivo delle grandi multinazionali all’alba del secondo millennio (Lagadec, Perret, Pitoiset, 2002; Bencivengo, 2014).

Le attività della SLN e della *Maison Ballande* non erano però limitate solo alla Nuova Caledonia e alla Francia. Entrambe proprietarie di raffinerie in Francia, in Inghilterra, in Belgio, in Germania e negli Stati Uniti, furono i primi esempi di compagnie transnazionali nel territorio caledone. È evidente l’intreccio tra gli interessi degli amministratori coloniali, dei coloni e delle compagnie minerarie che aspiravano ad ottenere il controllo sulla produzione di nichel nel territorio. La Nuova Caledonia, fin dagli inizi dello sfruttamento minerario, si trovò ad essere in una posizione di interfaccia tra: le molteplici traiettorie che coinvolgevano l’area del Pacifico e quelle delle grandi

---

<sup>32</sup> Se da una parte la Francia voleva riprodurre l’immagine dei “convicts” inglesi inviati in Australia, dall’altra voleva superarla: ai condannati francesi venne imposto l’esilio a vita, scambiando l’impossibilità di ritorno in patria con la possibilità di divenire proprietari di un terreno.

multinazionali che contribuirono allo sviluppo in Europa e in America del Nord della fase industriale fine ottocentesca basata sull'utilizzo di nuove energie (petrolio e l'elettricità) e sull'espansione delle industrie elettriche, chimiche e automobilistiche (Bencivengo, 2014). Nonostante che a cavallo tra i due secoli l'estrazione del nichel avesse conosciuto un'accelerazione grazie all'espansione del ferro-nichel<sup>33</sup>, fu negli anni che precedettero la Prima Guerra Mondiale che questo minerale cominciò ad essere considerato un "metallo strategico" per la Francia. Il nichel le garantiva infatti un vantaggio significativo nella corsa agli armamenti. Fu proprio il carattere strategico del nichel a rinforzare, spiega lo storico Bencivengo (2014), il potere e il monopolio della SLN in una colonia già dominata dall'economia mineraria. Secondo lo storico, il successo della società francese fu dato principalmente dal godere di almeno tre privilegi: un grande dominio minerario, l'essere legata all'ingente banca Rothschild<sup>34</sup>, e il disporre di manodopera a buon mercato, potendo contare sul reclutamento a lungo termine di migliaia di "forzati"<sup>35</sup>. A partire dagli anni Ottanta del XIX secolo, l'estrazione del minerale cominciò a essere condotta a cielo aperto, un procedimento che non richiedeva manodopera specializzata. Fu soltanto tra le due guerre che la società impiegherà in modo massiccio Indocinesi, Giavanesi, Vietnamiti, Ni-Vanuatù, che insieme ai forzati andranno a comporre i primi tasselli di quel grande mosaico multiculturale che è oggi la Nuova Caledonia.

Sul territorio c'erano due entità che partecipavano all'attività mineraria e metallurgica. Queste occupavano però posizioni diverse all'interno della filiera produttiva: da una parte il gigante SLN, dedito all'estrazione e alla metallurgia, e dall'altra i *petits mineurs*<sup>36</sup> che vendevano il minerale grezzo sia alla SLN che oltre

---

<sup>33</sup> Il ferro-nichel è una ferrolega che contiene circa il 35% di nichel e il 65% di ferro.

<sup>34</sup> La Banca Rothschild fu fondata a Londra nel 1811. Alla fine del XIX secolo essa contribuì alla creazione di grandi imprese industriali.

<sup>35</sup> Tra il 1864 e il 1897 sono inviati in Nuova Caledonia: 22524 condannati ai lavori forzati, 3928 deportati e 3798 relegati (Merle, 1993).

<sup>36</sup> Si deve questa espressione a Edouard Bridon, antico proprietario minerario divenuto giornalista e autore di una *Histoire abrégée des mines de Nouvelle-Calédonie* (1890) in cui racconta il malcontento dei *petits mineurs* per aver dovuto cedere a basso prezzo le concessioni minerarie alla *Société Le Nickel* (SLN) durante gli anni 1880.

mare, in particolare al Giappone. Il qualificativo “*petit*” non deve ingannare. Tuttora presenti, i *petits mineurs* provengono da gruppi di famiglie europee<sup>37</sup> ben radicate nel settore commerciale (soprattutto quello dell’importazione) e alcuni sono grandi proprietari terrieri e politici (Freyss, 1995). Nonostante lo statuto di “piccoli” la loro produzione di nichel si è dimostrata nel tempo molto più elastica rispetto a quella più stabile e regolare della SLN: a periodi di aumento o caduta del prezzo corrispondevano variazioni molto più ampie nella produzione (ivi). C’è anche una terza figura che ha da sempre accompagnato la produzione mineraria: sono le piccole imprese di sub-appalto, spesso individuali, che si occupano di trasporto (*roulage*) e/o di estrazione.

Fino all’arrivo delle grandi compagnie internazionali all’alba del nuovo millennio, le attività metallurgiche furono unicamente concentrate nell’industria di Doniambo. Soprattutto in tempi di crisi la SLN poteva contare sui capitali statali e sui prestiti dei grandi azionari.<sup>38</sup> La Francia non ha mai nascosto i suoi interessi economici legati al settore minerario (Freyss 1995). Ciò fu particolarmente evidente negli anni Cinquanta e Sessanta quando lo Stato francese rifiutò alla compagnia canadese INCO di stabilirsi nel territorio, preoccupato che così “avrebbe dato il benvenuto al cavallo di Troia americano in Nuova Caledonia” (Gendron, 2009 :123). Nonostante già in precedenza il Primo Ministro francese Georges Pompidou avesse affermato con fare preoccupato che “la ricchezza e la tragedia della Nuova Caledonia è di avere un’economia basata solo sull’abbondanza del nichel” (citato in Dornoy, 1984 :145); la Repubblica francese, che aveva già perso l’Algeria, intendeva mantenere e proteggere gli interessi strategici dei giacimenti minerari caledoni e il centro di sperimentazione nucleare in Polinesia francese (si veda: Fisher, 2019). Non a caso, nel 1969 la Francia promulgò una legge conosciuta come la “loi Billotte” che assegnava al ministro dell’industria francese il controllo sulle autorizzazioni dei giacimenti di nichel, cromo e cobalto, considerati

---

<sup>37</sup> Le famiglie principali sono: Pentecost (ex proprietario della *Nickel Mining Corporation*, NMC, oggi filiale della SMSP), Ballande (*Compagnie générale des minerais calédoniens*, CGMC), Montagnat (*Société Georges Montagnat et Cie*, SGM) e Lafleur (*Société minière du Sud Pacifique*, SMSP); quest’ultima nel 1991 fu venduta alla SOFINOR, braccio finanziario della Provincia Nord.

<sup>38</sup> La crisi post-boom del 1967-1971 portò alla ristrutturazione dell’attività con la conseguente chiusura dei centri minerari di Poro e di Népoui e di un ingente piano di licenziamento.

minerali strategici, e il potere di stabilire le quote sull'esportazione. Un'ulteriore legislazione proteggeva la Nuova Caledonia dall'arrivo di compagnie e imprese metallurgiche non francesi e imponeva un dazio sull'esportazione verso il Giappone, minacciando la sopravvivenza degli stessi *petit mineurs*. In modo paradossale, ostacolando l'investimento straniero nel territorio e riducendone la sua autonomia, la Francia stava gettando le basi del movimento indipendentista degli anni Settanta (Gaillard, 2003; Gendron, 2009).

Questa mono-economia protezionista e di impronta coloniale convertì l'economia della Nuova Caledonia da "economia chiusa, senza transazioni estere, ad una economia satellite" (Brookfield, 1972 :129) o altrimenti detta "periferica" (Donald McTaggart, 1976), alimentata da una strutturale dipendenza dai prodotti importati, principalmente dall'Australia e dalla Francia, con la conseguente costrizione della produzione e del commercio locale. Come affermava Freyss nel 1995, anche se in assenza di nichel la Nuova Caledonia avrebbe conosciuto lo stesso deficit strutturale delle esportazioni estere della Polinesia o delle Antille, il settore minerario, attraverso i suoi effetti indotti, aveva una certa influenza sull'insieme dell'economia caledone.

"La dinamicità di questo settore è altrove, a livello di un'economia mondiale internazionale, sul quale la Nuova Caledonia, ancora meno di altri paesi, non ha presa. Non gestendo né le quantità né i prezzi, non controllando che una parte del surplus, il territorio non può considerare il nichel come il motore del suo sviluppo. Strategicamente, costituisce un' 'economia di *enclave*' da cui i caledoni devono tirare il massimo profitto quando la congiuntura è buona, ma per cui subiscono le crisi in periodi di caduta, mancando di un'economia diversificata" (Freyss, 1995:130).

Per far fronte a questa mono-economia il FLNKS rivendica oggi non soltanto una diversificazione e decentralizzazione economica, ma la riappropriazione pubblica e collettiva della gestione del nichel tale da garantirne la massimizzazione del ritorno in termini di benefici economici. Centrale nel secondo capitolo sarà infatti il tentativo del movimento indipendentista di recidere, almeno in parte, i cardini di dipendenza dal sistema monopolistico francese, dando vita a nuove "interdipendenze" (Tjibaou, 1996) e nuove negoziazioni più "Pacifiche".

## 1.1. I Kanak *dans la benne*

In un documento inedito pubblicato postumo nel 1914, Maurice Leenhardt (1978) denunciò con veemenza “*le régime de l’engagement des indigènes*”, un modo coloniale di reclutamento della manodopera inaugurato dal governatore Auguste Brunet che per l’etnologo-missionario stava rischiando di distruggere l’autonomia locale. I Kanak avevano lo stesso statuto e subivano lo stesso trattamento degli operai immigrati reclutati nel sud-est asiatico e nelle isole del Pacifico. Il decreto promulgato nell’agosto del 1882 e che successivamente Leenhardt prese in esame, incoraggiava gli *chefs coutumiers* a fornire manodopera proveniente dalle proprie tribù in cambio di lauti contributi; nelle parole del missionario: “l’articolo 21 gli accorda il 10% del salario di ognuno che sarà reclutato [...] Alcuni *chefs* ci guadagnano grosse somme e per questo motivo sono contrari al lavoro libero” (ivi:14). L’articolo 4 di questo decreto impediva inoltre ai Kanak di “firmare” altri contratti lavorativi. “Nel 1914 - scrisse James Clifford nell’introduzione a questo documento pubblicato trent’anni dopo dalla rivista *Le Journal de la Société des Oceanistes* - gli *chefs* della *Grande Terre* avevano raggiunto un equilibrio con il governo; anche se erano tentati di giocare il gioco coloniale, a volte per interesse altre per sopravvivere politicamente” (ivi:10). Tale primissimo inserimento dei Kanak nel lavoro salariale, seppur coatto, portò Jean Guiart ad affermare in “*Les Mélanésiens devant l’économie de marché*” che:

“è erroneo considerare l’entrata della società canaque nell’era economica come un fenomeno recente. [...] La realtà è che, obbligati o no a farlo, la maggior parte di uomini e una buona parte di donne, hanno lavorato molto presto per i bianchi, sia per ottenere i mezzi monetari che gli mancavano, sia per osservare da vicino gli Europei e imparare da loro tutto ciò che era possibile. Fanno fede i documenti fotografici dell’epoca, così come le testimonianze spontanee ottenute dalla generazione più anziana, e le corrispondenze tra i missionari e gli archivi familiari che sono sopravvissuti” (Guiart, 1999: 54-60).

Guiart dimostrò come il debole sviluppo economico della società kanak non derivava da una mancanza di capacità economica, ma dal sabotaggio coloniale di ogni iniziativa e tentativo di istituire delle cooperative kanak, a partire dall’evidente espropriazione delle terre. Perfino negli anni Sessanta-Settanta del Novecento gli sforzi di creare una

formazione economica organizzata, sotto l'egida di Jean-Marie Tjibaou e Philippe Missotte, si urtarono contro il *Rassemblement pour la Calédonie dans la France*, RPCR. Quest'ultimo si oppose anche alla volontà di istituire le *Maisons Familiales Rurales*, destinate a formare dei produttori agricoli kanak. Nei capitoli successivi mostrerò come questo atteggiamento denigrante e ostruzionista della destra locale emerse con forza nel tentativo dei Kanak, che questa volta può dirsi riuscito, di riappropriarsi di una parte della risorsa mineraria e costruire uno dei più grandi impianti di trattamento del nichel esistenti al mondo.

Sebbene un certo numero di Melanesiani vennero tradizionalmente impiegati come allevatori nei *ranch caldoche*, la popolazione kanak non fu inizialmente considerata come una utile risorsa di manodopera nelle piantagioni e nelle miniere, diversamente da ciò che accadeva nelle colonie di sfruttamento. I primi interessi "dall'alto" di formare i melanesiani al crescente lavoro meccanizzato in miniera ci furono soltanto tra le fila della sinistra locale che emerse nel 1941 con la conquista di un seggio nel Consiglio Generale del Territorio da parte di Florindo Paladini<sup>39</sup>, il fondatore del partito socialista-comunista locale "*Progrès Social*". Secondo quanto riportato dallo storico Kurtovitch (2000) il partito comunista riprese in seguito il programma economico che Paladini e la sinistra locale avevano proposto prima della II guerra mondiale, tra cui la nazionalizzazione delle grandi compagnie minerarie e commerciali e delle banche, e inoltre la riforma fondiaria e fiscale. Come afferma un altro storico, Alain Ward (1988), la sinistra locale voleva integrare i Kanak nell'economia e così favorire la loro, ancora parziale, emancipazione dalla vita nelle riserve. La modernizzazione dell'attività mineraria degli anni Cinquanta favorita dall'espansione del mercato del nichel verso il Giappone, portò il Consiglio Generale a riformare il sistema di reclutamento aprendo più posizioni - pur sempre precarie e poco specializzate (carico delle navi, trasporto del

---

<sup>39</sup> Florindo Paladini (1883-1956), nato in Nuova Caledonia, figlio di un allevatore italiano di Paita, visse in Francia tra il 1896 e il 1906 per seguire la sua formazione scolastica. È qui che familiarizzerà con la teoria marxista, prima di rientrare in Nuova Caledonia dove fonderà il *Syndicat agricole du sud* e poi dirigerà la federazione dei sindacati professionali. Quando venne eletto nel *Conseil général* (1922-1925, 1928-1940 e 1945) dimostrò di essere un ardente difensore dei "petits colons" e un avversario delle cosiddette "grosses boites" (grandi imprese). Per un approfondimento si veda: Trépiéd, 2013.

minerale,.. ) - per i Melanesiani, e più nello specifico per i Kanak e gli immigrati provenienti da Wallis e Futuna. Le figure che richiedevano un certo grado di competenza, invece, continuavano ad essere reclutate in Francia.

Per Jean Freyss il boom economico tra gli anni Sessanta-Settanta fu “l’evento fondante dell’economia assistita” (1995 :199). Il crollo del prezzo del nichel del 1972 e lo shock petrolifero dell’anno seguente fecero piombare la Nuova Caledonia nella confusione, inaugurando un periodo di estrema dipendenza economica dalla Francia. Il basso incentivo a produrre e la politica di importazione causarono un bisogno permanente di trasferimenti pubblici e compensazioni statali. La crisi economica si ripercosse subito sulla scena politica e sociale contrassegnata negli anni a venire da un sempre maggiore frazionamento e radicamento dei partiti e da una frattura profonda tra le comunità melanesiane e quelle europee. Le prime rivendicazioni kanak furono rese possibili dal piano di sviluppo economico e sociale della Nuova Caledonia, attuato nel 1978 da Paul Dijoud, il segretario di Stato allora in carica nei Dipartimenti e Territori d’oltre-mare. Il piano prevedeva la riforma fondiaria e la promozione di un’importante operazione di sviluppo centrata sulla coltura del caffè<sup>40</sup> e sull’installazione di strutture di allevamento bovino. Questo momento storico fu molto importante perché per la prima volta si riconobbero i diritti coutumiers (diritti che valevano per le terre tradizionali) e la possibilità di utilizzare a livello economico le terre kanak. Nel 1982 questi stessi diritti verranno riconosciuti legalmente attraverso la creazione di “Groupement des droits particulier locale” (GDPL), ovvero delle strutture giuridiche intermedie e ibride che si muovono tra il diritto giuridico-occidentale fondato sulla concezione della proprietà privata e quello coutumier, basato sulle relazioni claniche con la terra<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Sono stati i preti maristi ad introdurre in Nuova Caledonia il caffè (varietà arabica) alla fine degli anni '60 del XX secolo. Tuttavia, l’operazione “café soleil” (promossa da Dijoud), introdusse una nuova varietà particolarmente produttiva che aveva la particolarità di svilupparsi in piena luce, da qui l’appellativo “soleil” dato dai melanesiani. Pensata dall’Amministrazione in risposta ad una volontà politica del governo francese, l’operazione non diede i frutti sperati. Le piantagioni di caffè vennero riappropriate e integrate nella logica di funzionamento dei campi “vivriers” (David, Siapo, 1994).

<sup>41</sup> Come approfondirò nella terza parte di questa tesi, è proprio attraverso i GDPL che vengono redistribuiti i dividendi dell’industria di Koniambo (cfr. cap.7).

Ma le politiche di sviluppo adottate dal governo francese ebbero poco successo poiché riposavano su un'idea semplicistica dell'organizzazione tradizionale kanak, detta "comunismo primitivo", sull'inesistenza dell'individuo e su una trasposizione pura e semplice di modelli occidentali (Leblic, 1999). Isabelle Leblic, che ha studiato le piccole cooperative di pescatori nate negli anni Ottanta, sottolinea come le politiche di sviluppo della pesca fossero legate alla volontà di trasformare il pescatore kanak in uno professionale a tempo pieno, dimenticando quanto l'attività di pesca fosse tradizionalmente legata all'orticoltura e alle altre attività (ivi :133). Il fallimento di queste cooperative era principalmente dovuto al fatto che tali iniziative erano in realtà delle micro-società organizzate in modo *coutumière* ma dirette da tecnici senza legittimità in merito (FADIL, ODIL, ODR, ADRAF)<sup>42</sup> che quindi non potevano far altro che immaginare il funzionamento della società kanak. Fu così che la Provincia Nord in questi anni accumulò non solo un importante ritardo economico rispetto al sud della *Grande Terre*, ma conobbe anche un esodo massiccio della popolazione verso la capitale.

Pensare ad un'organizzazione alternativa della vita economica e sociale fu uno dei meccanismi di resistenza adottato strategicamente a partire dagli anni Ottanta dal FLNKS. Con l'applicazione del progetto di "Indipendenza-Associazione" dello statuto Pisani-Fabius (1985-1987), gli indipendentisti avevano ottenuto il potere in tre Regioni su quattro. La regionalizzazione della Nuova Caledonia fu per il FLNKS una vera e propria conquista. In un documento d'archivio del 1986 Jean-Marie Tjibaou, Léopold Joredie e Yéiwéné Yéiwéné, si esprimevano positivamente su questa nuova configurazione politica che però stava per essere smantellata di lì a poco:

"Nella nostra strategia di conquista dell'indipendenza abbiamo scelto di utilizzare la regionalizzazione poiché questa permetteva di conservare sul terreno un rapporto di forza politico, amministrativo ed economico nuovo e più giusto. (Restituzione progressiva delle terre, realizzazione delle infrastrutture, la creazione di progetti di sviluppo che rispondono a degli imperativi economici e sociali nel contesto dell'autosufficienza). Questo

---

<sup>42</sup> Dal 1975 al 1989 quattro strutture si occuparono dello sviluppo in milieu kanak: il *Fonds d'aide au développement de l'intérieur et des îles* (FADIL), l'*Office de développement de l'intérieur et des îles* (ODIL), gli *Offices de développement régionaux* (ODR) e l'*Agence de Développement rural et d'Aménagement foncier* (ADRAF).

compromesso non era possibile che nella misura in cui la regionalizzazione rappresentava un trampolino per lo sviluppo economico dall'interno, e delle Isole, in una situazione di sottosviluppo e dipendenza cronica vis-à-vis di Nouméa, e una transizione verso l'indipendenza del popolo Kanak".<sup>43</sup>

Come afferma Christine Demmer (2017), le Regioni furono interpretate dal FLNKS come un quadro di riferimento per l'attuazione di un progetto di società alternativa destinato a creare Kanaky (e il socialismo kanak), indipendentemente dall'ottenimento o meno della piena sovranità politica. Secondo l'antropologa francese, si diffuse l'idea che l'indipendenza potesse diventare un'azione reale semplicemente "vivendo" il socialismo. Il documento appena presentato - datato 15 maggio 1986, postumo quindi alla morte di Eloi Machoro<sup>44</sup> - è di grande importanza perché, Tjibaou, Joredie e Yéiwéné, denunciando il comportamento minaccioso di Bernard Pons che pretendeva modificare lo statuto e abolire le regioni, stavano mettendo in guardia lo Stato francese su di una potenziale e imminente agitazione:

"Prima che sia troppo tardi, noi lanciamo questo ultimo avvertimento ai dirigenti della Francia: prendeteci realmente sul serio perché a lungo andare non ci potrà essere pace in Nuova Caledonia né la presenza della Francia in Melanesia senza l'indipendenza kanak".<sup>45</sup>

Appena due anni prima, il 18 novembre 1984 vennero boicottate le elezioni territoriali sullo statuto di autonomia proposto da Georges Lemoine<sup>46</sup>, segretario di Stato in Nuova Caledonia, che per Eloi Machoro aveva per obiettivo "la distruzione pura e semplice del popolo kanak" (citato in Mokaddem, 2012). Machoro reclamava: la restituzione delle

---

<sup>43</sup> "Les Presidents des Regions Nord - Centre - Iles", Parigi 15 mai 1986, p. 2, *Archives de la Nouvelle-Calédonie*;

<sup>44</sup> Eloi Machoro viene ricordato dai Kanak come un martire della lotta per l'indipendenza. Segretario generale dell'Union Calédonienne, Machoro fu il ministro della sicurezza nel governo provvisorio della Repubblica socialista di Kanaky creato il 1 dicembre 1984 da Jean-Marie Tjibaou.

<sup>45</sup> "Les Presidents des Regions Nord - Centre - Iles", Parigi 15 maggio 1986, p. 7-8, *Archives de la Nouvelle-Calédonie*;

<sup>46</sup> Lo *Statuto Lemoine* prevedeva un referendum di autodeterminazione per il 1989. Le organizzazioni indipendentiste contestarono la composizione del corpo elettorale: il FLNKS domandò di poter fare uno scrutinio prima del 1986 e che solo i Kanak e i non-Kanak nati nel territorio o con un genitore nato in Nuova Caledonia potessero parteciparvi.

terre ai kanak, la loro partecipazione alla gestione del nichel e un maggiore coinvolgimento lavorativo dei kanak nelle miniere (Grochain, 2013). Furono anni di estrema violenza: le terre dei coloni vennero occupate, le piantagioni devastate, le case incendiate; e persero la vita sia europei sia kanak. Il massacro di Ouvèa del 1988 fu l'apice di un conflitto divenuto incontrollabile e il terreno di un grande "fallo diplomatico" avvenuto durante la partita per la corsa alla presidenza tra François Mitterrand e Jacques Chirac. Il 22 aprile del 1988 quando degli indipendentisti radicali assaltarono la gendarmeria di Fayaoué a Ouvéa, con l'intento di boicottare il nascente statuto Pons e issare la bandiera kanak, quattro gendarmi vennero uccisi e gli altri presi in ostaggio e nascosti nella grotta di Gossanah. Dopo 14 giorni di negoziazioni e secondo le testimonianze, di torture inflitte agli abitanti, Chirac, per accaparrarsi i voti dell'estrema destra, lanciò l'operazione "Victor": 74 militari armati di Magnum 357 assaltarono la grotta. Il bilancio racconta di una vera e propria esecuzione: 2 soldati e 19 kanak uccisi, 14 fatti prigionieri. Per la prima volta la Nuova Caledonia attrasse l'attenzione pubblica internazionale.

Gli *Événements* degli anni Ottanta fungono da evento separatore, sono un periodo drammatico e decisivo per il futuro del territorio e sono caratterizzati per la loro irreversibilità. Secondo Déwé Gorodey, nota scrittrice e militante indipendentista, è solo a partire dal 1984 che si può parlare di nazionalismo kanak. La sequenza politica-rivoluzionaria degli *Événements* portò infatti al nascere di un'idea di nazione (Mokkadem, 2013). La popolazione kanak si ritrovò politicamente unita nella battaglia per la liberazione nazionale.<sup>47</sup> David Chapell (2013) individua tre cambiamenti storici che hanno condotto la Nuova Caledonia al punto di rottura degli *Événements*: il primo, dal 1959 al 1969, quando la Francia, dopo aver concesso delle misure di autonomia locale, si riprese il controllo del nichel; il secondo, la massiccia immigrazione durante il boom del nichel volta a rendere minoritaria la popolazione kanak; il terzo, il ritorno della prima generazione di Kanak formati in Francia negli anni del '68 (cfr.

---

<sup>47</sup> L'idea di "popolo" (intesa nella sua accezione occidentale) era già nata in occasione del festival Melanesia 2000 avvenuto a Nouméa nel 1975. Organizzato da Jean-Marie Tjibaou questo grande festival, che riuniva per la prima volta i Kanak di tutta la Nuova Caledonia, si poneva come obiettivo la riscoperta della cultura kanak.

*Intermezzo*). La violenza degli *Événements* (1984-1989) testimoniò la complessità di quegli interessi e di quelle strategie politiche che saranno poi alla base delle negoziazioni per gli accordi di Matignon del 1988. Come afferma Isabelle Merle:

“Questi *Événements* che sarebbe oggi interessante ripensare, sono stati illuminanti. La Francia ha scoperto un’isola, un popolo kanak, una comunità ‘bianca’ e soprattutto una storia, una parte della sua storia ampiamente sconosciuta. Domandando l’indipendenza, i Kanak non si sono accontentati di denunciare le ineguaglianze del momento ma hanno rimesso in causa 150 anni di presenza francese. Hanno svelato, per la prima volta, un passato taciuto per tanto tempo. [...] Le espropriazioni fondiari, le memorie della rivolta del 1878, il rigore del codice dell’indigenato, la violenza dei coloni, i lavori obbligatori, il fatto coloniale in generale, questi erano in fondo gli argomenti forti di un discorso che esigeva una riparazione” (Merle, 1995: 19-20).

Gli accordi di Matignon-Oudinot vennero simbolicamente siglati da una stretta di mano tra Jacques Lafleur e Jean-Marie Tjibaou, gesto che da un lato viene percepito come il segno di una grande vittoria nel nome della pace e della democrazia, ma dall’altro - come affermava Léopold Jorédié (colui che aveva firmato insieme a Tjibaou e Yéwéné il documento riportato sopra) - come “un prodotto esotico” e “raro” venuto dagli antipodi per essere venduto alla stampa internazionale<sup>48</sup>. In ogni caso i Kanak ottennero la divisione della Nuova Caledonia in tre province<sup>49</sup> di cui due, il Nord e le Isole della Lealtà, amministrate dagli indipendentisti, una presenza economica maggiore dello Stato per lo sviluppo del Territorio e una politica etnica destinata a favorire l’ingresso dei Kanak nei quadri dirigenziali (Favole, 2010 : 196). In questo contesto si prevede anche la creazione di un istituto di formazione del personale amministrativo, di un’agenzia per lo sviluppo della cultura kanak, che sarà l’ADCK, e un’agenzia per lo

---

<sup>48</sup> *Le monde*, 1 luglio 1988.

<sup>49</sup> Ogni Provincia venne dotata di un assemblea e rappresentata da un presidente. Queste tre assemblee formano il Congresso del territorio incaricato degli affari territoriali. L’alto commissariato invece conserva l’esecutivo. Le tre Province della Nuova Caledonia sono Collettività della Repubblica francese. Esse dispongono di tutte le competenze che non sono né dello Stato né dei Comuni. Il loro dominio di azione è costituito da: l’insegnamento primario (adattamento programmi, vita scolastica e gestione dei maestri), la costruzione e la conservazione degli edifici scolastici, le reti stradali, i porti e gli aeroporti di interesse provinciale, lo sviluppo economico (agricoltura, allevamento, foresta, pesca, caccia, turismo), l’aiuto sanitario e l’azione sanitaria sociale, la costruzione e la gestione degli stabilimenti di interesse provinciale, l’edilizia e l’urbanizzazione, gli sport e l’azione culturale, e le autorizzazioni minerarie insieme alla protezione dell’ambiente.

sviluppo rurale e per la gestione fondiaria (ADRAF), il cui obiettivo sarà quello di favorire lo sviluppo economico, sociale e culturale del territorio. Fu con gli accordi di Matignon-Oudinot che il FLNKS cambiò strategia: di fronte alla prospettiva di creare uno Stato nazionale indipendente e al riequilibrio economico tra nord e sud del Paese, il Fronte spinse verso rivendicazioni territoriali e minerarie (Demmer, 2015), facendo della sovranità sul nichel la posta in gioco delle nuove negoziazioni con la Francia<sup>50</sup>.

## 1.2. “*On est d’ici et pas d’ailleurs*”

Negli ultimi vent’anni nelle scienze sociali, la dimensione geografica è stata reinterpretata come essa stessa socialmente e politicamente costruita e in continua riconfigurazione. L’identità insulare, espressa in termini di differenza culturale, linguistica ed etnica e delle proprietà fisiche e territoriali delle isole, si manifesta come un importante fattore per l’emergere di movimenti che rivendicano l’auto-determinazione e la sovranità “insulare” (Baldacchino, 2005, 2013; Corbett & Veenendaal, 2015; Blaise e Prinsen, 2017). Secondo il geografo Matthew Allen (2018), l’insularità diventa una variabile potenzialmente significativa nelle congiunzioni tra identità, territorio, dimensione e potere, prodotte dall’incontro con un capitalismo estrattivo globalizzato. Le forti identità dei territori insulari e i movimenti socio-politici sono il frutto, almeno nel contesto melanesiano, dell’esperienza e delle tensioni dovute all’introduzione delle relazioni capitaliste durante il colonialismo. Non è un caso, afferma il geografo, che i più seri conflitti armati nel periodo post-coloniale abbiano coinvolto le isole degli stati-nazione. Ne è un esempio l’isola Bougainville dove, nonostante le diversità culturali ed etno-linguistiche interne, durante il XIX e il XX secolo emerse un’identità pan-bougainvilliana che si contrapponeva agli “altri” abitanti della Papua Nuova Guinea. Tale logica spaziale, che ha contribuito alla formazione di una particolare identità territoriale, ha giocato un ruolo importante anche nei movimenti

---

<sup>50</sup> Prima di questo momento i concetti di socialismo e di economia mista, sostenuti dai dirigenti kanak, incoraggiavano lo sviluppo agricolo rivale per permettere la conservazione delle attività dette ‘*vivrieres*’ e della specifica organizzazione sociale kanak.

nazionalisti emersi nell'arcipelago delle Vanuatu, in Irian Java e nelle isole Salomone occidentali (ivi). Questo senso di identità contiguo al territorio, in Nuova Caledonia trova la sua massima espressione nella nozione kanak di "terra". Esempari sono le parole di Paul Néaoutyine, presidente della Provincia nord e portavoce del PALIKA:

"We are Oceanians. Land, which is scarce on our islands, has since time immemorial been the foundation of our social organisation and our life. We have a very close relationship with the land and the sea" [...] From our perspective, land is either out the water or under the water. Dry land is on an island and submerged land is the river or sea bed" (Néaoutyine, 1994 :109)<sup>51</sup>.

La terra è il perno centrale su cui ruotò tutto il processo di colonizzazione e su cui dagli anni Settanta si giocarono le rivendicazioni del movimento indipendentista. I primi partiti politici indipendentisti, insistendo sul particolare legame con la terra come marcatore di un'identità sociopolitica e affermando il diritto all'autodeterminazione in nome dell'autoctonia, fecero della questione fondiaria l'emblema della battaglia per l'indipendenza. Fin dai primi anni della colonizzazione la popolazione kanak venne piano piano confinata in spazi sempre più limitati, privata della terra e della possibilità di muoversi liberamente, come di consuetudine per i clan. La tendenza ad espropriare e a vendere grandi terreni alla borghesia locale esplose dopo il 1864 quando venne creato il centro penitenziario e l'allevamento del bestiame divenne estensivo. Questa inflazione ebbe almeno tre conseguenze: incoraggiò l'accumulazione speculativa di terre, lo sfruttamento eccessivo dei pascoli e inasprì il conflitto etnico. Mentre sulla *Grande Terre* vennero espropriati gli appezzamenti fertili e pianeggianti della costa ovest, le politiche coloniali applicate nelle vicine Isole della Lealtà, con eccezione di Ouvéa, furono meno drastiche e traumatiche per le popolazioni locali. Fu il loro scarso interesse strategico a scoraggiare una politica di popolamento "bianco" (Favole, 2010). La prima normativa fondiaria venne promulgata nel 1855 dal governatore Du Bouzet. Essa consacrava il diritto esclusivo dello Stato francese a disporre del suolo caledone, eccetto però di quelle proprietà "particolari" kanak:

---

<sup>51</sup> Riporto la citazione inglese per un problema di reperimento della fonte originale francese.

“Considerando il principio secondo cui una potenza marittima diventa sovrana di una terra non ancora occupata da una nazione civilizzata e posseduta solamente da tribù selvagge, questa presa di possesso annulla ogni contratto anteriore fatto da dei particolari sui naturali di questo paese; quindi, gli *chefs* e gli indigeni della Nuova Caledonia e delle sue dipendenze non hanno mai avuto né possono avere il diritto di disporre di tutto o parte del suolo da loro occupato in comune, o come proprietà particolare, né per vendita, né per scambio o dono volontario né per qualsiasi modo di trasmissione, a favore di individui che non fanno parte della loro tribù, che non sono aborigeni di questo territorio”<sup>52</sup> (citato in Merle, 1995 :99).

Le “riserve” vennero stabilite per la prima volta dal governatore Charles Guillain incaricato di inaugurare la politica francese del doppio popolamento, penale e libero, attraverso un decreto di cui riporto a titolo illustrativo un piccolo stralcio:

L'articolo 1: per ogni tribù il confine si stabilirà sulla base delle terre tradizionali, in relazione alla qualità del suolo e al numero di persone.

L'articolo 2: le terre sono la proprietà "incommutabile e inalienabile" della tribù. Non esiste una proprietà privata. Le terre non possono essere confiscate per il mancato pagamento dei debiti. Non sono ammessi contratti o locazioni. Solo il capo della tribù può distribuire le terre agli individui o alle famiglie della stessa.

L'articolo 3: qualsiasi reclamo deve essere presentato al tribunale competente con l'accordo del Segretario coloniale.

L'articolo 6: il capo nominato dal Governatore avrà un diritto di interesse personale su un pezzo di terra.

L'articolo 7: il territorio ha diritti su miniere, fiumi e qualsiasi terreno e materiale può essere perpetuamente espropriato per lavori pubblici senza risarcimento (Dornoy, 1984:124).

Seguendo l'esempio degli Indiani d'America e degli aborigeni australiani con il sistema delle riserve si delimitarono dei territori riconosciuti necessari ai bisogni degli indigeni. Se per i coloni europei la terra rappresentava la presenza visibile francese nel territorio, insieme ad un certo prestigio, per i Kanak la terra *era* (ontologicamente) l'espressione della presenza degli esseri ancestrali (cfr. cap. 5). La nozione di “tribù” e l'idea di proprietà collettiva derivarono proprio da una rilettura occidentale della nozione di terra “melanesiana” (Merle, 1995)<sup>53</sup>. Tale processo di ri-territorializzazione venne accentuato

---

<sup>52</sup> Dichiarazione di Du Bouvet, 20 gennaio 1855 (Dauphiné 1989: 54).

<sup>53</sup> Le “tribù” sono delle costruzioni concettuali che servirono ai colonizzatori per delimitare politicamente e giuridicamente le aree abitate dai Kanak. Questo termine fu poi ripreso e riformulato dalla stessa popolazione autoctona che durante i primi movimenti indipendentisti se ne servì per distinguere la vita “tradizionale” kanak da quella urbana della capitale.

dal bestiame che, affamato nella stagione secca, andava a danneggiare le piantagioni kanak di taro e igname, prodotti di estrema importanza per gli scambi cerimoniali. Se il Kanak detestava il bianco, “detestava ancora di più il bestiame” (Dousset, 1970 :131). Secondo Alain Saussol (1988) questa denigrante invasione, che ancora oggi i *vieux* riportano nei loro racconti, fu una delle principali cause della grande insurrezione del 1878. Nella rivolta conosciuta per essere condotta dal capo kanak Ataï, il quale venne ucciso durante lo scontro e la cui testa inviata come trofeo a Parigi, si denunciarono per la prima volta i soprusi del governo coloniale. Secondo Dousset, l’origine di questa insurrezione va cercata nello scontro tra due civiltà diverse. Se le cause più evidenti e immediate sono legate all’accumulazione illecita di terre, alla distruzione dei cimiteri, alla devastazione delle colture melanesiane e all’emarginazione della popolazione autoctona, ad un livello ancora più profondo, ci sono due concezioni antinomiche della persona umana. Per l’occidentale la persona risponde ai canoni dell’individuo autonomo sia *vis-à-vis* degli altri umani che della natura, dei morti e di Dio, per i Kanak invece l’uomo, “*do Kamo*” (Leenhardt, 1947), integra nella sua definizione e concettualizzazione gli elementi non-umani che lo circondano (cfr. cap.5). Per tale ragione, “(L)’insurrezione del 1878 si presenta non come una rivolta popolare (*jacquerie*) ma come la presa di coscienza di un popolo che intende difendere i valori più alti della sua civilizzazione” (Dousset, 1970: 112).

La politica di popolamento si sviluppò in modo pervasivo nell’ultimo decennio del XIX secolo<sup>54</sup> quando il governatore Feillet creò un vasto programma di insediamento di piccola e media scala di piantagioni di caffè, tale da sfruttare le grandi aree di terra destinate in precedenza all’allevamento estensivo e ai bagni penitenziari e diversificare un’economia caratterizzata soltanto dal settore minerario. La Nuova Caledonia, diversamente delle altre colonie francesi, sembrava incarnare tutti i vantaggi di un “paese senza inverno”, di un clima mite e sano, di una natura generosa e di terre fertili ed abbondanti (Merle, 1993: 5). Lontano dall’immagine paradisiaca presentata dalla

---

<sup>54</sup> Alain Saussol (1988) osserva che fino al 1878 la Nuova Caledonia rimase una “colonia senza coloni” (ivi: 44). Il numero di coloni liberi, 2.700, era inferiore al numero dei soldati e dei marinai, anche se più della metà delle terre ottenute con la colonizzazione era nelle mani dei privati.

propaganda, il paese rivelò tutta la sua virulenza: i cicloni, le inondazioni, la siccità, furono soltanto alcuni degli ostacoli che i caledoni si trovarono ad affrontare. I clan vennero fatti migrare verso la parte interna dell'isola, reclusi tra una natura ancora non addomesticata, e milleduecento persone vennero esiliate all' Iles des Pins e alle isole Bélep. Il governatore ridusse le riserve tribali da 320000ha a 120000ha tra il 1885 e il 1903 (Saussol, 1988 :45), in particolare nelle valli del nord-ovest (Koné, Voh, Gomen), nell'area di La Foa, in prossimità delle terre dello chef Atai, e nella costa est tra Canala e Hienghene. Il "*régime de l'indigénat*", istituito in Nuova Caledonia nel 1887, proibiva inoltre ai kanak di uscire dalle loro tribù senza l'autorizzazione della gendarmeria, li obbligava a pagare delle imposte e sanzionava la nudità e la stregoneria (Merle, 1999). In vigore fino al 1946, il regime dell'indigenato, conosciuto anche come "codice", è tra i dispositivi giuridici del governo coloniale che marca più profondamente la memoria dei colonizzati. La sua pervasività e forza risiedono nel processo di "normalizzazione" e "legalizzazione" (Merle, 2004), ovvero nel far percepire il fenomeno come naturale, iscritto nell'ordine delle cose, come un passaggio obbligato di quel lento lavoro richiesto dall'opera della "missione civilizzatrice". Lo scopo essenziale era quello di costruire un ambiente "civilizzato" e "umano" (Merle, 1993 :86) familiare ai francesi. Seguendo Foucault, si può definire questo regime come una "microfisica del potere" (Foucault, 2005), un lungo e penetrante processo di insegnamento di un codice di comportamento creato appositamente per la popolazione indigena. Diversamente da quelle colonie di sfruttamento in cui gli indigeni occupavano lavori 'inadatti' per gli Europei, i Kanak furono i grandi assenti nelle argomentazioni avanzate dal governo francese per giustificare la scelta del popolamento. Come spiega Isabelle Merle:

"La Nuova Caledonia entra dunque nella categoria di colonie di popolamento; colonia, tuttavia, di un genere nuovo che è destinato a farsi carico di una popolazione disparata composta dai detenuti e dai coloni liberi. Attraverso l'esperienza della colonia penale, la Francia pretende risolvere 'umanamente' il problema della criminalità. Attraverso l'esperienza della colonia di popolamento, cerca prima di tutto di sbarazzarsi dei più poveri prima di giocare la sua carta dell'influenza mondiale grazie a qualche pugno di coloni 'valorosi e dinamici'. Queste illusioni possono apparire sproporzionate. Eppure , drammaticamente per i Kanak, sono queste che spiegano la furia con la quale, si tenta di popolare, contro venti e maree, questo paese ai confini del mondo" (Merle, 1995 :69).

Il 1946 fu un anno di svolta nella storia della Nuova Caledonia. La contingenza degli eventi e le pressioni americane e internazionali costrinsero la Francia a concedere la cittadinanza francese ai kanak. Inoltre, l'arrivo dei soldati americani mise in discussione la presunta universale supremazia dei bianchi: gli ufficiali "neri" comandavano dei soldati "bianchi". Secondo McTaggart il periodo immediatamente successivo all'abolizione dell'indigenato fu caratterizzato dalla ricerca di un'identità collettiva kanak:

"Melanesians remain apart from the mainstream of New Caledonia's 'international' lifestyle. They enter the European world selectively and often for only brief periods. Although assimilation is not prevented, it does not take place to any marked extent. But it is not yet clear to the Melanesians what their real political interests are. [...] They are beginning to articulate the view that since presence land ownership and settlement patterns reflect the fact of conquest, they are no longer appropriate for an age that must accept the Melanesians as a post-conquest people" (McTaggart, 1976: 190).

I Kanak si chiedevano quale direzione avrebbero dovuto seguire, in che misura avrebbero dovuto cooperare con i co-abitanti non-melanesiani e come si sarebbero dovuti posizionare nelle tensioni tra interessi metropolitani e locali-caledoni, i primi sostenitori di una forte connessione con la Francia e i secondi più inclini a una responsabilità locale nelle decisioni pubbliche. Gli anni Cinquanta furono anche anni di grande speranza per le popolazioni locali, vari provvedimenti legislativi portarono nel 1957 a dare alla Nuova Caledonia l'appellativo di Territorio d'Oltremare (Tom)<sup>55</sup>. Nel 1951 Maurice Lenormand conquistò il seggio di deputato, e nel 1953 venne creato il partito Union Calédonienne, che rappresentava per la prima volta a livello territoriale gli interessi specifici della comunità kanak (David, Guillaud, Pillon, 1999). Un entusiasmo destinato a scemare a causa delle nuove politiche francesi che accelerarono ed incoraggiarono i flussi migratori per contrastare, demograficamente, il sorgere di proteste indipendentiste e anti-coloniali (Favole, 2010). Dal 1963 al 1976 la popolazione crebbe del 3,3%, un aumento nettamente superiore alla crescita naturale della popolazione (Freyss, 1995 :192). Di conseguenza la popolazione kanak, in

---

<sup>55</sup> La definizione dei "*Territoires d'Outre Mer*" (TOM) è stata rivista in "*Pays d'Outre Mer*" (POM) e in seguito "*Collectivités d'Outre Mer*".

rapporto al numero complessivo di abitanti, diminuì dal 48% al 42% (ISEE 2017). L'arrivo di circa ventisei mila migranti andò ad aggravare la già difficile relazione tra le varie comunità, a cui si accompagnarono delle politiche volte a sradicare l'identità kanak e ad escluderla dal circuito economico. Fu questa furia invasiva a restringere lo *spazio vitale* kanak.

Per avvalorare la tesi di Matthew Allen, con cui ho aperto questo paragrafo, per cui l'insularità diventa una variabile potenzialmente significativa nelle congiunzioni tra identità, territorio, dimensione e potere - riporto di seguito uno stralcio di una lunga intervista (cfr. *Intermezzo*) concessami da Paul Néaoutyine (presidente della Provincia Nord). Di seguito emerge bene come la costruzione dell'insularità è stata fortemente influenzata dalla gestione imperialista delle risorse naturali:

“L'insularité ce n'est pas une question, ce n'est même pas un problème. Nous on ne savait pas qu'on était une île et qu'il y avait des pays plus grands. On fait partie du peuple premier, on est nées ici et on avait toute la référence ici, on était chez nous mais on savait pas qu'il y avait d'autres pays plus grands et plus nombreuses. C'est ça le point de départ: *nous sommes d'ici et pas d'ailleurs*. Le fait d'être une île, une petite île dans un archipel parmi d'autres, ce n'était pas un problème. Notre problème identitaire, si on parle du peuple kanak qui réagit aujourd'hui, c'est qu'on était chez nous et il y a des gens qui sont venus et nous ont spolié nos terres, nous ont cantonnés et nous ont imposé des choses. Donc on raisonne d'abord: on est chez nous, on est un peuple, on existe et on sait depuis qu'on est colonisé qu'il y a la richesse. Quand nous ont pris les terres pour faire l'agriculture nous on a été mis dans les vallées et on les a regardés faire. Après ils nous ont venus chercher pour aller travailler chez eux une fois qui nous ont pris nos terres. Pour la mine c'est pareil, on savait de l'agriculture, de l'environnement, qu'on pouvait faire des maisons, utiliser l'eau, cultiver le taro, mais dans notre expérience, dans notre coutume, dans les mots qu'on utilise, on ne parle pas du nickel, on ne parle pas de ce qu'est en sous, ni de ce qu'est au fond de la mer. On sait qu'il y a des poissons dans la rivière, qui poussent des arbres, qui on peut planter des choses. C'était notre environnement et on vivait de ça. Donc l'insularité par rapport à la gestion des ressources naturelles c'est une chose qui s'est imposé à nous du moment qu'ils nous ont réduit notre *espace vitale*. On vivait de l'agriculture, des champs d'igname, des tarodiens, et on pouvait plus le faire parce que nous ont cantonnés. Donc la première chose à faire c'était qu'on retrouve notre espace vital, c'est la revendication de l'identité, que soit une île ou pas une île”.<sup>56</sup>

Néaoutyine associa i limiti dell'insularità alla riduzione dello spazio vitale, la prima emerge come vincolo quando il secondo viene a mancare. Lo ripete più volte,

---

<sup>56</sup> Intervista personale, Koné Settembre 2018.

L'insularità in sé non è un handicap strutturale, anzi, in un tempo passato, talmente lontano da essere "mitico", gli autoctoni non sapevano nemmeno di essere in un'isola, né che ci fossero paesi più grandi e popolosi. Il problema dell'insularità, se così si può definire, sorge nel momento in cui ci si accorge che vengono a mancare i riferimenti geografici quotidiani (*on sait qu'il y a des poisson dans la rivière, qui poussent des arbres, qui on peut planter des choses. C'était notre environnement et on vivait de ça*) ma anche identitari (*on est d'ici et pas d'ailleurs*). Diventare un'isola - nel senso che diamo in occidente al termine legandolo a isolamento, fragilità, vulnerabilità, risorse limitate - fu quindi un prodotto dell'incontro con l'imperialismo e con la colonizzazione. Quando i Kanak scoprirono di essere un popolo espropriato della propria ricchezza naturale, "la prima cosa da fare - come afferma Néaoutyine - è ritrovare il nostro spazio vitale". La "logica spaziale dell'identità" (Bensa, 1992) abita tutto il movimento di rivendicazione kanak e costituisce una reazione alla colonia di popolamento imposta dalla Francia. La sovranità del popolo kanak sul proprio territorio, affermava Tjibaou, passa per la sovranità sugli uomini, sulla terra e sul sotto suolo (Tjibaou, 1986). E ancora, nelle parole di Eloi Poigoune, ex leader del "Groupe 1878" il quale sosteneva la restituzione totale delle terre kanak espropriate durante la colonizzazione:

"C'è un legame profondo che abbiamo condiviso con questa terra da generazioni in generazioni e penso che sia questa la nozione che mi ha motivato durante la lotta (*combat*), volevamo che ci venisse riconosciuta questa identità profonda che è stata ignorata durante tutti questi anni"<sup>57</sup>.

La rivendicazione delle terre si basava sul fatto che dovessero essere restituite perché costitutive dell'identità sociale a prescindere dal loro perimetro fondiario e dalla loro messa in valore. Lo spazio è socialmente vitale per i Kanak e l'espropriazione fondiaria non ha mai cancellato del tutto la memoria dei luoghi occupati prima della colonizzazione, quei luoghi di cui le famiglie, i lignaggi e i clan portano ancora oggi i loro nomi.

---

<sup>57</sup> Intervista personale, Nouméa, 9 Luglio 2018.

## Capitolo 2.

### LO SPIRITO DELLA MINIERA E IL DESIDERIO DI ESSERCI

Questa è la storia dell'*engagement* kanak nel settore metallurgico e al contempo una storia globale<sup>58</sup>. I flussi di nichel connettono isole, persone e continenti e contribuiscono alla costruzione di quel mondo intrecciato in cui viviamo. Il metallo “contiene la terra e il sangue di tutti gli anziani che hanno vissuto lì”; “contiene la lotta (*le combât*)”; “è una parte di noi che viaggia per condividere”; “è la nostra partecipazione alla costruzione del mondo moderno”; secondo alcune delle narrazioni locali. Katerina Teaiwa nella sua etnografia sulla storia dei Banabans e del fosfato, il minerale che per un secolo ha “consumato” l’isola di Banaba (Teaiwa, 2015), riporta le memorie di un abitante:

“If banabans think of blood and land as one and the same, it follows then that losing their land, they lost their blood. in losing their phosphate to agriculture, they have spilled their blood in different lands. their essential roads on ocean island are now essentially routes to other places. Places like new zealand, australia, and fiji.” (ivi:158).

Per i Banabans e per i Kanak, il nichel e il fosfato che viaggiano nel mondo veicolano e diffondono (o disperdono) il sangue, e più in generale l’identità, contenuti nella terra da cui sono stati estratti. Banaba non è più un luogo, un’isola nel mezzo dell’oceano – afferma Teaiwa – è piuttosto un flusso di rocce con molteplici traiettorie e itinerari; se le identità indigene erano o sono radicate in specifici *landscapes* o *seascapes*, ora la terra di Banaba e le identità dei Bananans sono diventate coordinate tra isole e continenti (*ibidem*).

Partendo dai molteplici itinerari del nichel, in questo capitolo vorrei restituire un’ulteriore narrazione, assolutamente personale e forse un po' romantica, ma sotto molti aspetti efficace. Il nichel che contiene in sé la terra e il sangue, esprime anche il desiderio di “esserci-nel-mondo”, il *Dasein* di Martin Heidegger. Come uscire dal sistema coloniale in cui ci si trova immersi? Per Heidegger, l’esserci in quanto essere-gettato-nel-mondo progetta sé stesso relazionandosi alle cose che lo circondano; queste ultime, a loro volta, acquistano significato all’interno di quel determinato progetto. I

---

<sup>58</sup> “This is a Banaban story and a global story” (Teaiwa, 2015 :xv)

“Kanak” scelgono di stare nel mondo globale e nel mondo globale c’è il mercato, il quale diventa un mezzo e la miniera uno strumento di apertura, piuttosto che di soffocamento. Gli indipendentisti kanak vogliono uscire dal sistema economico coloniale disinnescando dall’interno i suoi meccanismi. Non si tratta tanto di una questione di indigenizzazione o di ri-appropriazione di un mondo esogeno, ma di essere presenti e riconosciuti nel sistema globale con le stesse opportunità degli altri. È piuttosto un “farsi spazio”.

Come ho approfondito nel capitolo precedente, fin dai primi anni della colonizzazione i Kanak videro seriamente ridotta la possibilità di muoversi, prima con l’istituzione delle riserve e in seguito con il *Code de l’Indigenat*. La lotta indipendentista emerse proprio dal bisogno di riprendersi il proprio spazio vitale. Tuttavia, se inizialmente il movimento indipendentista rivendicò la restituzione delle terre “senza condizioni”, dalla fine degli anni Ottanta il principale asse della lotta divenne l’economia. I nuovi slogan del FLNKS erano: essere auto-sufficienti, produrre per commercializzare, costruire, prendere il controllo di quei settori economici storicamente gestiti dalla Francia. Venne chiamata “economia della lotta”, estensione del potere politico nel settore economico. Nel discorso di chiusura del VII congresso del FLNKS avvenuto a dicembre del 1988 Jean-Marie Tjibaou, uno dei primi leader del movimento indipendentista kanak, gettava le basi di quella che doveva diventare la nuova strategia per la conquista dell’indipendenza:

“Come ho detto al momento dell’apertura, non conosciamo molti paesi che hanno guadagnato potere politico attraverso la lotta economica, purtroppo però oggi conosciamo molti paesi che hanno perso il potere politico perché hanno perso il controllo economico”<sup>59</sup>.

Un mese prima, al XIX congresso dell’Union Calédonienne, Tjibaou aveva specificato che il modello di economia da seguire avrebbe dovuto essere kanak e non importato, poiché il Kanak “*a une manière d’être au monde*” (cit. in Wadell, 2016: 223). E ancora nelle parole del leader indipendentista:

---

<sup>59</sup> Discorso di apertura dal titolo “Gi Men Walek” (*La Hache et le Pieu*) del VII Congresso FLNKS a Ouaré il 3 e 4 Dicembre 1988. Archives Nouvelle-Calédonie, 30J86.

“Noi melanesiani, oggi ai margini dell'economia, scommettiamo di diventare degli attori e di utilizzare l'apparato economico come strumento di lotta per conquistare posizioni di responsabilità e raggiungere l'indipendenza. Si tratta di una sfida straordinaria perché il nostro popolo ha sempre considerato l'economia come un potere alienante legato all'amministrazione, alla giustizia, a questo arsenale dell'apparato statale che ci ha emarginati, e contro il quale abbiamo talvolta intrapreso azioni dure per essere presi in considerazione” (Tjibaou, 1996 :242).

Ancora oggi i partiti indipendentisti utilizzano espressioni come “prendersi in carico” e “assumere l'economia”.

Che il nichel sia una risorsa economica è abbastanza ovvio, ma focalizzandosi solo sulla sua materialità si rischia di de-storicizzarne e de-politicizzarne la storia. Il nichel fu lo strumento attraverso il quale il sistema coloniale marginalizzò la popolazione kanak. Negli anni Ottanta fu proprio Tjibaou a parlare per la prima volta del nichel come un “patrimonio” ancestrale da sfruttare secondo l’“arte di vivere kanak nella globalizzazione”. Tjibaou contribuì anche al riorientamento geostrategico della Nuova Caledonia nei confronti degli Stati vicini. Egli affermava: “È la sovranità che ci dà il diritto e il potere di negoziare le interdipendenze. Per un piccolo Paese come il nostro, l'indipendenza significa calcolare le interdipendenze” (Tjibaou, 1996 :148). È in questo senso che egli può essere considerato un “future-maker” poiché non solo sapeva come leggere il suo tempo, ma ebbe l'abilità di proiettare la società kanak nel *non-yet*, nel non-ancora.

Lo spirito della miniera, espressione che dà il titolo a questo capitolo, vuole essere un richiamo al *Nuovo spirito del capitalismo* teorizzato da Luc Boltanski e Ève Chiapello (2011). Per spirito del capitalismo i due autori intendono l'ideologia che giustifica il coinvolgimento nel capitalismo: il discorso dominante che ha la capacità di penetrare l'insieme delle rappresentazioni mentali tipiche di un'epoca, di infiltrare i discorsi politici e sindacali e di fornire rappresentazioni legittime. In questa prospettiva il capitalismo non muta soltanto per ragioni di ordine endogeno, legate ad un soddisfacimento più redditizio dell'imperativo della produzione fine a sé stessa, ma perché esso deve costantemente sollevare e mantenere una triplice premessa di felicità e liberazione: quella di una vita eccitante, sicura e ispirata al bene comune. Il capitalismo

per motivare l'*engagement* dei soggetti deve cercare risorse al proprio esterno. Il suo spirito, in dialogo con la cultura, intesa in senso antropologico, si impregna di produzioni culturali ad esso contemporanee, “sviluppate in genere per fini diversi da quello di giustificare il capitalismo” (ivi :83). La sua resilienza, secondo gli autori, sta nella capacità dello spirito di legittimarsi in qualcosa di già esistente, cioè in quelle convinzioni che in un certo momento storico possiedono un forte potere di persuasione, e di fornire un punto d'appoggio critico che permette di denunciare lo scarto tra le forme di accumulazione e le concezioni normative dell'ordine sociale. Questo parallelismo concettuale mi fornisce una macro-cornice analitica per cercare di comprendere le motivazioni dell'*engagement* dei Kanak nel settore economico-industriale di stampo capitalista. L'ingresso dei Kanak (attraverso la SMSP) nella filiera del nickel equivale a un inglobamento di questa società melanesiana da parte delle dinamiche neoliberiste e capitaliste oppure segnala l'emergere di una via kanak al capitalismo (o ancora ci sono tracce di entrambi i processi)? Fiona McCormack e Kate Barclay nell'introduzione al recente volume *Engaging with capitalism: cases from Oceania* (2013), si interrogano sulla definizione stessa di capitalismo con l'intento di comprendere che tipo di relazioni capitalistiche si stanno attualmente diffondendo nel panorama oceaniano.

“Is it (capitalism) a mode of production and labour exploited for profit and alienated from the commodities they produce? Is it a mode of international trade based on histories of colonialism whereby the former colonisers have set themselves up to be able to extract surpluses from former colonies, or otherwise protect their own economic position of privilege at the expense of the rest of the world? Is capitalism a mind-set by which people approach economic activity with the aim of accumulating profits, which may then be reinvested in the activity to accumulate greater profits? Is capitalism defined by the existence of competitive markets for goods and services with prices set by demand relative to supply? Yes” (ivi :4).

Le due autrici sostengono l'impossibilità di definire le attività economiche di particolari gruppi come puramente capitalistiche né come puramente non-capitalistiche. Il capitalismo è un concetto vasto, contraddittorio e controverso soprattutto se si considera che la sua assenza è ormai una proiezione storica. Le curatrici del volume preferiscono parlare di capitalismi “localizzati”: le persone desiderano accedere al denaro e alla “modernità” e si aspettano di avere dei benefici materiali dall'inserimento nel sistema di

mercato, il quale viene però integrato all'interno delle forme economiche "indigene". Oggi anche gli abitanti di Bougainville discutono l'idea di riaprire la miniera come un mezzo per finanziare l'autonomia economica. Argomento delicato dal momento che nel 1989 il conflitto armato che portò alla proclamazione del governo autonomo di Bougainville (2000) era stato movimentato da giovani leader che volevano la chiusura della grande miniera di rame "Panguna". John Momis - il presidente della regione autonoma, da pochi mesi indipendente<sup>60</sup> - in un discorso pronunciato nel 2015 ha sostenuto che la vera autonomia o indipendenza giungerà soltanto quando PNG riuscirà a sopravvivere attraverso le sue rendite, in particolare quelle minerarie (*Bougainville News*; citato in Firth, 2019).

L'attività mineraria non è necessariamente percepita dalle popolazioni indigene come antagonista per definizione, al contrario di ciò che emerge dalla retorica ambientalista *mainstream* occidentale. È un fenomeno piuttosto ambivalente, ma per alcune comunità rappresenta uno strumento per raggiungere obiettivi economici, sociali e culturali. Per le popolazioni storicamente emarginate non si tratta di una questione ideologica, se essere 'pro' o 'contro' lo sviluppo o 'pro' o 'contro' l'attività mineraria; spesso l'imperativo dominante è sopravvivere, inteso anche nella sua accezione di integrità culturale (Connell e Howitt, 1991). In linea con quanto afferma Filer:

"The struggle of these indigenous peoples is not a conscious or deliberate battle against the demons of mineral imperialism, but an internal struggle which threatens the fabric of their state and has accidental or unintended effect of creating an increasingly problematic investment climate for the mining companies. The problem here is not the contemporary fact that of capitalist exploitation, but the very limited scale of cooperation which has always been characteristic of Melanesian society, and which Papua New Guineans nowadays refer to with the one word 'politics'"(Filer, 1997 :119).

Per molti melanesiani che vivono nei contesti urbani i soldi non sono nuovi o esotici, semplicemente sono scarsi e anche le classi medie non trovano un porto sicuro e stabile nell'economia di tutti i giorni, spiega John Cox (2019). All'alba degli anni Novanta, con un'apice alla vigilia degli anni 2000, le classi popolari della PNG hanno visto nel

---

<sup>60</sup> Nel referendum del 7 Dicembre 2019 il 98% degli elettori ha scelto di divenire uno Stato indipendente dalla Papua Nuova Guinea.

mercato finanziario uno spiraglio per soddisfare quel desiderio di diventare ricchi. Il sistema poco pagato e precario salariale non attraeva e non bastava più a far fronte al costo della vita elevato e così il “*fast money scheme*”, il regime dei soldi veloci, andava a colmare le aspirazioni di coloro che volevano beneficiare dell’economia globale. Queste forme ibride che si muovono tra il lecito e l’illecito e che secondo Cox rientrano nella categoria dell’economia popolare, non sarebbero altro che:

“short-lived strategies for accessing money to meet consumption needs that succeed only in as much as they mobilise savings and increase the velocity with which money circulates in these societies. Money schemes also mobilise kin, friendship, religious, and ethnic (or subnational) identities but to little political effect” (ivi :191).

Tali strategie riflettono la consapevolezza dei melanesiani di ricoprire una posizione marginale all’interno dell’economia globale. In questo capitolo mostrerò come i cardini della struttura di dipendenza e di monopolio francese sui giacimenti di nichel - meccanismi che hanno prodotto esclusione e disuguaglianza - vennero recisi, almeno in parte, all’alba degli anni Novanta con la possibilità del movimento indipendentista kanak di gestire la risorsa. Questo capitolo è dedicato alla svolta industriale del FLNKS , ovvero quando la sovranità politica cominciò ad essere associata alla sovranità sul suolo e sul sotto-suolo. Fu allora che il movimento indipendentista ebbe per la prima volta la possibilità di gestire la risorsa mineraria: i kanak passarono dalla *benne* alla *cabine*, dal cassone polveroso dei camion nelle fila più marginali, alla cabina nel posto del guidatore.

## **2.1. La natura politica dell’ *Usine du Nord***

Nel corso degli ultimi venticinque anni la popolazione della Provincia Nord<sup>61</sup> è aumentata di 16000 persone (+1,5% in media annuale) per un totale di 50000 abitanti

---

<sup>61</sup> La Provincia Nord copre una superficie di 9560 km<sup>2</sup>, il 52% della superficie totale dei territori, con un’estensione che va da Poya fino a Canala, ad est. Sul piano amministrativo e *coutumier* la Provincia ha 17 comuni e 199 tribù tra cui 191 raggruppate in 28 distretti *coutumiers*, nell’insieme quattro aree *coutumière* ciascuna dotata di un consiglio d’area. Questa zona a nord della Nuova Caledonia, chiamata dagli europei, la “*brousse*”, la campagna, per contraddistinguerla dalla capitale Nouméa, città “bianca” e coloniale, negli ultimi anni sta conoscendo un rapido sviluppo urbano ed economico, con una particolare concentrazione di imprese e servizi nell’area detta VKP, che comprende i Comuni di Voh, Koné e Pouembout.

recensiti nel 2014 (il 19% della popolazione totale), concentrati soprattutto sulla costa ovest. La credenza che uno sviluppo rapido e diffuso potesse derivare soltanto dalla metallurgia del nichel, è all'origine della realizzazione dell'*Usine du Nord* (ancora oggi l'industria di Koniambo viene comunemente chiamata "l'industria del nord", poiché è l'unica al nord della *Grande Terre*). Già il generale De Gaulle, in visita in Nuova Caledonia nel 1966, aveva dichiarato in un discorso pubblico che solo un'industria metallurgica avrebbe potuto generare un'indispensabile condivisione di ricchezza tra le comunità del nord e del sud. Si voleva infatti riprodurre il modello che rappresenta la città di Nouméa: la combinazione tra miniera - industria - città - porto/aeroporto. In realtà però, la volontà di costruire un'industria metallurgica concorrente alla SLN, era emersa anche negli anni Cinquanta tra quei *petits mineurs* che si sentivano schiacciati dal monopolio della società mineraria francese. Grazie a Ismet Kurtovitch, uno storico naturalizzato caledone, ex direttore degli archivi territoriali della Nuova Caledonia, sono venute a conoscenza del lavoro di uno storico canadese Robin S. Gendron (2009) il quale ha dimostrato come lo Stato francese abbia rifiutato negli anni Sessanta la rivendicazione di questa fetta della "borghesia nazionale". Più si innalzava l'offerta di nichel a livello mondiale e più i prezzi si abbassavano costringendo i *petit mineurs* ad adoperare una tecnologia sempre più sofisticata a cui però potevano aspirare solo con l'aiuto di grandi capitali stranieri. L'occasione si presentò loro con la proposta dell'*International Nickel Company of Canada Ltd.* (INCO), all'epoca dei fatti la maggior produttrice di nichel al mondo, di creare una *joint venture* con la SLN che però rifiutò l'affare. Come afferma Gendron:

"Having decided to initiate nuclear testing in French Polynesia in the early to mid-1960s, the French gouvernement considered it essential to reinforce France's presence throughout the Pacific. Under the circumstances, the gouvernement became increasingly convinced that allowing INCO to operate in New Caledonia no longer served French national interests and [...] would ultimately weaken the ties that bound the territory to France" (Ivi: 121-122).

Perfino tra gli ambienti più conservatori del RPCR, negli anni Novanta, era emersa la volontà di un' *Usine du Nord*. Come scrivono nel 1999 gli storici David, Guillaud e

Pillon il progetto industriale, oggi rivendicato come “degli indipendentisti”, in realtà non era nuovo:

“Apparso durante il ‘boom del nichel’ nel 1969 e sotterrato nel 1974 nel momento della recessione, è rimesso in scena agli inizi degli anni ’90 da Robert Frouin, sindaco di Koumac, preoccupato della marginalizzazione spaziale del suo Comune rispetto all’ *‘H du nord’*<sup>62</sup>; tuttavia, in quel momento incontra l’ostilità della maggioranza indipendentista della Provincia nord e la riluttanza dello Stato, che giudica il progetto, valutato a un miliardo di dollari americani, troppo costoso. I tempi sembrano essere cambiati [gli autori si riferiscono al 1999], poiché la *Société minière du Sud Pacifique* (S.M.S.P.) ha presentato un progetto di un costo simile sul quale sembra esserci un consenso tra lo Stato, il F.L.N.K.S. e la Provincia Nord” (David, Guillaud, Pillon, 1999 :30).

Robert Frouin, ex sindaco di Koumac<sup>63</sup> e consigliere del RPCR, mi ha raccontato di aver fortemente sostenuto la mobilitazione (organizzata dal partito “rivale” FLNKS) svoltasi durante il 1997 per l’accesso alla risorsa mineraria (cfr. cap.3), perché profondamente convinto della necessità di questo progetto industriale. Il suo coinvolgimento lo portò a essere pubblicamente deriso da Jaques Lafleur, presidente dello stesso RPCR. In occasione del nostro incontro - avvenuto negli uffici della sua società di trasporto, impresa di sub-appalto della SLN, a Koumac - Frouin ci ha tenuto a lasciarmi fotocopiare alcuni documenti originali tratti dai giornali locali dell’epoca e da lui conservati come prova del suo impegno politico. In particolare, in un discorso del 30 marzo 1995 lui, a nome del gruppo RPCR, si indirizzò al presidente dell’Assemblea della Provincia Nord Leopold Jorédié (FLNKS), scrivendo:

“Questa legislatura consacrata alla creazione di un *réequilibrage* istituzionale ha permesso la realizzazione di infrastrutture strutturali importanti ... Ma ho da sempre insistito, a nome del gruppo, malgrado certe annotazioni ironiche [si riferisce qui a Jacques Lafleur], affinché si prenda coscienza della mancanza di un tessuto economico solido. ... vorrei lasciare in eredità ai nostri successori, un atto concreto e solenne, interpellando tutti i partner in questione affinché nella prossima legislatura si concretizzi la realizzazione del progetto dell’*Usine du Nord* di cui si parla da molti anni e tanto atteso

---

<sup>62</sup> A partire dalla provincializzazione nel 1989, i politici della Provincia Nord intrapresero una riflessione sullo sviluppo urbano del territorio. Il progetto dell’ “H du nord” o “Grand H”, interessava i comuni di Koné e Pouembout sulla costa ovest e Poindimié e Touho sulla costa est, articolati dalla strada trasversale Koné-Tiwaka, a formare appunto una H.

<sup>63</sup> Koumac è un Comune dell’estremo nord della *Grande Terre*.

dalla popolazione. È ad oggi uno degli elementi chiave della riuscita totale del *rééquilibrage* degli Accordi di Matignon.”<sup>64</sup>

È evidente che il progetto dell’*Usine du Nord* si caratterizza fin dai suoi albori per la complessità degli interessi politici in gioco. Uno strumento per emancipare il nord della *Grande Terre*, come affermava De Gaulle e la voce anti-indipendentista e fuori dal coro di Robert Frouin, un modo per combattere il monopolio della SLN per i *petit mineurs*, e infine un veicolo per accedere all’indipendenza economica per i Kanak. È interessante notare come sia stato Jean-Marie Tjibaou a giocare la carta vincente e ad iniziare così il lungo processo che ha portato alla realizzazione di quella che oggi è l’industria di Koniambo. Come mi ha spiegato Paul Néaoutyine - presidente della Provincia Nord dal 1999 e leader del PALIKA, durante una lunga intervista che ho condotto a luglio del 2018 - fu solo dopo la morte di Tjibaou, cioè quando lui si ritrovò in prima linea nelle negoziazioni con la Francia come nuovo presidente del FLNKS, che scoprì che il suo predecessore aveva firmato gli accordi di Matignon (1988) in cambio di un patto informale e poco conosciuto con Jaques Lafleur. Ciò comportava la cessione della *Société minière du Sud Pacifique* (SMSP), storica proprietà della famiglia Lafleur, alla Provincia Nord. Néaoutyine lo apprese con non poca sorpresa dal momento che la Provincia, istituita proprio con quegli Accordi, non avrebbe mai avuto i soldi necessari per acquisire una società mineraria dal valore di un miliardo e ottocento milioni di franchi (circa 15 milioni d’euro). Fu allora lo Stato francese, impegnatosi ufficialmente nella politica di riequilibrio economico tra nord e sud del Paese e uscito ammaccato dal massacro di Ouvéa, a pagare a Lafleur la somma stabilita attraverso la creazione della SOFINOR<sup>65</sup>, una società d’economia mista locale e braccio finanziario della Provincia Nord (cfr. cap. 7). Ma qualcosa andò storto, Néaoutyine mi ha raccontato che solo una volta che lui e i suoi colleghi entrarono nel consiglio d’amministrazione della SMSP si accorse che la società era stata loro venduta senza alcun titolo sui giacimenti minerari.

---

<sup>64</sup> Documento consegnatomi personalmente da Robert Frouin, Koumac, 23 Settembre 2017.

<sup>65</sup> La SOFINOR, *Société de Financement et d’Investissement de la Province Nord*, è la società di economia mista creata nel 1990 sotto la spinta del “*rééquilibrage économique*” voluto dagli accordi di Matignon-Oudinot (1988).

Si ritrovarono quindi a capo di una società mineraria ma senza una risorsa sufficiente per alimentare un'industria di trattamento. A questo riguardo, sono esplicative le parole di Bernard Lepeu, un'indipendentista radicale della linea dura dell'Union Calédonienne di cui ne fu presidente:

“La miniera da sola non poteva essere sufficiente, questa era l'analisi che avevamo fatto all'epoca: per raggiungere un'indipendenza economica bisognava andare al di là della semplice estrazione e esportazione di nichel grezzo, bisognava trasformarlo in prodotto finito in loco. Dovevamo batterci per avere un'industria nel nord e avevamo bisogno di una risorsa sufficiente”.<sup>66</sup>

Da qui il contenzioso, durato qualche anno, tra Yves Rambaud (presidente della SLN), il FLNKS e lo Stato francese. L'obiettivo del FLNKS (via la società mineraria, SMSM) era quello di ottenere dalla SLN il giacimento di Koniambo, una riserva di nichel che avrebbe potuto alimentare un'industria metallurgica per cinquant'anni. Considerata la reticenza di Rambaud e il lassismo dello Stato, nel 1997 gli indipendentisti decisero di mobilitarsi in strada, per ben sei mesi, bloccando i siti minerari della SLN. Le pressioni del FLNKS permisero di siglare l'accordo di Bercy (1998) - ricordato anche come *préalable minière*, prerequisito del famoso Accordo di Nouméa - che permise lo scambio tra la SMSM e il gruppo SLN-Eramet rispettivamente dei titoli minerari di Poum e di Koniambo. Lo Stato francese, da parte sua, si impegnò a pagare un'indennità alla SLN per compensare la perdita del ricco giacimento. Nella negoziazione si elaborarono anche le modalità di retrocessione dello scambio. Gli indipendentisti accettarono infatti di essere sottoposti a delle scadenze: la decisione irrevocabile della costruzione dell'industria sarebbe dovuta essere presa entro il 31 dicembre 2005 e in questa data essi avrebbero dovuto già investire almeno 100 milioni di dollari US nel materiale della struttura. Queste clausole sembrano volerci dire che se da un lato si diffidava della capacità dei leaders kanak di gestire un investimento di quella portata, dall'altro si cercava di ostacolarne la riuscita poiché intimoriti che l'industria avrebbe potuto portare ai Kanak un'eccessiva autonomia economica .

---

<sup>66</sup> Intervista personale, Koné 27 Settembre 2017.

Di parere contrario è la studiosa Leah S. Horowitz (2004), secondo cui lo sviluppo del progetto Koniambo è stato incoraggiato dallo Stato francese e dalle forze pro-Francia per convincere i Kanak a focalizzare i loro sforzi sullo sviluppo economico - attraverso un'assistenza finanziaria che aumenta la dipendenza politica - posticipando così l'indipendenza. Tra la popolazione locale, c'è chi sostiene che la SMSP si sia indebitata facendo affari con colossi internazionali rischiando di divenirne dipendente. Le critiche arrivano anche dal *Sénat Coutumier*, politicamente legato e appoggiato dal Parti Travailleiste. Considerando il fatto che bisognerà aspettare altri trent'anni prima che l'industria possa dare dei reali benefici, i senatori vorrebbero tornare al CAUGERN, il *Conseil autochtone pour la gestion de ressource naturelles*, creato nel 2005 per accompagnare l'altra industria di nichel, quella di Goro-Nickel che sorge nel sud-est della *Grande Terre*, ma in disuso da qualche anno. Come approfondirò nel settimo capitolo l'idea del *Sénat* sarebbe quella di creare una tassa nazionale di estrazione che possa essere raccolta dalle *chefferies* (cfr. cap.7).

## **2.2. L'arrivo di partner internazionali**

L'accordo di Nouméa (1998) non è importante solo perché riconobbe per la prima volta il fatto coloniale e insieme l'esistenza di un "popolo kanak" (un *unicum* nel panorama dell'Oltremare francese), ma modificò completamente la politica mineraria, trasferendo la proprietà del sotto-suolo dallo Stato francese alla Nuova Caledonia (articolo 57 della "*Loi organique*"). Oggi è il Congresso a legiferare sulle questioni minerarie (in materia di nichel, cromo, cobalto e idrocarburi), ma sono le tre Province (Nord, Sud e Isole della Lealtà) ad avere la competenza applicativa e a decidere sui titoli minerari, i quali non costituiscono dei diritti di proprietà, ma concessioni per effettuare lavori di ricerca e/o di estrazione dei minerali.

Con l'inizio del millennio cominciò una nuova era per la Nuova Caledonia: quella della metallurgia. Il nichel divenne sempre più importante a livello mondiale poiché

indispensabile per due grandi mercati: quello dell'aeronautica e quello dell'energia<sup>67</sup>. Le prime quattro compagnie mondiali di nichel manifestarono il loro interesse per la Nuova Caledonia. Il loro obiettivo non era più esportare il minerale grezzo ma trasformarlo in prodotto finito in loco. Nell'aprile 2001 la multinazionale canadese *International Nickel Company Limited* (INCO)<sup>68</sup>, già presente sul territorio dal 1902, annunciò la costruzione di un'industria idro-metallurgica di trattamento di laterite (un minerale del nichel) nel territorio di Goro, sulla costa est della provincia Sud. A fine giugno dello stesso anno anche la SLN rese pubblico il progetto di estendere la capacità della sua industria di Doniambo, insieme all'aumento di rendimento della miniera di Tiebaghi. Nel Nord fu la canadese Falconbridge a lanciarsi nell'ambizioso progetto degli indipendentisti (SMSP) della costruzione di un'industria piro-metallurgica. A fine luglio del 2001 la compagnia russa Norilsk Nickel, prima esportatrice mondiale di nichel, entrò in scena comunicando la volontà di realizzare un'industria metallurgica sulla costa est (ad oggi non è stata mai realizzata) (Lagadec, Perret, Pitoiset, 2002).

In questi ultimi trent'anni l'industria mineraria in Nuova Caledonia è così passata dall'essere mono-produttrice, con il monopolio della "SLN-ERAMET" a quello di pluri-produttrice: alla storica industria di Doniambo, proprietà della SLN, si sono aggiunte quella di "Goro-Nickel" o anche detta "Vale Nouvelle-Calédonie" dal nome della multinazionale (VNC) o ancora "*Usine du Sud*", un'industria idrometallurgica che sorge nell'estremo sud della *Grande Terre*, e quella pirometallurgica della "KONIAMBO NICKEL SAS" (KNS) o "*Usine du Nord*". Le tre industrie nel 2017 hanno valorizzato il 61% del minerale estratto localmente e hanno prodotto complessivamente 110 619 tonnellate di nichel (Ferro-nichel, NHC, NiO) per un valore di 116 miliardi di F.CFP, pari a circa 970 milioni di euro. Nel 2018 la produzione metallurgica ha raggiunto un record storico di quasi 115 000 tonnellate. Come accade in PNG, anche in Nuova Caledonia le risorse minerarie e metallurgiche sono il principale prodotto di esportazione. Nel 2017, il 91% del valore delle esportazioni caledoni (poco

---

<sup>67</sup> Sono le proprietà del nichel a renderlo particolarmente adatto per i due mercati dell'aeronautica e dell'energia: esso offre una grande resistenza alla corrosione ed alle alte temperature ed è un ingrediente fondamentale per la produzione di innumerevoli tipi di batteria.

<sup>68</sup> INCO oggi è parte della multinazionale brasiliana VALE.

più del 15% del PIL) provenivano dall'industria metallurgica e dall'estrazione mineraria (IEOM, 2017); nel 2018 il 95% a causa del forte dinamismo nel settore del nichel dovuto all'aumento del prezzo e all'aumento volumi esportati (IEOM, 2018). Anche sull'importazione tra il 2017 e il 2018 c'è stato uno *shift* importante: se nel 2017 l'Unione Europea era il principale fornitore della Nuova Caledonia, nel 2018 è stata surclassata dall'Asia, principale fornitore di prodotti petroliferi<sup>69</sup>. Nonostante la dipendenza economica dalle risorse minerarie, al contrario della PNG, la Nuova Caledonia è un paese relativamente ricco<sup>70</sup>, caratterizzato però da una profonda maldistribuzione della ricchezza che è concentrata nelle mani di pochi, "bianchi" e abitanti di Nouméa. L'intensificazione delle pratiche estrattive dell'inizio del nuovo millennio ha portato all'affermarsi di due tipi di modelli politici in Nuova Caledonia, ognuno nato dalla reinterpretazione "creativa" della relazione con le multinazionali. Mentre gli indipendentisti kanak salutarono positivamente l'arrivo di Falconbridge al Nord, la compagnia brasiliana canadese VALE-INCO non ricevette lo stesso trattamento, soprattutto dalle popolazioni limitrofe.

L'*Usine du Sud* fu infatti voluta dai loyalisti in una logica concorrenziale di reazione al progetto indipendentista della Provincia Nord. Anche se le industrie beneficiarono entrambe della defiscalizzazione statale, l'*Usine du Nord* è l'unica il cui capitale appartiene maggioritariamente ad una collettività pubblica locale. Quello della VNC è invece così suddiviso: 95 % VALE-INCO, 5% *Société de Participation Minière du Sud Calédonien*, SMPSC. Quest'ultima raggruppa le tre province della Nuova Caledonia e i suoi dividendi sono distribuiti a favore della Provincia Nord e delle Isole, nella logica del *réequilibrage*. Non solo, l'*Usine du Sud* appare come un modello di "enclave" relativamente classico con una ripartizione chiara tra settore privato e collettività

---

<sup>69</sup> I prodotti importati dall'Unione Europea (23,5% dalla Francia) variano da quelli alimentari, chimici, metalli, materiali da trasporto e macchinari, apparecchi e materiale elettrico. L'Oceania con il 14% dei prodotti importati è il terzo partner commerciale capeggiato dall'Australia (IEOM, 2018).

<sup>70</sup> Il PIL pro-capite nell'anno 2016 era stimato a 3,53 milioni CFP, cioè circa 30mila euro, poco sotto la media della Francia e quella della Nuova Zelanda. La Nuova Caledonia è infatti la regione ultra marina con il più alto PIL pro-capite, non considerando il caso *sui generis* di Saint Barthelemy.

territoriali. La comunità cerca di intervenire da una parte come “controllore”, assicurando che l’operatore industriale segua tutte le regolamentazioni, e dall’altra per cercare di captare una parte dei dividendi attraverso tassazioni e compensi in materia di inquinamento ambientale. Le finalità della negoziazione multinazionale-comunità sono innanzitutto politiche (riconoscimento e sovranità sulle risorse) prima ancora di essere economiche (cfr. cap.7). La maggiore sfida per VALE-INCO venne dalla creazione nel 2002 di un comitato dal nome Rhéébu Nùù (letteralmente “Occhio del paese”) che incoraggiò la popolazione locale a insorgere e protestare in modo violento contro l’industria. Il comitato rivendicava la mancanza di consultazioni delle autorità locali e la completa indifferenza della multinazionale verso i luoghi tabù per i Kanak.

Il modello dell’*Usine du Nord* si distingue invece dalla classica *enclave* mineraria di stampo neo-coloniale perché coinvolge contemporaneamente più settori: quello pubblico, privato, economico, politico, e *coutumier*. L’industria è il prodotto di una politica “*volontariste*” di correzione delle ineguaglianze economiche, territoriali e sociali ed è il frutto di una riflessione politica-strategica che rientra in quella che il FLNKS chiamava “economia della lotta”, cioè l’estensione della battaglia per l’indipendenza nei settori economici (Guiart, 2001). Nelle parole di Magalie Tingal, militante dell’UC:

“È necessario che sia uno sfruttamento positivo, non so se così si può dire. È la nostra montagna, ma se c’è del minerale dentro, questo deve rivenire a noi. Non dobbiamo subire più, siamo completamente dell’idea di mettere in valore il nostro patrimonio per farne beneficiare ai nostri figli e alla nostra generazione futura. È necessario che questo diventi la nostra ricchezza più che la nostra povertà”<sup>71</sup>.

In accordo con le affermazioni di Kurtovitch, i Kanak hanno investito nella risorsa dall’alto, attraverso la politica e le istituzioni ma anche e soprattutto dal basso, ed è forse proprio a livello della base che c’è stato un rilevante cambiamento sociologico. Come lui mi ha spiegato:

“C’è il movimento dall’alto e poi quello dal basso, con il salariato. Quest’ultimo è considerabile nella misura in cui in questi ultimi quindici anni migliaia di giovani e di

---

<sup>71</sup> Intervista personale, 21 Settembre 2017.

adulti, uomini e donne sono rientrati nel lavoro salariale non stagionale. Un lavoro salariale che richiede una certa professionalità, con dei buoni stipendi e a soprattutto a lungo termine. Questa la vera rivoluzione sociale. C'è stata poi la volontà di formare i giovani che a loro volta hanno avuto il coraggio di andare in Canada, dove fa freddo, a fare degli studi difficili<sup>72</sup>.

Inoltre, rispetto ai progetti di natura simile, la sua singolarità si deve al contesto in cui esso venne elaborato: il *ré-equilibrage* economico e l'introduzione della dimensione culturale e politica nella visione di sviluppo, con la conseguente presenza delle istanze *coutumières* nel dibattito. Fin dagli albori del progetto, la volontà dei leader indipendentisti fu quella di associare economicamente le tribù prossime al massiccio di Koniambo all'attività mineraria (cfr. cap. 7). Per molti anni durante la colonizzazione francese, le tribù kanak rimasero marginali all'economia mercantile caledone. Secondo la rappresentazione comune la responsabilità di questa messa in disparte è da additare alla loro *coutume* inconciliabile con il denaro (Faugère, 2010). Gli economisti hanno cercato a lungo di spiegare l'inattitudine delle comunità oceaniche allo sviluppo sostenendo l'inesistenza in esse di una valorizzazione del risparmio e dell'accumulo. Al contrario, il successo di questa nuova attività mineraria sta proprio nell'averla pensata come dipendente dalla metafisica kanak e dall'aver preso in considerazione il ruolo della *coutume* e dei *coutumiers* (cfr. cap. 5).

---

<sup>72</sup> Intervista personale, Nouméa, 11 luglio 2018.

### **2.3. I Kanak *dans la cabine*. L'industria di Koniambo: una struttura *gagnant-gagnant***

“If you could survive Porgera,  
you were ready for anything”  
(manager Porgera, PNG,  
Golub, 2014 :6)

“In una carriera è una grande fortuna lavorare  
in un progetto come Koniambo”  
(Michel Rioux, ex presidente KNS,  
intervista personale  
Nouméa, 23 Maggio 2018)

Comprendente un territorio di mille e cento ettari e collegata alla montagna con un nastro trasportatore di undici chilometri, svetta oggi prepotente sulla penisola di Vavouto (tra Koné e Pouembout), l'industria piro-metallurgica della Koniambo Nickel SAS (KNS). È solo un 4% della superficie mineraria della Nuova Caledonia ad alimentare una delle più grandi industrie minerarie di trattamento del nichel esistenti al mondo, per un investimento totale di sette miliardi USD. L'estrazione del minerale avviene unicamente nel massiccio di Koniambo che si estende su 20km di lunghezza e 5 km di larghezza, in una superficie che presenta una mineralizzazione di origine laterizia con un alto tenore di nichel. Il giacimento ha una riserva di 62 milioni di tonnellate, garantita per cinquant'anni. Dal 1888 il giacimento venne sfruttato da numerose piccole compagnie minerarie e dal 1940 al 1947 posseduto esclusivamente dalla SLN. Una volta consumato tutto il minerale che poteva essere trattato con le tecnologie del tempo, il sito fu abbandonato. Al momento dello scambio Poum-Koniambo, nel massiccio rimaneva però un'alta qualità di saprolite destinata ad una lavorazione di tipo pirometallurgico. Nella sua configurazione attuale, il sito industriale di Koniambo si compone del giacimento minerario, dell'industria con una capacità nominale di 60 000 tonnellate l'anno, di un porto in acque profonde e di una centrale elettrica a carbone. Il procedimento utilizzato per la produzione di ferro-nichel si chiama “Nickel Smelting Technology” ed è stato sviluppato da Falconbridge. Una tecnologia moderna costituita da 4 fasi: fresatura e asciugatura, calcinazione (il minerale asciutto viene totalmente disidratato alla temperatura di 1000°C), riduzione (vengono ridotti gli ossidi di ferro) e

fusione (il minerale viene fuso a 1600°C in una fornace elettrica). La tecnica pirometallurgica è considerata più sostenibile di quella idrometallurgica, utilizzata dall'industria di Goro<sup>73</sup>, poiché il minerale viene estratto senza aggiungere solventi, ma lavorandolo a temperature elevate.

Oggi Koniambo Nickel SAS è una joint-venture appartenente al 51% alla SMSP e al 49 % a Glencore-Xstrata (nata nel 2012-2013 dalla fusione tra la multinazionale commerciale inglese Glencore e la multinazionale mineraria svizzera Xstrata, è una delle più grandi e diversificate compagnie nel mondo). Al 31 dicembre 2018, secondo il sito ufficiale online della SMSP si contano 1605 posti di lavoro diretti (il 30% sono donne e l'età media è di 30 anni) e indiretti, tra cui 1093 stipendiati direttamente dalla compagnia (sito SMSP). Nel 2016 durante la profonda crisi economica KNS ha dovuto affrontare un piano di licenziamento, coinvolgendo circa cento cinquanta persone, precedentemente dibattuto dalle tribù limitrofe e accettato dalla popolazione. Il presidente in carica della KNS è Kristan Straub, accompagnato da un team di dodici dirigenti tra cui compare un Kanak, che è anche l'unico caledone: Alcide Ponga, direttore degli affari esteri e delle relazioni con i partner economici, ma anche sindaco del comune di Kouaoua con la lista anti-independentista *Calédonie Ensemble*. La mancanza di dirigenti kanak e in generale caledoni all'interno dell'impresa è comune argomento politico di dibattito, soprattutto tra le fila dell'USTKE, il sindacato independentista che ha da sempre denunciato la non-possibilità per i Kanak di fare carriera all'interno delle imprese. Come afferma lo stesso Ponga, il problema sembra essere strutturale, insito cioè nella composizione stessa di una società che sta muovendo i suoi primi passi verso la grande industrializzazione.

“Io sono il primo dirigente caledone e il primo dirigente kanak. Le imprese se potessero, assumerebbero solo i locali perché costano di meno. Sul territorio ci sono tre grandi industrie, insieme a tutta l'attività economica che si sviluppa intorno ma non c'è la forza lavoro. Siamo 200 000 abitanti, non è nemmeno un quartiere a Roma. Una parte vanno ancora a scuola, una parte sono agricoltori, un'altra è costituita da coloro che non vogliono lavorare, un'altra che lavora nel trasporto minerario. Eppure ci sono dei

---

<sup>73</sup> La compagnia VALE giustifica la scelta dell'idrometallurgia affermando che trattando lateriti a basso tenore, tale procedimento è il più adatto (<http://www.vale.nc/?p=1613>, visualizzato il 28-06-19).

dispositivi creati per formare i giovani. Non ci sono abbastanza competenze, non è colpa delle imprese.

A metà narrazione, gli ho chiesto se i Kanak hanno la possibilità di fare carriera una volta assunti.

“Io sono la prova vivente che si può fare carriera. Ho fatto gli studi a Tolosa, ho lavorato per sette anni con la SLN e ora sono uno dei dirigenti di una grande impresa. Quindi esiste ma bisogna avere la competenza”<sup>74</sup>.

Anche un imprenditore kanak a capo di una società di subappalto della SLN mi ha risposto in modo simile alla questione, tanto dibattuta dal *Parti Travailleuse*, sulla mancanza dei dirigenti kanak all'interno di KNS; “Se Nouméa si è costruita in cento anni, non si può domandare alla popolazione del Nord di creare la città di Koné o di avere dei dirigenti kanak in cinque anni”<sup>75</sup>. Al contrario, nel consiglio di amministrazione della SMSP, sussidiaria al 87% della società di economia mista di sviluppo della Provincia Nord, compaiono molte facce note nel panorama politico indipendentista: André Dang Van Nha (Presidente del consiglio di amministrazione e Direttore generale), Yannick Slamet (rappresentante della SOFINOR), Mathias Waneux (rappresentante della SODIL), Jean-Pierre Djaïwé (eletto al Congresso con la lista UNI), Valentine Eurisouké (eletto al Congresso con la lista UNI), Victor Tutugoro (UPM), Joseph Goromido (sindaco di Koné con la lista UNI) Emile Nechero, Gérard Poadja (membro di Calédonie Ensemble e senatore della Repubblica dal 2017). Eccetto i primi due, gli altri sono tutti di origine kanak e tranne Poadja, indipendentisti. La SMSP possiede al 100% due società: la Société de Ouaco, e Cotransmine, una società di trasporto marittimo. Secondo quanto riportato dal sito online attualmente i salariati diretti e indiretti della SMPS sono 2500.

L'*Usine du Nord* viene spesso ricordata come un progetto *gagnant-gagnant* (“vincente-vincente”) ed equo, in cui tutti i partner coinvolti soddisfano i propri interessi. Anche se l'accordo iniziale fu firmato con la società mineraria canadese Falconbridge, le nuove arrivate Xstrata e in seguito Glencore, hanno dovuto

---

<sup>74</sup> Intervista personale, Koné 26 Settembre 2017.

<sup>75</sup> Intervista personale, Pouembout 27 Settembre 2017.

sottomettersi al patto iniziale senza possibilità di revoca. Tuttavia, le tre multinazionali non hanno la stessa “cultura di impresa”, mi ha spiegato Michel Rioux<sup>76</sup>, ex presidente della Koniambo Nickel SAS (2006-2008) ed ex direttore del dipartimento di risorse umane e relazioni con le comunità della Falconbridge (1995-1998) e della KNS (1998-2006):

“In ogni tappa le compagnie minerarie hanno dovuto giocare il proprio ruolo e convincere i propri azionisti, così come la Provincia Nord doveva convincere i suoi elettori, e la direzione doveva convincere i suoi salariati; ogni operatore industriale succedutosi ha pagato più caro la partecipazione nella KNS”.

Se Falconbridge ha accettato di entrare nel partenariato come azionista minoritario in un territorio dove il costo della manodopera è ingente, è perché evidentemente aveva i suoi interessi. Appena ritornata sul campo nell’aprile del 2018 (dopo la pausa in Italia), sono venuta a conoscenza della presenza di Michel Rioux, originario del Canada, nel territorio caledone. Ci siamo incontrati in un bar dell’Anse Vata, una delle due spiagge più turistiche della capitale. Ho avuto il suo contatto telefonico grazie ad un mio conoscente kanak. Rioux è infatti molto rispettato dai politici kanak e dalle autorità *coutumières* con cui ha collaborato agli inizi del progetto. La sua esperienza nel campo delle relazioni interculturali e l’aver gestito con successo le richieste della comunità Inuit coinvolta nel progetto della miniera Reglan nel nord del Canada, lo portarono ad essere chiamato nel 1998 dalla KNS come mediatore tra l’operatore industriale e la popolazione kanak. Gli chiesi il motivo per cui Falconbridge avesse accettato di essere coinvolta in un progetto di tale portata e in un contesto politico delicato e in continua trasformazione. Nonostante Falconbridge fosse azionista minoritaria anche in altri progetti minerari, per la prima volta effettivamente lo diventava al 49% pur garantendo il contributo finanziario iniziale e le migliori risorse umane e tecnologiche necessarie per l’industria. La partnership non prevede soltanto la strutturazione del capitale e delle competenze, ma per la multinazionale significa anche avere a che fare con le politiche della SMSP che si sovrappongono a quelle della Provincia Nord. Una delle condizioni iniziali del progetto, per esempio, fu coinvolgere il maggior numero possibile di

---

<sup>76</sup> Intervista personale, Nouméa 23 Maggio 2018.

imprese e individui locali nella fase di costruzione (cfr. cap.7.). In aggiunta, le multinazionali che si succedono nella partnership si inseriscono in un *milieu* che va oltre l'attività economica e industriale e che non si limita alla responsabilità sociale d'impresa o all'avere delle buone relazioni con la popolazione. Se negli Stati “deboli” le multinazionali ottengono un ruolo politico crescente (Scherer, Palazzo, 2011), il partenariato tra la multinazionale e SMSP, quest'ultima legata a una istituzione locale, favorisce sicuramente la congiunzione tra *governance* d'impresa e *governance* locale (Grochain, 2013). È infatti prevalentemente la Provincia Nord ad occuparsi delle politiche pubbliche. Jean-Louis Tydchepache, capo del dipartimento “Relazioni con le comunità” della KNS mi ha spiegato che lo smantellamento della ex “base-vie” (il dormitorio) che ospitava gli operai “fuori sede” è stato voluto dalla Provincia Nord per incentivare l'edilizia del nuovo centro urbano di Koné. Come riferitomi da un ex impiegato della KNS, spesso la multinazionale doveva sottostare alle politiche della Provincia Nord. Tuttavia, Michel Rioux mi ha confidato con entusiasmo che “in una carriera è una grande fortuna lavorare in un progetto come Koniambo”. Contro la comune tendenza dei siti minerari di essere luoghi di contestazione e di conflitto, l'industria di Koniambo ha il vantaggio di essere stata fortemente voluta dalla popolazione e di essere stata “radicata” culturalmente nel territorio dalle autorità *coutumières*. Per Marcel Nedia, militante del FLNKS e accanito sostenitore del progetto Koniambo, l'industria è un “equilibrio marxista e socialista ma semi-liberale e molto democratico poiché è stata aggiunta l'entità *coutumière* che abbiamo integrato nell'idea socialista di condivisione delle responsabilità, del potere e dei risultati”<sup>77</sup>. I *coutumiers* si auto-definiscono spesso come il terzo partner insieme alla SMSP e a Glencore-Xstrata (cfr. cap. 5-6). Nelle parole di Alcide Ponga:

“Non dimenticare che è grazie alle autorità *coutumières* se KNS esiste. La “la base” (*assise*) di KNS sono i *coutumiers*. Ci mettono giustamente la pressione perché controllano, dovrebbe essere così in tutta la Nuova Caledonia. Quando la KNS ha creato la *sous-traitance* qui, ha pensato a loro. Si sono venuti in contro. Questa è la differenza con gli altri progetti industriali della Nuova Caledonia. Tra il 10 e il 20 di gennaio tutti gli anni organizziamo la festa di buon anno con i *coutumiers*. Facciamo loro una *coutume* per

---

<sup>77</sup> Intervista personale, Koné 10 ottobre 2017.

ringraziarli di averci accompagnato nell'anno precedente e gli domandiamo di accompagnarci in quello che viene.

**(MG) Ci sono mai dei conflitti?**

Di tanto in tanto ci sono dei piccoli problemi, ma mai delle barricate o dei conflitti perché le persone hanno voluto l'industria. Quando c'è stata la *coutume* le autorità *coutumières* hanno detto: non bisogna bloccare il progetto. Questa è la differenza con il sud. Questo spirito è ancora forte. Gli operai hanno il diritto di far sciopero e di manifestare ma non di bloccare. Sono le autorità *coutumières* che l'hanno detto. È la legge del lavoro e loro la rispettano.<sup>78</sup>

Il *barrage* (“barricata”) è simbolicamente molto forte tra i Kanak che spesso utilizzano questa tecnica come forma di protesta o per arrestare gli *chemins coutumiers*. È abbastanza significativo che qui non si faccia ricorso a queste pratiche. Come analizzerò in modo approfondito nella seconda parte, prima della costruzione dell'industria, ci fu una grande *coutume* in cui i *coutumiers* donarono il massiccio di Koniambo all'operatore industriale (cfr. cap.5). Questo scambio cerimoniale è percepito tuttora come un vero e proprio “contratto”. La Parola donata dagli anziani, che si fanno mediatori degli spiriti, non si riduce allo spazio e al tempo della cerimonia, ma nascendo questa dal mondo invisibile è destinata a durare nel tempo e a circolare. L'industria di Koniambo è percepita dai militanti indipendentisti come un *outil des vieux* (“uno strumento degli anziani”) e un *acquis de la lutte* (una conquista della lotta) e in quanto tale non può essere messo in discussione se non dai *coutumiers* che se ne sono fatti garanti. Qualsiasi decisione che riguardi il destino del progetto industriale deve essere presa a livello collettivo, in primis dalle autorità tradizionali. Inoltre, non tutti possono bloccare fisicamente l'accesso alla miniera o al sito industriale, poiché questo diritto è “territorializzato” e circoscritto a coloro che hanno un'influenza *coutumière* su quelle terre.

Ma la Falconbridge, dal canto suo, è stata abile nell'isciversi in una storia di sfruttamento e di redenzione che alimenta la percezione di partecipare tutti insieme alla gestione del territorio. Uno dei motivi che spiegano il successo di questa industria è il fatto che l'autorità della KNS non è stata imposta, ma accordata grazie ad una relazione di fiducia, una sorta di alleanza strategica. In questo senso anche il logo scelto dalla

---

<sup>78</sup> Intervista personale, Koné, 26 Settembre 2017

KNS è particolarmente performativo: accanto ad una riproduzione stilizzata dell'industria compare la *flèche faitière*, una scultura in legno che posta sui tetti delle case tradizionali kanak esprime la connessione con lo spirito del clan.

### **Intermezzo. Una lettura kanak-marxista: Intervista a Paul Néaoutyine<sup>79</sup>**

Un pomeriggio di agosto del 2018 Paul Néaoutyine mi ha aperto le porte del suo maestoso ufficio presidenziale nella sede della Provincia Nord concedendomi una lunga intervista di tre ore. Avevo maturato l'idea di contattarlo all'inizio del secondo periodo di campo poiché mi sembrava di assoluto interesse poter parlare con uno degli uomini politici che hanno una grande influenza nell'evoluzione del progetto indipendentista. Dal 1989 Paul Néaoutyine è il sindaco del comune di Poindimié, nella costa est della *Grande Terre*, e dal 1999 il presidente della Provincia Nord con la lista UNI, *Union Nationale pour l'Indépendance*, una coalizione elettorale e politica che raggruppa tutti i partiti che compongono il FLNKS eccetto l'Union Calédonienne.

Immaginavo non sarebbe stato un incontro come gli altri. Non mi avrebbe accolto nella sua casa in tribù offrendomi del tè o del caffè insieme a del pane e della marmellata, ingredienti immancabili nel tavolo della veranda di un kanak. Con Néaoutyine mi sono trovata per la prima volta in una relazione molto formale. Ad essere sincera avrei preferito incontrarlo nella sua tribù natale, nella valle d'Amoa, nei pressi di Poindimié, ma oramai uomo di affari e volto noto delle prime pagine della stampa locale, il suo ufficio è diventato anche il suo *setting* naturale. Arrivare a lui non è stato facile. Il percorso è stato mediato da sua figlia, consigliere comunale di Koné, che mi ha a sua volta diretto verso il segretario di suo padre. Quest'ultimo mi ha fatto attendere per almeno un mese chiedendomi infine la lista delle domande che avrei voluto rivolgere al presidente. Nonostante avessi seguito alla lettera la formalità che richiedeva questo caso non ho ricevuto risposta fin quando non mi sono presentata io stessa a Paul Néaoutyine il giorno della *pose de la première pierre* ("l'inaugurazione") della futura

---

<sup>79</sup> Intervista personale, Koné, 31 Luglio 2018.

antenna dell'università a Koné: una piccola cerimonia *coutumière* che ha coinvolto i proprietari terrieri del distretto di Bako e Poindah. L'essere immersa tra le genti di Bako mi ha sicuramente procurato un vantaggio: l'indomani mi arrivò un messaggio dal cellulare dello stesso presidente che si scusava per l'attesa e mi annunciava la data dell'intervista.

Una volta accolta nel suo ufficio con un caffè di benvenuto e ancor prima che io potessi iniziare con le domande, Néaoutyine mi ha presentato il suo orientamento politico ed intellettuale, chiedendomi di rimando di esplicitare anche il mio. Paul si laureò in scienze economiche nell'università di Lyon con una tesi che dimostrava come la condizione "sclerotica" (suo termine) dell'economia caledone fosse causata dal controllo monopolista del nichel che emarginava il popolo autoctono kanak come semplice forza lavoro. La sua cornice teorica di riferimento fu l'analisi marxista, dominante all'epoca nella sua università.

“J'ai adopté le marxisme comme matérialisme historique et méthode dialectique pour analyser ma situation. Je suis pas communiste mais j'ai appliqué cette analyse pour comprendre les classes sociales économiques ici et voir comment le monopole d'Etat est ici et pour voir comment on peut avoir notre espace de liberté pour faire autres choses de ceux qui les autres nous impose”<sup>80</sup>.

Néaoutyine riprende il materialismo storico e il metodo dialettico di Marx come strumento per rileggere la storia e la condizione attuale della Nuova Caledonia. Ogni epoca storica per Marx è caratterizzata dalle “forme di produzione”. Queste evolvono sotto la spinta di dinamiche sociali ed economiche e di rapporti di forza materiali e politici. È una storia dialettica perché in continua tensione tra tesi e antitesi che trova espressione nella lotta di classe, tra sfruttati e sfruttatori. A far progredire la storia sono per Marx le rivoluzioni, vere e proprie prospettive di cambiamento. Nella sua tesi di laurea, Néaoutyine sosteneva l'inesistenza delle classi sociali economiche prima della colonizzazione, all'infuori di alcune “sovra-strutture” in cui si concentrava il potere degli *chefs coutumiers*. Le classi sociali generate dal sistema coloniale hanno creato, secondo lui, degli interessi di classe che non sono compatibili con l'“interesse” della

---

<sup>80</sup> Scelgo qui di lasciare l'intervista nella sua lingua originale.

società d'origine basata sulla redistribuzione del denaro: “ça c'est objectif parce que si tu es dans une société où l'argent rentre dans ta poche, ça ce n'est pas redistribué au sens de la société dit traditionnel”. In questa lettura marxista l'imperialismo coloniale rappresenta l'apoteosi della borghesia, quella classe sociale che ha creato l'ideologia del profitto e della mercificazione. L'analisi del giovane Néaoutyine che lo guida ancora oggi nelle sue decisioni politiche, lo portò ad andare oltre il marxismo stesso e ad affermare con convinzione che è possibile scegliere di vivere in una società regolata dal denaro e allo stesso tempo utilizzare i guadagni dell'economia per gli interessi di quelle comunità che non sono nelle fila delle classi privilegiate. Tuttavia, il suo primo incontro con la lotta politica e militante avvenne prima della sua formazione universitaria francese, e cioè nel 1969 quando il *grand-chef* dell'isola di Maré, Nidoish Naisseline, leader dei “Foulard Rouges”, venne arrestato perché accusato di aver protestato contro un decreto razzista attraverso la redazione di un testo francese con la corrispondente traduzione in lingua Drehu (Lifou) e Nengone (Maré) (Néaoutyine, 2005). Nidoish Naisseline faceva parte della prima generazione di giovani kanak formati in Francia durante il periodo sessantottino. Impregnati dalle idee libertarie e di estrema sinistra, questi giovani kanak, una volta ritornati in Nuova Caledonia, decisero di opporsi apertamente all'imperialismo francese fondando il gruppo di protesta e rivendicazione culturale chiamato “Foulards Rouges”, inaugurando il cosiddetto “Réveil Kanak” (Chappell, 2013). Tre anni più tardi anche Elie Poigoune insieme a Déwé Gorodé e altri giovani estremisti fonderanno il “Groupe 1878” con l'intento di rivendicare le terre kanak espropriate durante la colonizzazione. Elie Poigoune, in un'intervista concessami durante il mio periodo di campo, mi ha raccontato come fosse stata proprio questa seconda generazione influenzata dal marxismo a donare le chiavi di lettura della loro società. Nelle sue parole:

“Ma génération à l'époque n'avait pas eu aucune formation politique, de retour de la France on voulait seulement changer les choses et réunir les gens. Au contraire, la génération après, il a eu une formation politique sur le marxisme dans l'université. C'est la génération de Paul Néaoutyine, Déwé Gorodé, Raphael Mapou. Eux ils ont tous côtoyé le marxisme. Après être retournés, ils nous ont dit 'on va faire une formation pour nos jeunes qui sont ici'. Nous à l'époque on avait une vision un peu nationaliste, mais eux ils

nous ont dit que il était dangereux être uniquement nationalistes parce que il fallait associer tous à la lutte, les autres communautés aussi. Le PALIKA se construit sur la base du discours sur les classes sociales”<sup>81</sup>.

Nel 1975 Paul Néaoutyine contribuì infatti alla fusione dei due gruppi nel *Parti de Libération Kanak* (PALIKA), il primo partito a dichiararsi esplicitamente indipendentista.

La scelta di riportare ampi estratti dell’intervista a Paul Néaoutyine non vuole essere un omaggio o un’occasione per “donargli” la parola, poiché data la sua posizione politica egli è libero di fare e dire ciò che ritiene più necessario nel modo a lui più consono. Piuttosto, con la trascrizione della nostra conversazione orale voglio far emergere lo spessore scientifico e intellettuale di questa figura che negli ultimi trent’anni ha contrassegnato con decisione l’impronta dell’*engagement* kanak nel settore minerario e metallurgico. Citare lunghi estratti di intervista, che ho deciso di lasciare nella lingua originale, è funzionale a dare vita al suo pensiero e al suo linguaggio ed è di estrema importanza per capire alcune problematiche cruciali ai fini dell’argomento di questa tesi. Le citazioni - spezzate da mie riflessioni e approfondimenti che servono ad accompagnare il lettore nella comprensione di una conversazione orale trascritta - sono anche indici di come l’inchiesta è stata condotta e quindi come il sapere è stato prodotto. Il suo insistere e ritornare costantemente su aspetti specifici rende conto del modo in cui i discorsi e le narrazioni vengono prodotte e reiterate.

\*\*\*

Ho scelto di aprire l’intervista convogliando il discorso sulla “Pacific Way” con l’intento di capire se il progetto industriale di Koniambo potesse situarsi all’interno di una ideologia pan-pacifica o se al contrario fosse propriamente endogeno. A partire dagli anni Settanta quando varie congiunture politiche favorirono l’emergenza di alcuni Stati indipendenti nell’area del Pacifico e si diffusero i primi movimenti di rinascita culturale, le società native cominciarono a domandarsi quale stile di vita, se quello occidentale o quello melanesiano oppure entrambi, potesse resistere creativamente al

---

<sup>81</sup> Intervista personale, Nouméa 9 Luglio 2018.

mondo moderno. In questi anni l'antropologo e sociologo neozelandese Ron Crocombe teorizzò per la prima volta la Pacific Way. La volontà di non avere una definizione precisa, così che tutti potessero ritrovarvisi e interpretarla secondo i propri bisogni e sentimenti (Crocombe, 1976), portò alla diffusione di alcune varianti note come "Melanesian way" o "Melanesian voice" in Papua Nuova Guinea (Narakobi, 1983), "Melanesian Socialism" nelle Isole Vanuatu (Lini, 1980) e "Voie océanienne" nel contesto un po' differente della Nuova Caledonia (Tjibaou, 1996). Bernard Narakobi, filosofo, politico e giurista della Papua Nuova Guinea, concepì la *Melanesian Voice* come un forum di riflessione sulla creazione di eventi mondiali o locali, ma a partire dal punto di vista dei Melanesiani stessi. In lui emergeva l'idea di popolazioni che come "vasai e tessitori" forgiavano la propria storia in cui "nessuno straniero deve controllare le nostre risorse, intellettuali, umane, materiali e culturali, nessuno per quanto caritatevole esso sia" (Narakobi, 1983 :17) . Il socialismo melanesiano di Walter Lini, fu invece un mix di valori melanesiani (consenso, uguaglianza) e una visione dello sviluppo basata sull'agricoltura e sulle cooperative. Lini, pastore anglicano e in seguito primo ministro delle Vanuatu, era convinto che il socialismo fosse compatibile con la società melanesiana e pertanto cercava di trovare una terza via, tra il modo di vita melanesiano e il capitalismo, selezionando gli aspetti positivi e dell'uno e dell'altro.

**(MG) Peut-on dire que cette viré industrielle des indépendantistes est en continuité avec le modèle de développement occidental ou plutôt en rupture?**

"Moi je réponds pour ma place à moi, je ne réponds pas pour autres. Pour moi on a suivi aucun model. On s'est juste pris en charge dans les conditions d'ici. Donc *Pacific way* ou pas *Pacific way* nous, on n'est pas dans la *Pacific way* parce que on ne correspond pas au model des autres parce que on était pas colonisé pareil que eux. On est le seul pays du Pacific, à part les aborigènes, à avoir subi une colonisation de peuplement, eux c'était coté anglophone et nous francophone. Nous on est la seule colonie française de peuplement où on était mis en minorité volontairement chez nous. Nous on est là-dedans et il n'y a pas model pour nous et donc on a pris la responsabilité de nous prendre en charge dans les conditions où on est. On n'a pas suivi le model de Papouasie Nouvelle Guinée, des îles Solomon, eux sont majoritaires chez eux. Ils n'ont même pas été spoliés dans la majorité de leur terre. Même les polynésiens plus petits que nous c'est souvent des protectorats. Si vous allez en Guyane, le pays il est grand, il y a très peu d'amérindiens, mais il n'y a pas eu autant peuplement que ça, si vous allez à Réunion il n'y avait même pas de peuple indigène. Aux Antilles ils ont été exterminés, donc ils ne peuvent pas dire qu'ils existent comme nous. Donc dans le panorama des années 2000 on

n'a pas suivi aucune théorie, ils ont essayé de nous exterminer mais ils n'ont pas réussi. Nous on existe, on est là. Donc rupture ou continuité? Nous on fait que gérer notre situation, on a été rendu minoritaires chez nous électoralement et démographiquement, on défend ce qu'on a, on veut gérer le pays, et donc, comme on n'est pas ainsi nombreux que ça, la question ce n'est pas rupture ou pas rupture mais *quel est notre espace pour exercer notre autodétermination et démontrer que nous sommes présents et que notre valeur peut profiter aux autres*. Mais les autres on les accepte parce que de tout façon on ne peut pas aller les chasser parce que en total ils sont plus nombreux que nous et puis comment on va créer dans ce pays ce qu'on appelle le destin commun? Le mot 'partenariat' pour le moment est porté que par l'UNI. Les gens de l'UC ils n'ont toujours pas rejoint ça. Mais est-ce que ils sont pour la rupture? Beh no, ça c'est une décision interne. Ce que nous dans l'UNI on dit c'est qu'ils nous ont rendus minoritaires et ce qu'est sûr c'est que nous voulons occuper nos espaces et nous faire reconnaître d'être avec les autres. On ne peut pas suivre le model des autres, *on veut juste exister chez nous*, et comme on n'est pas ainsi nombreux mais on veut rentrer dans la mondialisation, on a dit à l'Etat français: 'prenez votre responsabilité dans le processus de décolonisation parce que c'est le seul processus négocié, il y a des choses qu'on n'a pas pu faire mais par la faute de qui? De vous qui vous nous avez mis en minorité, vous devez nous accompagner au titre de la responsabilité en droit international, la puissance de tutelle mais on négocie égal à égal, gagnant-gagnant'. C'est ça qu'est derrière le concept de partenariat. Donc rupture ou continuité? Rupture oui avec le système colonial pour devenir indépendante et rentrer dans le multi-lateralisme, ça veut dire un Etat indépendant qui négocie ses propres intérêts avec la France mais aussi avec les autres pays d'Europe. Donc ce n'est pas la continuité dans le sens stricte du terme. Tel que je connais la géographie politique de la région les autres pays mélanésien qui sont devenu indépendants ils ne sont pas dans la rupture. Ils sont toujours dans la reine d'Angleterre, ils sont toujours dans les relations économiques et commerciales, ils sont souverains en partenariat ou sont des néo-colonies. Rupture ça voudrais dire qu'ils se sont complètement émancipés. La Nouvelle-Guinée a toujours des problèmes (l'occupation par l'Indonésie), mais il y a quand même une présence de l'Etat Papou. Je connais la situation et je sais que il n'y a pas eu des ruptures, mais ils ont négocié la continuité. Ils sont des pays souverains et ils sont libres de faire ce qu'ils veulent, nous on n'est pas souveraines donc on discute. Quand on parle des Vanuatu eux ils ont choisi d'être une zone franche sans fiscalité pour avoir des investissements, c'est leur choix. Nous on n'a pas le droit de se comparer à eux parce qu'eux ils n'ont pas bénéficié du processus comme nous".

Néaoutyine ha tenuto a ribadire più volte nel corso dell'intervista quanto la loro condizione socio-politica - differente dagli altri paesi del Pacifico e dai Territori d'Oltremare francese che dimostra di conoscere bene - li avesse portati a teorizzare un "modello di sviluppo" contestuale alle necessità della Nuova Caledonia ed in particolare del popolo autoctono. Pensare alle relazioni orizzontali e soprattutto alle comuni esperienze che, nel tempo, hanno unito alcuni o tutti gli Oltremare, è stato uno dei primissimi stimoli intellettuali che ha portato Adriano Favole a curare il volume

*L'Europa d'Oltremare. Culture, mobilità, ambienti* (2020), a cui ho partecipato con la scrittura di due capitoli (Gentilucci, 2020a, 2020b), e a creare presso l'Università di Torino il Laboratorio di ricerca "Arcipelago Europa". Tra gli obiettivi esplicitati da Favole vi è la messa in discussione della nostra geografia, storia e politica, pesantemente condizionate da una visione continentale che ha relegato le isole a delle "eccezioni" e che non ha saputo rappresentare gli arcipelaghi, ovvero quelle isole, mari e territori che rendono del tutto relative e contestuali le nozioni di "piccolo" e "vulnerabile" (Ivi:XV). In quest'ottica, la narrazione di Néaoutyine fa emergere infatti uno sguardo d'insieme che parte dalla Nuova Caledonia fino ad abbracciare la molteplicità dei Territori d'Oltremare.

In Nuova Caledonia la Pacific Way non ha mai avuto la stessa risonanza delle altre isole vicine. Nonostante Jean-Marie Tjibaou si iscrisse nella stessa corrente "spiritualistica" di Walter Lini, poiché profondamente influenzato dal cattolicesimo e dai suoi valori che sembravano essere perfettamente compatibili con quelli kanak, non fu mai completamente dentro al circuito della Pacific Way. Se le sue politiche culturali lo avvicinarono all'entusiasmo della rinascita dei "nativi", la via da lui intrapresa resta unica e originale. L'"interdipendenza" era per Tjibaou un imperativo politico, dovuto all'inevitabile vita in "rete" delle piccole società insulari dell'Oceania, pre-condizione della loro autonomia e indipendenza politica (Favole, 2008). Come sostiene James Clifford, in queste visioni Tjibaou può essere avvicinato a Epeli Hau'Ofa, proprio perché entrambi rifiutandosi di limitarsi a delle politiche esclusivamente etniche o nazionali, progettarono una visione indigeno-cosmopolita" (Clifford, 2013). La società kanak, come afferma Paul Néaoutyine, si è dovuta confrontare con una doppia costrizione: emanciparsi dalla propria condizione di sottomissione e dipendenza coloniale e al contempo inserirsi nella mondializzazione. Non si aspira dunque a nessuna rottura dei legami con il sistema economico occidentale, piuttosto ad una loro ridefinizione locale. Nella Kanaky indipendente l'economia non cambierà in modo sostanziale - scrivevano con lungimiranza nel 1988 Alan Ward, John Connell e Michael Spencer (1988) - ma continuerà ad essere caratterizzata dal turismo e dall'attività mineraria; al contrario gli investimenti stranieri, quelli saranno incoraggiati. Il termine

“socialismo” che costituisce uno dei pilastri identitari del FLNKS può essere fuorviante. Non ci si riferisce infatti alla pratica socialista come l’abbiamo sperimentata nella storia occidentale, più che ideologia è uno spirito rivoluzionario che mescola il nazionalismo ad una sorta di populismo, o meglio una volontà di auto-rappresentarsi come “popolo”, e che è alimentato dalla volontà di rompere la relazione dominato-dominante, colonizzato-colonizzatore, incoraggiando invece la condivisione dei poteri “à égal à égal”, “gagnant-gagnant”, come afferma lo stesso Néaoutyine nell’intervista. Nella sua visione, sostenuta ufficialmente dall’UNI non si tratta di rompere neppure con la *métropole*, la Francia è piuttosto trattata come un partner.

Anche se l’opinione comune tende ad etichettare con facilità l’industria come basata su di un’impostazione marxista, in realtà non c’è una totale appropriazione dei mezzi di produzione da parte della classe subalterna. Ne è consapevole lo stesso presidente.

**(MG) Est-ce que la structure du capitale peut être associée au marxism?**

“Ma réponse c’est que n’a rien à voir avec le marxisme. En Afrique et même dans les pays de l’Amérique Latine il y a eu la nationalisation après l’indépendance. Ici la réappropriation de la ressource c’est avant même l’indépendance et il ne s’agit pas de nationalisation, c’est juste la structure de capital. Donc on n’a pas suivi aucun model. La plupart des analystes au niveau international, ils viennent nous voir pour nous dire ‘comment vous avez fait?’. On devient un modèle mais on n’a pas suivi aucun modèle. Simplement le nickel c’est une ressource du sous-sol calédonien que la France a utilisé pendant x années pour son industrialisation, par contre le nickel c’est une ressource à nous. Quelle est la caractéristique? Moi je l’ai dit déjà, j’ai fait des études en sciences économique. La chose du départ c’est de dire que si ce nickel est aujourd’hui nécessaire à l’économie mondiale c’est depuis que il y a l’ère industrielle et donc la révolution industrielle. Extraire le nickel ça consistait à quoi à part la naissance du capitalisme en Angleterre et en Europe? Pourquoi ils ont partis à la conquise du monde? Ils avaient besoin des ressources naturelles. Ce qu’il est marxiste là-dedans, pour l’analyse que je porte, c’est ce qu’on appelle ‘les forces politiques’. Pour développer les forces de production, les moyens de production, qu’est-ce qu’ils ont fait? Ils ont trouvé chez nous une ressource naturelle utile pour développer l’industrialisation en Europe donc ils sont venus pompé ici comme ailleurs dans le monde les ressources utiles à leur propres industries. Les ressources n’appartient à personne, elles appartient à la nature. Au contraire, notre idée est: on valorise l’origine de la ressource dite naturelle. Moi j’étais en Japon quand on a reconnu la biodiversité calédonienne. La ressource qu’est à la surface du globe ce n’est pas l’homme qui l’a créé, c’est la nature, mais n’empêche que ça profite au peuple ou les gens de là, il n’y a pas raison que certains plus puissants militairement viennent piquer ça pour leur propre économie uniquement. Nous on a décidé de valoriser la ressource naturelle ici, et comme la ressource est chez moi et tu ne peux pas la trouver ailleurs, je veux 51% pour mon propre pays. Finis la colonisation! On n’a pas suivi le

marxisme, le marxisme il ne dise pas ça. Par contre, l'idée de l'homme au centre de l'économie, la force des travailleurs exploitée par le patron, tout ça c'est dans l'économie marxiste. Il y a seulement cet aspect-là mais la structure 51/49 ce n'est pas marxiste. Dans le pays où ils ont suivi le socialisme ils ont nationalisé la ressource. Nous, on ne peut pas le faire. Le 51/49 c'est une invention de l'économie française, la société dite d'économie mixte. C'est à dire que la puissance publique peut orienter une activité entrepreneuriale à 51% minimum et maximum à...aujourd'hui c'est 85%. Donc on est venu par ce billet là parce que on est encore dans le droit interne français. C'est une invention de la législation française, nous on a juste dit 'c'est vous que vous avez inventé le model, beh. Nous on l'utilise pour nous'. C'est tout. Par contre, paradoxalement la seule entreprise minière française ici, SLN-Eramet, n'a pas accepté de rentrer en partenariat avec nous. Donc on est rentré en partenariat avec Falcombridge, puis NordOnda actionnaire de Falcombridge, Xstrata et maintenant avec Glencore. On a obtenu le 51% aussi avec le Coréens qui n'ont rien à voir avec le droit français. Maintenant on est en train de discuter avec les Chinois qui font de la pyro-metallurgie. Donc à chaque négociation avec les compagnies non-français, elles ont accepté d'entrer dans le partenariat à 49%. Le 49 c'est la contre-valeur de la ressource mais ils financent l'investissement et tout et on les rembourse avec les résultats de l'activité et donc il faut que soit profitable, *gagnant-gagnant*. Donc l'explication de 49/51 elle est là: on est les seuls apparemment à avoir décidé de valoriser notre ressource alors que juste là les sociétés multinationales considéraient que la terre elle était gratuit et que ils pouvaient la récupérer, mettre la main dessus à 100%. Même les chinois font ça partout en Afrique mais nous quand on a négocié avec eux on a dit: 'vous ne faites pas ça chez nous'. C'est une volonté de posture politique, donc c'est juste pour dire que ce n'est pas un model marxiste à 100% et que on n'a pas suivi aucun modèle. Le problème c'est que la seule compagnie avec ça se n'est pas passé au cent pour cent c'est une société française, la société coloniale ici qu'est SLN-Eramet".

La struttura del capitale 51%- 49% negoziato con la Falconbridge, poi con POSCO e recentemente con la società cinese Yangzhou Yichuan, si iscrive nella politica di valorizzazione e decolonizzazione del nichel. Come afferma Néaoutyine, ciò che è marxista è l'analisi delle forze politiche: il potere del sistema coloniale ha potuto espropriare indisturbato le risorse naturali del Paese, risorse che sono state mercificate per accrescere il profitto della Francia. In questa ottica la decolonizzazione del nichel e di conseguenza delle "forze di produzione" passa attraverso la valorizzazione del capitale naturale. Contro il fenomeno del *land-grabbing*, la SMSP punta i piedi sulla massimizzazione del valore della risorsa naturale. Nei progetti estrattivi in Africa o in Papua Nuova Guinea, per esempio, è il capitale finanziario a "valere" e quindi ad avere maggiore potere sul capitale naturale. La terra viene espropriata dalle grandi multinazionali in cambio di qualche *royalties* donata allo Stato o ai proprietari terrieri. Il 51% del capitale industriale equivale invece al valore del capitale naturale e alla

competenza apportata dalla SMSP in termini di conoscenza del *milieu*. La multinazionale d'altro canto apporta il capitale finanziario e le competenze tecnologiche e professionali, ma non sarà mai proprietaria del titolo sul giacimento minerario.

Il progetto Koniambo è il frutto di una lunga riflessione politica. Daniel Goa, portavoce del partito UC, me lo ho spiegato in questi termini:

“Une fois que nous avons obtenu la ressource minérale, nous sommes entrés dans le système capitaliste. Mais nous avons eu des visions qui venaient de l'autre côté de la pièce, alors comment faire? C'était le grand débat. Nous, à UC, avons dit que nous pouvions rester dans le modèle capitaliste parce que c'était le contexte dans lequel nous étions, mais seulement si nous étions gagnants. Selon nous, il fallait mettre en place un système fiscal qui tienne compte de chaque étape de l'exploitation minière, de l'extraction, de l'exportation, de la transformation, en termes de développement vertical. De cette façon, à notre avis, le pays en bénéficierait à tous les niveaux. Puis Paul Néaoutyine et André Dang, qui sont les principaux acteurs du projet, ont pensé: 'Pourquoi se contenter d'un système fiscal plutôt que d'entrer dans le projet en tant que communauté d'actionnaires majoritaires?'”<sup>82</sup>.

La riflessione iniziale del FLNKS non seguì nessun modello esistente, come mi ha ripetuto più volte Néaoutyine, ma fu influenzata dalla struttura della società di economia mista francese in cui il settore pubblico (istituzione o collettività) possiede almeno il 51% del suo capitale, per un massimo di 85%<sup>83</sup>. Ironia della sorte, la sola impresa francese presente nel territorio, ERAMET (società madre della SLN), non accettò di entrare in partenariato con la SMSP. È importante sottolineare questo passaggio. Inizialmente la SMSP scelse di negoziare con la società francese considerata il simbolo della colonizzazione e dell'imperialismo economico, proprio per invertire quei “rapporti di forza” di cui parla Néaoutyine. Tuttavia, la SLN rifiutò di entrare in una *partnership* che l'avrebbe rese minoritaria. È un complesso gioco politico e allo stesso tempo simbolico. Perché allora questa struttura così insolita ha trovato l'appoggio di tre multinazionali? Dopo aver avuto un primo feedback da Michel Rioux (cfr. paragrafo precedente), mi interessava sapere da Neaoutyine come si fossero svolte le negoziazioni

---

<sup>82</sup> Intervista personale, 2 Maggio 2018.

<sup>83</sup> È in questa direzione che sono state create le tre società di economia mista SOFINOR, SODIL e PROMOSUD associate rispettivamente alla Provincia Nord, delle Isole e Sud.

che portarono alla creazione delle tre *partnership* e se l'etichetta politica della SMSP fosse stata percepita dalle altre compagnie come un ostacolo.

“D'abord on a eu la chance de rendre notre ressource utile à l'économie mondial, deuxième chose on a eu la chance de trouver Falcombridge qui n'avait pas plus de ressource au Canada. Au Canada ils allaient chercher le nickel dans les failles à 2000 mètres, j'ai été les visiter. Le PDG de Falcombridge était amérindien (Franklin G. T. Pickard) et en plus il travaillait déjà à Saint-Deman, pays indépendant, et pour des autres sociétés en Amérique Latin L. lui même il est mort asphyxié dans une mine. Il avait des intérêts aussi en Afrique dans les pays indépendants. Donc voilà nous on arrive, on dit 'voilà notre histoire coloniale, nous on veut être indépendant'. Les macs ils ne sont pas choqués parce que ils travaillent déjà avec ce genre des Pays. Xstrata c'est une multinationale financière, il n'avait pas beaucoup d'activités et Glencore c'était une multinationale *trader*, c'est avec nous qui rentre dans la mine et métallurgie. Et c'est la raison pour laquelle quand dernièrement il y a eu des problèmes avec la crise, j'étais voir le PDG de Glencore, comme c'est lui qui a décidé de faire rentrer Glencore, qui était un actionnaire de Xstrata, dans cette affaire qui était gagnant-gagnant. Donc c'est lui qui a décidé de rentrer dans la métallurgie alors qu'il faisait du *trading*, je lui explique 'tu rentres, tu payes'. Contrairement à ce qu'on pense, moi ça m'a surprise à ce niveau, l'engagement par la parole est quand même déterminant par rapport aux écrits. Au contraire, pas tellement pour les Européens. Mon étiquette kanak-independantiste ne les bloquaient pas contrairement peut être aux européens. Même avec Posco la négociation a durée trois heures de réunion, c'est tout. C'est la négociation plus rapide que je n'ai jamais fait. Avec les chinois ça a été plus long, ils ne te disent jamais no mais ils relancent. Donc par rapport à ta question: oui, Falcombridge il a signé le pacte d'actionnaires et parce qu'il a signé le pacte quand les autres ils l'ont racheté nous on a dit 'nous ne vous avons pas choisi, c'est vous qui vous avez bouffé les autres'. En suite quand on a fait l'étude de faisabilité on a fait l'étude environnemental aussi et puis on a tout expliqué à la population”.

La riflessione politica ed economia della SMSP e della Provincia Nord andava oltre la strutturazione del capitale. Per far sì che il progetto industriale si trasformasse nel motore stesso del *réequilibrage* economico bisognava far in modo che la popolazione della provincia “rurale” ne uscisse anch'essa “vincente”. Inoltre, si doveva dimostrare di poter agire “altrimenti” rispetto agli altri due modelli industriali presenti nel territorio.

**(MG) KNS elle s'est soumis au politiques publiques de la Province Nord...**

“Le début de la construction c'est janvier, février 2008. Avant ça, nous avons d'abord fait un tour pour informer la population sur l'environnement, le dispositif, puis il y a eu la coutume pour l'accès au massif. Un plan de formation a également été lancé pour permettre aux habitants de la région de participer aux activités de terrassement, car il s'agit du secteur le plus accessible. Nous avons donc dit à KNS : 'Nous sommes

responsables de la gouvernance et nous disons que ce qui est accessible à la population locale doit être fait par la population locale'. Pour ce qui n'était pas accessible au niveau local, nous avons lancé des appels d'offres internationaux. La clause prévoyait que le travailleur étranger devait partir une fois qu'il avait fait son travail. Ces contrats sont appelés 'contrats d'alliance'. C'est ce que nous n'avons pas fait à Vale (Goro). Les gens venaient travailler en Nouvelle-Calédonie et y restaient pour vivre. Nous avons également lancé des formations, soutenues par le gouvernement et la Province du Nord, et un peu aussi par Falconbridge, grâce auxquelles nous avons envoyé des gens au Canada ou en Australie. C'est ce que nous mettons en place pour la participation locale”.

La politica del FLNKS considera le *royalties* come un mezzo per trasformare i proprietari terrieri in redditeri capitalisti. Contro tale scenario, l'obiettivo della Provincia Nord era quello di coinvolgere il più grande numero possibile di persone della popolazione locale nel progetto minerario, iniziandole ad una sorta di apprendistato nello sviluppo del business. L'idea era: federare le imprese già esistenti nel territorio della Provincia Nord in una società commerciale che potesse rispondere alle gare d'appalto della KNS e che valorizzasse la posizione dei *coutumiers* come “proprietari terrieri” così da distribuire i dividendi a livello tribale e clanico. Per evitare di dilungarmi troppo in questo paragrafo, riporto tali questioni, insieme ad altre parti dell'intervista ad esse inerenti, nella terza parte della tesi in cui si approfondiranno nel dettaglio i differenti “modi di parlare dell'economia”. Alla fine della nostra chiacchierata Paul Néaoutyine è ritornato di nuovo sull'originalità del loro progetto industriale destinato ormai ad essere un modello per gli altri paesi.

“Nous sommes originaux, nous ne ressemblons à personne, mais en même temps il ne s'agit pas d'être original, il s'agit de dire que nous ne pouvons pas copier les autres parce que nous vivons dans un contexte spécifique. Nous n'avons rien à voir avec les Wallisiens ou les Futuniens, ni avec les Polynésiens français. Ce sont pour la plupart des protectorats, la colonisation n'a pas vraiment affecté l'organisation sociale. Le Sénat Coutumier demande une charte des peuples autochtones, alors que nous avons déjà conquis plus de la reconnaissance d'être un peuple autochtone. Je disais l'autre jour à André Dang quand je suis rentré d'une mission... Je suis allé en Afrique, les personnes que j'ai rencontrées m'ont surpris: 'Président, vous faites tout cela et vous n'êtes pas encore indépendant... ici, depuis l'apartheid, toutes les multinationales ont mis la main sur les ressources naturelles et nous n'avons pas encore révisé le code minier en Afrique'. Je dis cela parce que j'ai entendu l'autre jour qu'il y a un peuple quelque part dans la campagne en Afrique du Sud où ils ont adopté la même stratégie que nous. Ils ont du lithium sur leurs terres traditionnelles et maintenant ils le revendiquent pour en obtenir 51% dans la société. J'ai dit : 'Putain ! Il y a des gens qui font la même chose, mais je ne

les ai jamais vus et ils ne savent certainement pas ce que nous avons fait'. Eh bien, au moins il y a des gens comme nous. Et le lithium n'est pas une grosse affaire, ce sont les piles et tout le reste. C'est pour vous dire que nous ne suivons pas de sentiers battus, nous pouvons faire des erreurs. Je dis toujours à ceux qui s'y opposent que nous ne poursuivons pas seulement un idéal. C'est une utopie et en politique, une utopie est quelque chose qui est projeté avec l'intention de la réaliser, ce n'est pas une chose à suivre, une idéologie”.

Essere elevati a modello per gli altri paesi nel giogo della colonizzazione o della neo-colonizzazione è un motivo di enorme fierezza per i militanti indipendentisti. Come ha ribadito Marcel Nedia, membro dell'UC, durante un' intervista: “se questa novità riesce a catturare lo spirito degli africani e degli indiani, se arriviamo a far comprendere che possiamo riuscire nel mondo dell'economia, perché non farlo?”<sup>84</sup>.

#### **2.4. La geopolitica regionale del nichel**

Secondo l'USGS (United States Geological Survey) le riserve mondiali di nichel sono stimate a più di 95 milioni di tonnellate nel 2018. La Nuova Caledonia, in quinta posizione, ne detiene circa il 7%, preceduta dalla Russia (8%), dal Brasile (12%), dall'Australia (20%) e dall'Indonesia (22%) (IEOM, 2018). Stando ai dati dell'IEOM dopo il boom del prezzo del nichel nel 2007-2008 e in seguito ad una domanda fortemente sostenuta, in particolare grazie alla crescita cinese, è iniziato un ciclo di nuovi investimenti caratterizzati dal riorientamento del mercato verso i paesi emergenti (Indonesia, Filippine, Cina, Madagascar, Brasile..) e dallo sfruttamento di minerali e metalli sempre più a bassa concentrazione, come il “*pig iron*”. Questo nuovo assetto ha modificato la geografia del mercato del nichel consegnando all'Asia la metà della sua produzione mondiale (53%). Se la riduzione dei costi di produzione e il surplus dell'offerta hanno condotto alla crisi del nichel tra il 2011 e il 2016, un'inversione di tendenza è apparsa nel 2016 confermandosi nel 2017 e 2018. La domanda, che resta però inferiore all'offerta, sta crescendo esponenzialmente grazie alla produzione cinese

---

<sup>84</sup> Intervista personale, Koné, 10 Ottobre 2017.

di acciaio inossidabile (ivi). In questa nuova geografia del nichel l'Asia e in particolare la Cina ne escono vincitori.

Comprendere lungo quali traiettorie si muove il nichel caledone è fondamentale per afferrare le relazioni politiche che ne muovono i suoi fili. In questo paragrafo voglio “seguire” il nichel caledone per portare sotto i riflettori analitici le politiche locali di produzione ed esportazione del minerale. Un processo complesso che lega la Nuova Caledonia alle storie economiche globali e a quelle locali di paesi come la Corea del Sud e la Cina. Se da una parte Emmanuel Macron si fa promotore dell’asse indo-pacifico “Parigi - Nuova-Delhi - Canberra”, sostenendo la tesi che la presenza francese oltreoceano sia fondamentale per contrastare le ambizioni geopolitiche della Cina nel Pacifico, il FLNKS guarda strategicamente al primo consumatore e importatore di nichel al mondo come un alleato importante per incrementare la propria competitività nel mercato globale. Nel nuovo assetto commerciale della SMSP, l’ “asse delle navi” che trasporta il minerale grezzo - come è stato definito da un mio interlocutore - naviga volgendo la prua verso il sud est asiatico. Nel 2006 la SMSP e l’acciaierista coreano POSCO (primo produttore mondiale di acciaio inossidabile e quarto produttore di acciaio) hanno firmato un accordo di partnership per la creazione di una società mineraria caledone, la *Nickel Mining Company*, NMC<sup>85</sup>, e di una società metallurgica in Corea del Sud *Société du Nickel de Nouvelle Calédonie et Corée*, SNNC, la cui industria “Gwang Yang” ha una capacità di produzione di 30 000t di nichel all’anno. La SMSP detiene il 51% delle due entità, in cambio dell’approvvigionamento annuale di 1 800 000 tonnellate di minerale garnieritico di un tenore (concentrazione di nichel nelle rocce) tra il 1.80% e il 2.10% (un tenore più basso del nichel trattato nell’industria di Koniambo), per una durata complessiva di trent’anni. Il nichel grezzo proviene dai cinque centri minerari della SMSP interamente dedicati all'estrazione: Ouaco, Poya, Nakety, Kouaoua et Boakaine (quest’ultimo chiuso)<sup>86</sup>. Nel 2018 la SMSP ha firmato un

---

<sup>85</sup> Al 31 dicembre 2018, la NMC conta 666 salariati (sito SMSP).

<sup>86</sup> Per un approfondimento sulla chiusura del centro minerario di Boakaine si veda: Demmer C., 2018, *The Boakaine Mine in New Caledonia: A Local Development Issue?*, in Filer C., & Le Meur P.Y (a cura di), *Large-Scale Mines and Local-Level Politics*, Canberra: Australian University Press, 133-156.

ulteriore accordo con la società cinese Yangzhou Yichuan impegnandosi a fornire per 25 anni 600 000 t di minerale annuali in cambio del 51% del capitale della *Chinese Caledonian Mining Company SAS*, CCMC. Si tratta di un tipo di minerale a bassissimo tenore, sotto l' 1.80%, depositato nello stock della NMC e che non può essere trattato localmente. Inoltre, stando alle parole di André Dang, intervistato dalla radio locale "Nouvelle Calédonie Première", questo è un tipo di minerale che non può essere lavorato in altri Paesi eccetto la Cina. Al contrario della partnership con POSCO, presente nel territorio attraverso la NMC, l'accordo con la società cinese prevede soltanto la garanzia di approvvigionamento del minerale, senza la possibilità di detenere i titoli dei giacimenti caledoni. L'industria cinese, costruita nel 2012, lavorava principalmente il minerale proveniente dall'Indonesia. Nel 2014 però lo Stato indonesiano bloccò l'esportazione dei minerali grezzi per incentivare la costruzione di fonderie e l'export di prodotti a maggior valore aggiunto. Yangzhou Yichuan si ritrovò quindi senza minerale chiudendo l'industria per più di un anno. Fu in quel momento che la SMSP propose loro una partnership basata sul modello delle altre due industrie.

Ad oggi in Nuova Caledonia ci sono due normative che regolano l'attività mineraria: lo *Schéma de mise en valeur des richesses minières de la Nouvelle-Calédonie* (conosciuto anche come *Schema minière*), e la *Doctrine Nickel*, strategia mineraria e industriale adottata dal FLNKS. Lo *schéma minière* è un particolare documento, previsto dall'Accordo di Nouméa (articolo 39 della *loi organique*) e approvato all'unanimità al Congresso del 18 marzo 2009 in cui la Nuova Caledonia decise di applicare una fiscalità mineraria diversa da quella della Francia. Lo *schéma minière* ufficializza l'insieme degli orientamenti che la Nuova Caledonia intende perseguire per gestire in modo sostenibile lo sviluppo dell'attività mineraria. Due sono le principali linee-guida promosse dal documento: preservare l'ambiente attraverso strumenti amministrativi, scientifici, tecnici e finanziari adatti e favorire il processo della "localizzazione", ovvero la lavorazione in loco delle risorse. Tuttavia, questo documento lascia un grande vuoto in materia di esportazione, donando una relativa libertà agli operatori industriali presenti nel territorio nel perseguire la propria politica commerciale. Come si legge nel testo:

“L’esportazione dei prodotti metallurgici o dei prodotti di trasformazione intermediari non sarà regolamentata. [...] Sarà concessa un’autorizzazione di esportazione in funzione dell’evoluzione dei mercati, dopo l’esame dei seguenti criteri: il volume esportato; la qualità chimica del minerale, e quindi il tenore del nichel; la provenienza del minerale; il tipo di contratto e la durata; le condizioni della valorizzazione del minerale; l’interesse e i vantaggi per il *mineur* e la collettività; e ove necessario, la possibilità di una partecipazione caledone nelle installazioni metallurgiche che trattano il minerale importato dai centri minerari della Nuova Caledonia ” (*Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie*, 2009:232).

Di conseguenza nel 2015 la Provincia Nord ha adottato una propria normativa sull’esportazione: la *Doctrine Nickel* il risultato di un incontro del FLNKS nella tribù di Kaala-Gomen. In linea con la politica industriale del Fronte, l’assetto strategico prevede: la protezione del capitale e la scelta delle interdipendenze. Nell’idea di decolonizzare e valorizzare il nichel si vuole bloccare qualsiasi esportazione di minerale grezzo che non abbia un “ritorno” o un “valore aggiunto” per la Nuova Caledonia. La filosofia del FLNKS prevede la trasformazione in loco del minerale ad alto tenore (maggiore di 2.10%) e l’esportazione di quello a basso tenore nelle due industrie off-shore che hanno dei capitali pubblici caledoni, così da massimizzarne i ritorni sul territorio. Con la *Doctrine Nickel*, il FLNKS si impegna inoltre a negoziare con la SLN così da diventare azionista maggioritaria al 51% del capitale della compagnia francese attraverso la creazione della *Société territoriale calédonienne de participation industrielle*, STCPI<sup>87</sup>.

La mancanza di un’unica normativa nazionale sull’esportazione del minerale grezzo è un argomento diventato di dibattito pubblico in seguito a dei recenti conflitti. Nel 2015 la crisi economica e le esigenze del mercato hanno condotto alcuni *petits mineurs* che collaborano con la SMSP, a mettere in discussione le limitazioni dell’esportazione di minerale grezzo. Nel mese di agosto dello stesso anno la Nuova Caledonia è divenuta infatti teatro di nuove tensioni attorno al nichel: centosessanta *rouleurs* con annessi camion, rappresentati principalmente dal sindacato *Contrakmines*, hanno invaso la *Baie*

---

<sup>87</sup> La STCPI è una società che raggruppa gli interessi delle tre province ed è costituita al 50% dalla Provincia Sud (attraverso la Promosud) e al 50% dalla Provincia Nord (attraverso la SOFINOR) e dalla Provincia delle Isole (attraverso Nordil). Dal 2014 è André Dang il presidente.

*de la Moïse*, dove risiede il palazzo del Governo, rivendicando l'esportazione delle lateriti alla Cina. Vendere minerale grezzo al principale Paese consumatore di nichel significava però, come sostenuto dal PALIKA, aumentare il livello di estrazione con conseguenti impatti ambientali, e svendere il patrimonio minerario senza riuscire a produrne un valore aggiunto. Ancora oggi, la SMSP e il FLNKS denunciano le politiche neoliberiste della SLN e di VNC, rivendicando una regolamentazione sull'esportazione mineraria che sia nazionale e uguale per tutte le compagnie presenti nel territorio.

È recente (rispetto al momento in cui scrivo) la notizia che il governo della Nuova Caledonia ha autorizzato, senza il consenso degli indipendentisti, la SLN all'esportazione annuale di 4 000 000 di tonnellate umide di minerale per la durata di dieci anni alla Cina e al Giappone. La giustificazione risiede nel presunto salvataggio della SLN, ormai piegata dalla crisi economica degli ultimi anni. L'operatore industriale d'altro canto, ha promesso di creare 180 posti di lavoro e di investire 5 miliardi CFP su quelle miniere a basso tenore il cui minerale grezzo verrà venduto in Cina e in Giappone. Paul Néaoutyine, depositando un ricorso al tribunale, ha denunciato la politica industriale della SLN come "la politica della terra bruciata"<sup>88</sup>.

## **2.5. Performare il "non ancora"<sup>89</sup>**

Un rinnovato interesse degli storici e degli antropologi nel comprendere come le persone danno un senso al passato mentre si assicurano, anticipano e immaginano il loro futuro, pervade da qualche anno l'area del Pacifico. L'attenzione antropologica per il passato - quando la memoria e "il passato nel presente" erano gli argomenti principali della temporalità in antropologia - è stata deviata in anni recenti da un crescente interesse nel futuro. Ciò non vuol dire, afferma Appadurai (2014):

---

<sup>88</sup> *Le Figaro* (16 Aprile 2019), <http://www.lefigaro.fr/flash-eco/nouvelle-caledonie-la-sln-autorisee-a-exporter-4-millions-de-tonnes-de-nickel-par-an-20190416>, visualizzato il 9-07-19.

<sup>89</sup> Questo paragrafo è frutto di alcune riflessioni teorizzate nel 2016 all'interno del panel "Mining Temporalities", organizzato da Lorenzo D'Angelo e Robert Pijers in occasione del 14° convegno EASA (European Association of Social Anthropologists) svoltosi a Milano, e poi confluite un anno dopo nel workshop "Mining Temporalities" a Utrecht.

“che l’antropologia ha ignorato i vari modi con cui l’umanità ha incontrato, gestito e pianificato il futuro come un orizzonte culturale, ma questi momenti, queste riflessioni non sono state assimilate in un punto di vista generale sugli uomini come *future-makers* e sui futuri come fatti culturali” (ivi: 285).

Tendiamo infatti ad associare la cultura al passato, come un archivio di memorie, patrimoni, tradizioni, consegnando invece i “desideri”, i “bisogni”, le “aspettative”, i “progetti” ai discorsi economici, pensiamo per esempio alla sfera del *marketing*, volti ad analizzare come gli uomini modellano e predicono il loro futuro.

Nel panorama degli studi sul Pacifico, nel 2014 viene pubblicato il volume dal titolo *Pacific future: Projects, politics and interests*, curato da Will Rollason con l’intento di gettare le basi di un’antropologia del futuro nel Pacifico, sostenendo la seguente tesi:

“If we want to explain what is happening in the contemporary Pacific, we need to produce an account of what Pacific people are doing to secure their futures. The questions for scholars of the Pacific are twofold: how do Pacific people imagine the future; and how are they acting today to shape their lives tomorrow?” (2014: 2).

Secondo l’autore, la sconfinata letteratura esistente sui differenti movimenti millenaristi, sullo sviluppo o sul cambiamento climatico, spiega il presente in termini di tradizioni storiche e culturali che sembrano produrlo, senza riuscire tuttavia a cogliere cosa concretamente gli abitanti del Pacifico fanno per assicurarsi il loro avvenire. In questo senso i “futuri del Pacifico” (*Pacific Futures*) sono riletti come spazi di libertà e innovazione che non sono soffocati dalla cultura e dalla storia. Il motivo per cui le persone immaginano o pianificano bisogni che non sono identici a quelli che avevano immaginato nel passato, spiega Rollason, non deve essere cercato nella logica culturale, altrimenti eliminiamo le possibilità di trovare connessioni che vanno oltre il locale. Tuttavia, sono in accordo con Alex Golub, nonostante che quella di Rollason rimanga un’idea coinvolgente, “sembra irragionevole pensare che per la maggior parte degli antropologi questo argomento possa essere coerente o, ancor meno, convincente” (Golub, 2015 :201). Se si pensa alla pervasività delle genealogie nel Pacifico rimane difficile credere che le persone guardano al futuro come un campo libero dai legami culturali o con il passato.

In direzione opposta è la prospettiva e l'intento di *Pacific Futures. Past and Present*, curato da tre storici che riportano in modo originale l'attenzione sul passato (Anderson, Johnson, Brookes, 2018). Come afferma Christopher Ballard nella postfazione:

“Futures speak not just to the temporal domain of times to come, whether definite or indefinite, but also to their analysis, to questions of prospect or possibility, now and in the past, and to the very quality of being futural. [...] I want to follow Koselleck in inverting the commonsense relationship between past and future, and stating the case that the past is constantly re-thought, reworked, and rewritten not as the present unfolds but rather as our imagined futures shift and make new demands on the present and past” (Ballard, 2018 :280, 281)

Sulla base di queste riflessioni sulle “storicità” e sui “futuri” nel Pacifico, l'attività mineraria diventa un terreno fertile per guardare a come la dimensione temporale influisca sul processo di costruzione e gestione del nichel, spostando l'attenzione sul ruolo che la risorsa mineraria svolge nell'anticipare, immaginare e “performare” configurazioni politiche future. Come affermano Lorenzo D'Angelo e Robert Pijers, gli studi sulle miniere e sulle altre industrie estrattive sono dominati dal “pensiero spazializzato” (*spatialized thinking*), ovvero dalla tendenza a pensare l'economia e la società in termini di continue trasformazioni spaziali. Al contrario, sembra meno intuitivo, affermano gli autori, pensare l'attività mineraria come “una serie complessa di molteplici processi temporali” (D'Angelo, Wijers, 2018: 215). È sufficiente guardare a quei sentimenti spesso associati ai progetti di estrazione mineraria come l'aspettativa, la speranza, l'inquietudine, la nostalgia, per rendersi conto della loro intrinseca qualità temporale. Anche lo stesso termine “desiderio” contiene in sé il concetto di mancanza, si tende infatti a desiderare ciò che non si ha o “non si ha ancora”. Come afferma Bensa, “gli individui si inscrivono secondo delle modalità concrete nella temporalità producendola con le loro azioni, le loro parole, i loro interventi” (Bensa, 2014 :142), dimostrando che il tempo non è una categoria impersonale o un a-priori dell'esperienza.

L'indipendenza è il “non-ancora” e i referendum, quello passato e i prossimi due a venire previsti nel 2020 e nel 2022, sono dei passaggi intermedi di un movimento che non si arresta. Ma in che modo le aspettative politiche influenzano l'esperienza del tempo? Che tipo di storie crea l'immaginazione quando i punti di riferimento sono in un

futuro vicino? Il referendum, assoluta priorità nell'agenda dei partiti indipendentisti, può essere considerato come una "data-evento" per utilizzare un'espressione di Jane Guyer:

"I perceive a similar rising awareness of a time that is punctuated rather than enduring: fateful moments and turning points, the date as event rather than as position in a sequence or a cycle, dates as qualitatively different rather than quantitatively cumulative" (Guyer, 2007: 416)

Questo tipo di date, come spiega l'antropologa, non solo hanno la capacità di estendere il campo dell'immaginazione e della possibilità, ma danno l'illusione di creare e controllare il futuro. Il bisogno di fissare una data in un sistema calendariale può essere vista come un'importante fonte di potere. La data-evento però non è necessariamente un momento fatidico che irrompe nella temporalità quotidiana. Nei mesi che hanno preceduto il 4 novembre 2018 i militanti kanak, così come la stampa locale, si riferivano al referendum come ad "un appuntamento con la storia". Il FLNKS si è preparato a lungo per questo evento e il 1 maggio dello stesso anno ha lanciato la campagna ufficiale di sensibilizzazione al "sì all'indipendenza" (a cui ho partecipato); il Parti Travailleiste, d'altro canto, il 14 luglio si è pronunciato favorevole al boicotto. Due date storicamente importanti: la festa dei lavoratori per il FLNKS e la presa della Bastiglia per il Parti Travailleiste. Due messaggi politici e mediatici differenti ma che dimostrano entrambi come il passato può essere rielaborato a partire dai "futuri immaginati" (Anderson, Johnson, Brookes, 2018).

Il referendum è stato certamente un "appuntamento con la storia" - ma non ha evocato un senso di rottura. Né nuovo inizio né fine epocale, il 4 novembre è stato percepito piuttosto come un punto di riferimento in un processo più ampio che dura e continua da e nel tempo: "la mattina seguente il sole sorgerà come sempre", affermavano i militanti. La lotta per l'indipendenza è spesso descritta come un'accumulazione di azioni che presto o tardi porteranno all'indipendenza. Yéwéné Yéwéné, il fedele braccio destro di Jean-Marie Tjibaou, nel suo ultimo discorso pubblico disse: "Noi avanziamo. Non ho mai visto un fiume che va dal mare alla montagna, ma il fiume va sempre dalla montagna al mare. È una verità" (citato da un

mio interlocutore). Lo stesso vale per l'industria di Koniambo. “L'*Usine du Nord* è il punto di incontro di tutto ciò che è successo fino ad oggi”, ha esordito Samuel Wabealo, il *petit chef* della tribù di Koniambo, quando ci siamo incontrati per la prima volta (tribù di Koniambo, 11 Giugno 2018). L'industria non irrompe nella vita quotidiana, ma è parte di una serie complessa di molteplici temporalità intrecciate che insieme stanno plasmando e “performando” il futuro. Essa è frutto di una politica della speranza, l'unica che secondo Appadurai ha il potere di rendere visibile ad una società il modo per cambiare le cose (Appadurai, 2013:402).

Prendendo ispirazione da Ferry e Limbert (2008) mi chiedo:

“How do the making and imagining of resources assume or condition particular understanding of past, present, and future? How is constructed the future on the basis of resource management?” (2008 :4)

La storia coloniale e la lotta per l'indipendenza influenzano inevitabilmente il modo di percepire il nichel come una risorsa. Jean-Marie Tjibaou (1996) fu uno dei primi a connotarlo come patrimonio ancestrale e “dono di Dio” da sfruttare secondo “l'arte di vivere kanak nella globalizzazione”. Non è un caso che il nichel sia stato da lui presentato come un'eredità ancestrale. Un elemento che non può essere tralasciato se si vogliono analizzare i “futuri pacifici” è proprio la genealogia, “una forma di interconnessione in cui gli spiriti ancestrali (e i discendenti) sono localizzati non prima o dietro di noi, ma all'interno e oltre di noi (Sommerville, 2018; citato in Ballard, 2018: 283-284)<sup>90</sup>. Il passato continua a vivere nel presente attraverso coloro che sono morti lottando per l'industria e per l'indipendenza. L'industria è considerata un “outil des vieux”, uno strumento di lotta voluto dagli anziani. Questi ultimi vengono costantemente rievocati dai militanti al punto che a volte si ha l'impressione che l'indipendenza sia quasi un modo di redimere quelle vite interamente dedicate alla militanza. L'industria di Koniambo evoca da una parte un futuro messianico e di redenzione e dall'altra un futuro più immediato (“*near future*”, Guyer, 2007) costituito

---

<sup>90</sup> Sommerville, 2018, Inside Us the Unborn: Genealogies, Futures, Metaphors, and the Opposite of Zombies, in W. Anderson, M. Johnson, B. Brookes (a cura di), *Pacific Futures. Past and Present*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 69-80;

da eventi in un certo senso guidati e scadenziati. Ci sono delle differenze significative tra pensare ai futuri a lungo termine o a corto termine, in particolare se si guarda allo scarto generazionale che l'attività mineraria produce. Quale generazione ne beneficia di più? Se da una parte, l'industria di Koniambo è stata presentata alla popolazione locale come un dono dei *vieux* per la generazione futura, come esplicitato nella grande *coutume* (cfr. cap. 6), d'altra parte il nichel è pensato anche per "servire" ora, come motore dello sviluppo economico della Provincia Nord.

Inoltre, il nichel si iscrive anche in un'altre dimensioni temporali: quelle del mercato. Durante i boom economici, per esempio, la risorsa mineraria funge da acceleratore che velocizza il tempo e la produzione spaziale (Hassan, 2010). Spesso l'andamento oscillante del mercato induce a scommettere sul futuro con il rischio che questo comporta, altre volte, soprattutto in tempi di crisi, induce a prendere delle decisioni affrettate che riguardano il presente. Il conflitto dei "rouleurs" e dei "petits mineurs" del 2015 sull'esportazione del minerale grezzo, che ho delineato nel paragrafo precedente, né è un esempio significativo. Da una parte i sostenitori della Doctrine Nickel vogliono perennizzare la vita del nichel e garantire che anche le generazioni future ne possono continuare a trarre profitto, dall'altra c'è il disperato bisogno di assicurare il lavoro *qui et ora*. A dimostrazione del fatto che il mercato non è un'arena neutrale composta di "attori razionali" ma coinvolge inevitabilmente emozioni e sentimenti contrastanti. La competente e tecnica analisi di Michel Rioux mostra bene quanto il nichel dipenda dalle temporalità del mercato. A conclusione di questo capitolo, riporto di seguito, nella sua estensione, un estratto della nostra chiacchierata.

"Nel '98 stimavamo che il progetto sarebbe costato un miliardo di dollari, è costato il doppio. All'epoca il nichel era al di sotto di 4 000 dollari alla tonnellata, a lungo termine pensavamo sarebbe salito a 7 000 dollari. Il prezzo del nichel è esploso nel 2007 a 50 000 dollari, quindi bisogna avere una visione a lungo termine. Faccio un parallelo con Raglan. Nel 1995 quando mi hanno assunto per il progetto Raglan, pensavamo che sarebbe costato 500 milioni di dollari, e invece è costato 700. Ed è molto più piccolo di Koniambo, c'è soltanto la miniera, non c'è l'industria. Il modello economico era costruito sul prezzo di 7 000 dollari alla tonnellata, ma sei mesi dopo l'inizio il nichel è crollato a 3 600. Dal 1998 al 2002 abbiamo perduto il guadagno ogni anno. A partire dal 2002 quando il nichel è risalito e tutti i problemi tecnici e operazionali sono stati messi a punto, Raglan è diventato un successo fenomenale, solo nel 2007 ha avuto un profitto di 800 milioni. Un solo anno per ripagare tutto il progetto. Quando abbiamo cominciato a lavorare su Raglan

la riserva di nichel era stimata a 15 anni, oggi nel 2018 a vent'anni. Quindi c'è la visione a breve termine, a medio termine e a lungo termine. Io predico che Koniambo diventerà un successo straordinario e il miglior momento per avere dei problemi tecnici, come ce ne sono oggi, è proprio nel momento in cui il prezzo del nichel è basso. *Quando la società guadagna, tutti vogliono un pezzo della torta, quando la società perde deve chiedere le concessioni.* È sempre così. Se ritorniamo al 1970 e guardiamo ai cicli del nichel ci accorgiamo che è sempre uguale. Dopo tre o quattro buone annate, ne seguono due o tre e poi una o due. Perché? Perché durante le buone annate tutti vogliono entrare nel mercato. Domani apre un piccolo snack che fa le crêpes e funziona talmente bene che tutti vogliono aprire degli snack di crêpes, ma il prezzo si abbassa e gli snack più piccoli chiudono, uguale per il nichel o per il petrolio. Quando c'è il business che funziona troppo bene tutti voglio stare al gioco, si crea una super-produzione che sbilancia l'offerta e la domanda e i prezzi si abbassano. Ma c'è sempre una correzione. Dal 2002 al 2012 ci sono state undici buone annate, interrotte soltanto dalla crisi finanziaria del 2008/2009. Undici buone annate significa che poi ne seguono cinque o sei cattive perché il mercato deve stabilizzarsi<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Intervista personale, Michel Rioux, Nouméa, 23 Maggio 2018.

**Capitolo 3.**  
**LA MOBILITAZIONE PER L'ACCESSO ALLA RISORSA**  
**E LE SUE RAPPRESENTAZIONI**



*Figura 1.* Mobilitazione per la risorsa mineraria (1997).  
Fonte: Pitoiset, 2008

“L’*Usine du Nord* è il punto di incontro di tutto ciò che è successo fino ad oggi”; a parlare è Samuel Kaea, *petit chef* della tribù di Koniambo, ai piedi dell’omonimo massiccio<sup>92</sup>. Ma quanto gli attori sono davvero a conoscenza delle concatenazioni storiche? La storia dell’*Usine du Nord* è una storia dolorosa e travagliata che rende ancora una volta evidente il binomio imprescindibile tra la politica e l’economia. Dal 1995, anno in cui la SMSP prese contatti informali con Falconbridge per la costruzione dell’industria, fino al 2014, quando quest’ultima divenne operativa, passarono quasi vent’anni. Numerosi attori furono coinvolti: i politici locali, lo Stato francese, la SLN, Falconbridge, i *coutumiers*, la popolazione locale, e non da ultimi gli esseri ancestrali e i guardiani della terra che dimorano nel massiccio. L’*Usine du Nord* è il prodotto della storia ma è a sua volta un groviglio di storie: alcune misteriose, come la tragica morte di Raphaël Pidjot<sup>93</sup>, colui che aveva ereditato la guida del progetto industriale da Jean-Marie Tjibaou; altre miracolose, come l’improvvisa scomparsa del cancro che aveva colpito André Dang, l’amico e l’imprenditore al servizio dei Kanak e dell’indipendenza, colui che ha combattuto per avere il massiccio di Koniambo, quella terra in cui i suoi genitori conobbero la morte<sup>94</sup>; inoltre, ci sono anche le microstorie come il conflitto tra i clan della tribù di Oundjo, alcuni contrari alla realizzazione dell’industria nella penisola

---

<sup>92</sup> Intervista personale, Tribù di Koniambo, 11 Giugno 2018.

<sup>93</sup> Raphaël Pidjot (1960-2000), nato nella tribù della Conception, diplomatosi a Grenoble in economia e militante dell’UC, fu uno dei principali promotori dell’industrializzazione della Provincia Nord tanto da essere nominato nel 1990 il Direttore Generale della SOFINOR, nel 1999 PDG della SMSP e nel 2000 Presidente della STCPI. Il 20 novembre 2000, Raphaël si stava recando nella costa Est per una riunione di lavoro a bordo di un elicottero, quando morì in un incidente insieme a quattro responsabili della SMSP e un membro del gruppo Falconbridge. Ancora oggi non si conoscono con certezza le cause dell’incidente aereo. Nel 2002 il BEA, *Bureau d’enquete et d’analyses*, si pronunciò trovando le cause nella decisione inappropriata del pilota che decise di portare a termine il volo nonostante le condizioni meteorologiche troppo incerte. L’esperto della SMSP invece, rifiutò le conclusioni del BEA e difese la tesi dell’incidente meccanico appoggiandosi al fatto che una delle ali del veicolo non fu mai trovata. Tutti i tribunali però scartarono questa seconda ipotesi allineandosi con il BEA. (Per un approfondimento maggiore si veda Pitoiset, 2008). Tra i Kanak con cui ho avuto modo di interagire, c’è qui guarda con sospetto alla morte di Pidjot, una figura che dal mondo kanak stava forse, per qualcuno, emergendo troppo.

<sup>94</sup> Per una lettura della sua biografia si veda Pitoiset, 2008.

di Pinjan<sup>95</sup> (Horowitz 2008b). Per una storia dettagliata e cronologica dell'industria di Koniambo, rimando ai libri delle giornaliste Anne Pitoiset e Claudine Wéry (2008), e ai seguenti film: *André Dang. Un combat caledonien* (Rodrigo, Paugam, Mécanos Productions, 2018) e *Histoire d'un pari sur l'avenir* (Waksman, SMSP e Radio Djiido, 1998). In questo capitolo mi limito invece a tracciare i contorni della mobilitazione del 1997, un intreccio di storie individuali e collettive spesso lasciato ai margini ma a cui credo si debba dare ascolto per capire la complessità delle dinamiche politiche e culturali in gioco.

Un mese dopo il mio arrivo sul campo ho conosciuto Simone Chevalier, una donna di origine materna kanak e figlia illegittima di un *caldoche*. L'ho casualmente incontrata nel suo ristorante (attualmente chiuso) all'entrata di Voh, un piccolo agglomerato urbano di tremila abitanti (comprese le sette tribù sotto la sua amministrazione) che ospita un centro culturale, qualche *snacks* e l'industria di Koniambo. Le sue curiosità sulla mia presenza hanno inaugurato la nostra chiacchierata. Con una certa fierezza Simone mi ha raccontato che proprio in quel locale, nel 2013, aveva ospitato un'esposizione fotografica dal titolo "*L'origine de l'Usine du Nord*", organizzata dall'Union Calédonienne. I pannelli che ho potuto visionare nei giorni seguenti, archiviati presso la sede dell'UC a Koné, raccolgono foto e articoli di giornale che fanno prevalentemente riferimento alla mobilitazione del 1997 per l'accesso alla risorsa mineraria. L'intento della mostra, mi ha spiegato la donna, era quello di trasmettere ai giovani una "storia volutamente lasciata nascosta dallo Stato francese che all'epoca dei fatti aveva il timore che i Kanak avessero potuto liberarsi dal giogo della dipendenza"<sup>96</sup>. Anche il giornale online della SMSP riporta la testimonianza di Simone:

"Ogni giorno ricevo dei lavoratori di Vavouto, dei turisti e delle persone di passaggio. In molti non conoscono la storia dell'industria. Tendono a pensare che l'industria si sia fatta dall'oggi all'indomani. Bisogna invece sapere che tante persone si sono mobilitate per far

---

<sup>95</sup> Inizialmente la SMSP voleva costruire l'industria di Koniambo nella penisola di Pinjan (nella tribù di Oundjo), un terreno rivendicato come tradizionale.

<sup>96</sup> Intervista personale, Voh, 5 Settembre 2017.

si che l'industria vedesse la luce. Per me questa industria si chiamerà sempre *Usine du Nord*, è viscerale".<sup>97</sup>

Solo pochi giorni prima del mio incontro con lei, l'UC in occasione della settimana di formazione politica giovanile svoltasi nella tribù di Ouaté (Pouembout), aveva proiettato il film *Histoire d'un pari sur l'avenir* redatto dalla SMSP in collaborazione con Radio Djidoo, la radio indipendentista della Nuova Caledonia. Un film che attraverso le testimonianze dei leader indipendentisti e con il supporto di immagini d'epoca racconta la sfida della SMSP, dall'ilarità di chi non credeva nel progetto alla conquista del primato caledone nella produzione del nichel. Con il passare dei giorni ho inoltre scoperto che l'UC si stava dedicando alla stesura di un libro finalizzato a raccontare il processo che ha portato alla costruzione dell'*Usine du Nord* sottolineandone l'impegno in prima linea del partito nella mobilitazione per accedere alla risorsa. Tali convergenze mi hanno condotto ad indagare da un punto di vista antropologico questo bisogno di raccontare, di storicizzare, ma anche di politicizzare l'industria di Koniambo.

Delineare i contorni di un'esperienza concreta - la mobilitazione del 1997 - attraverso la molteplicità delle storie che la disegnano, credo sia un buon espediente etnografico per far emergere la densità prospettica in cui si articolano le rappresentazioni e gli immaginari sull'attività mineraria di alcuni soggetti. Si tratta di militanti indipendentisti appartenenti a diversi statuti - figure istituzionalizzate e politici, *coutumiers* e donne - che ne definiscono il loro ruolo e il posizionamento. Spesso gli interlocutori mi annunciavano fin da subito la posizione sociale dalla quale mi avrebbero restituito questo pezzo di storia: "io parlerò in quanto politico", "io parlerò solo a livello *coutumier*". Capitava di frequente che un preciso episodio mi fosse raccontato da angolature diverse omettendo particolari che a quel determinato interlocutore non era permesso dire per ragioni culturali o per posizionamenti sociali. A quel punto erano loro stessi a suggerirmi di volta in volta coloro a cui dovevo rivolgermi. Le memorie e le testimonianze di questa mobilitazione, circoscritta nel tempo, hanno condotto i narratori a intraprendere cammini zigzaganti che io ho lasciato

---

<sup>97</sup> Flash Infos, *Direction des relations publiques*, Avril 2013, n°135.

loro volontariamente percorrere nel tentativo di ricollocare i soggetti nei loro rispettivi contesti e vissuti. Le persone intervistate “performano” il passato e così facendo lo incorporano al presente ri-configurandolo a seconda della situazione corrente, per avvalorare il loro argomento o per dire qualcosa sul presente (Glass, 2016). Nessuna pretesa di esaustività storica qui, piuttosto la volontà di far emergere i molteplici e disomogenei punti di vista e la natura stessa delle narrazioni. Presterò particolare attenzione a “come la storia è raccontata, ciò che è raccontato della storia, da chi e per chi, e a che fine, cosa diventa dato e cosa no” (Naepels, 2010 :881). Pur attenendomi a una certa progressione cronologica che facilita la comprensione, giustappongo fonti storiche a fonti etnografiche scegliendo di restituire le interviste in una forma parziale e frammentata così da alleggerire la narrazione e focalizzare l’attenzione su quei discorsi tesi a far emergere i processi di soggettivazione che portano i narratori a rivendicare - più o meno esplicitamente, a livello individuale o a livello collettivo - una qualche paternità simbolica dell’industria.

### **3.1. Storie di militanza. La paternità dell’industria di Koniambo**

*L’Usine du Nord* è il prodotto di un progetto di azione collettivo e condiviso, nelle storie pertanto il “noi” (“noi Kanak” - “noi *coutumiers*” - “noi politici” - “noi donne”) e l’“io” si sovrappongono. Le memorie si costruiscono nell’intreccio tra il capitale relazionale, l’appartenenza a un gruppo sociale e il percorso militante. Questo “noi”, più che pensarlo come una pluralità di “io” ci interroga sulla relazione tra la soggettività e l’esperienza. Come afferma Geoffrey White:

“Stories about the past are an important, universal vehicle for self-definition [...]. Whether we call them “social history”, “life history” or “personal stories”, retrospective narratives create the present through idioms of remembrance. It may seem odd to lump together social history and personal stories, given our predilections for regarding the former as collective, societal and distant, and the latter as individual, psychological and immediate, but the differences are more a product of our (Western) concepts of the person than any given quality of social reality” (White, 1991:5).

Se l'obiettivo rimane quello di restituire la mobilitazione sotto l'aspetto diacronico non va però tralasciato il contesto storico e politico in cui vengono raccolti questi dati. L'inchiesta è sempre situazionale, si fa in un preciso e contingente momento storico, nel mio caso in un periodo di pre-referendum che oscilla tra la retrospettiva - i militanti fanno dei bilanci sugli ultimi trent'anni di *governance* del FLNKS - e la progettazione di un nuovo modello di società da attuare quando la Nuova Caledonia diventerà indipendente. La scelta di forzare i racconti e le rappresentazioni entro tre paragrafi distinti che restituiscono ognuno le narrazioni delle tre principali categorie (indipendentisti-politici, *coutumiers*, donne) è dovuta alla volontà di mettere in risalto le differenze nelle posizioni, ruoli e punti di vista degli interlocutori. D'altra parte, sullo sfondo della omogenizzazione emergono con forza le singole personalità a dimostrazione che nella pratica questi statuti sono continuamente negoziati al punto che risulta abbastanza complicato capire dove finisce la responsabilità politica e dove inizia quella *coutumière* e viceversa (alle volte queste si sovrappongono e altre, come nel caso di M.N. - una donna kanak che si è trovata a svolgere un compito tradizionalmente affidato agli uomini - si presentano come delle eccezioni).

### **3.1.1. La narrazione degli indipendentisti-politici**

Il sentimento che pervade i militanti dell'Union Calédonienne che ho avuto modo di intervistare, è la rimostranza e il rancore per il mancato riconoscimento del ruolo capitale avuto dal partito nell'aver condotto la mobilitazione, considerata un punto di svolta decisivo nel processo storico e politico che portò all'industria di Koniambo. Esemplari e perentorie le parole di un anziano membro dell'UC residente in una tribù di Koné:

“Ora parlano di ‘nostra industria’, ma quando abbiamo fatto le manifestazioni e tutto...e poi quando abbiamo fatto gli *Événements* nel '84 tutte le persone che sono morte nelle barricate sono persone dell'UC, non del PALIKA. Loro non sono interessati a questa lotta. Ciò che racconto è la realtà”<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Intervista personale, Tribù di Bopope, 10 Settembre 2017.

L'accordo di Bercy (1998) in cui la SLN cedette il massiccio di Koniambo in cambio del più povero giacimento di Poum e di un'ingente somma di denaro dallo Stato francese, fu una vittoria che Luc Turnabien, un militante francese connaturato caledone, definisce allo stesso tempo simbolica e concreta: "Avevamo sottratto la competenza mineraria [...], il che è un bene; ma possedere delle miniere, in più su delle terre ancestrali kanak, era ancora meglio" (2018 :122). Una conquista che però nel 1999 si trasformò per l'UC nell'amara sorpresa di venire scavalcati dal PALIKA, riunito nella lista UNI (*Union National pour l'Indépendance*), nelle elezioni provinciali. Secondo alcuni militanti dell'UC il partito di Paul Néaoutyine non aveva partecipato all'intera mobilitazione. Ma c'è di più. L'*Usine du Nord* si è sedimentata nella coscienza collettiva come l'idea e il progetto di Jean-Marie Tjibaou, il leader dell'Union Calédonienne prematuramente e, per tanti militanti, ingiustamente scomparso. Come mi ha raccontato un *vieux* della tribù di Bako:

"Si dice che è un progetto politico perché è uscito dalle riflessioni di Jean-Marie Tjibaou ma lui non esiste da solo, lui è qualcuno con il suo clan. Lui è colui che porta i messaggi. Tjibaou all'inizio è venuto qui per radicare (*placer*) l'industria, è passato per la tribù di Bako per domandare l'autorizzazione. Senza i *vieux* di Bako non ci sarebbe l'*Usine du Nord*. Aveva in mente tre progetti: installare la provincia qui, il porto a Népui e l'*Usine du Nord*. I *vieux* hanno detto sì per la Provincia e per l'*Usine du Nord* e no per il porto di Népui. **(MG) Perché Tjibaou è passato per la tribù di Bako?** Perché Jean-Marie radicava i progetti, i clan che sono alleati alla tribù sono anche i clan che venivano da questi luoghi. La Provincia è sulla terra *coutumière* di Bako. Non mi ricordo la data ma ero l'unico giovane tra i *vieux*, questo me lo ricordo. Non ci sono molte persone che lo sanno perché i *vieux* di allora sono morti. Io e le due guardie del corpo di Jean-Marie siamo i soli a saperlo"<sup>99</sup>.

Vi è inoltre la tragica e misteriosa morte di Raphael Pidjot anche lui figura chiave del partito. Questi argomenti legittimano in una certa misura l'impronta politica che caratterizza il discorso della rivendicazione della paternità simbolica dell'industria da parte di alcuni militanti dell'UC. Effettivamente fu proprio l'Union Calédonienne a lanciare la petizione per dare il via alla mobilitazione:

---

<sup>99</sup> Intervista personale, Koné, 24 Luglio 2018.

**“Il Comitato Direttore Straordinario dell’Union Calédonienne, riunito l’8 marzo 1997 alla tribù di Poindah, comune di KONE, ha preso conoscenza della procedura di revoca del massiccio di Koniambo, assunta dallo Stato e delle ultime dichiarazioni del ministro del DOM-TOM, Jean-Jacques de Peretti. L’Union Calédonienne constata che la procedura assunta dallo Stato sarà lunga e senza garanzia di risultato, data la resistenza mostrata dalla società ERAMET-SLN. Constatando che questa situazione non saprà rispondere alle aspettative dei suoi militanti, l’Union Calédonienne conferma: 1) che l’accesso alla risorsa per l’*Usine du nord* è un mezzo indispensabile alla realizzazione dell’obiettivo del *rééquilibrage* e di emancipazione economica; 2) che il *préalable* deve essere sollevato dallo Stato con tutti i mezzi a sua disposizione prima di riprendere ogni negoziazione. L’Union Calédonienne ricorda che è passato un anno dalla deposizione del dossier “*Usine du Nord*” presso il governo francese nel marzo del 1996”.**<sup>100</sup>

La ragione per cui l’UC invocò il comitato direttivo straordinario era il lassismo dello Stato francese ma anche dell’alleato PALIKA che al congresso del FLNKS del 22 febbraio 1997, secondo quanto si afferma sul giornale del partito, non aveva dimostrato di essere motivato a seguire le negoziazioni per il *préalable minière*, proponendo al contrario un atteggiamento cosiddetto “esplorativo”. È qui necessario un breve *excursus* storico.

Un anno prima, una missione composta da Paul Néaoutyine, Raphael Pidjot e André Dang, rappresentanti della SMSP, viaggiò alla volta di Parigi per negoziare il futuro della risorsa mineraria con Jacques Chirac, l’allora presidente francese. Fu in questa occasione che il trio propose il progetto dell’*Usine du Nord* al Governo: un’industria piro-metallurgica che avrebbe decentralizzato l’economia nella Provincia Nord colmando il ritardo storico rispetto alla Provincia Sud. Al centro della negoziazione vi era la necessità di ottenere una risorsa mineraria sufficiente per poter alimentare l’industria, di cui la SMSP avrebbe avuto la maggioranza sul capitale. Il FLNKS propose lo scambio tra due titoli minerari: quello di Poum appartenente alla SMSP con quello più ricco di Tiebaghi della SLN (entrambi i giacimenti si trovano nell’estremo nord della *Grande Terre*). Pur giocando la carta del *rééquilibrage* economico, uno dei principi su cui si basavano gli accordi di Matignon-Oudinot (1988), Néaoutyine, Pidjot e Dang non vennero presi sul serio, al contrario ironicamente derisi. Nelle parole di

---

<sup>100</sup> *L’Avenir Calédonienne UC*, 19 Juin 1997, n°1018, p. 2.

Bernard Lepeu, presidente dal 1996 al 1999 dell'UC e rappresentante della frangia più radicale del partito, in un'intervista concessami nel 2017:

“Raphael Pidjot ci ha raccontato in seguito che quel giorno li presero in giro dicendogli di tornare con un operatore industriale e quindi, siccome avevano già contrattato con la SLN e la SLN aveva rifiutato, si orientarono verso Falconbridge. Questa li accompagnò di fronte al governo francese nel mese di marzo ma gli risposero di tornare il mese successivo. Così ad aprile, ripartirono per due missioni, una politica e una economica. Poi c'è stato l'*Affaire Figaro*”<sup>101</sup>.

Nell'aprile del 1996 la delegazione del *Comité de suivi des accords de Matignon* si trovava a Parigi quando scoppiò l'*Affaire Figaro*, dal nome del giornale francese che pubblicò l'articolo dello scandalo: i dirigenti del FLNKS, tra cui Leopold Jorédié, presidente UC della Provincia Nord, François Burk, presidente dell'UC e Rock Wamytan (UC), firmavano un accordo trentennale con il RPCR mettendo a tacere le negoziazioni sul *préalable minier* e sull'“uscita” dagli accordi di Matignon. Né il FLNKS né i membri del *Comité de suivi des accords de Matignon* erano al corrente dell'accaduto. Il comitato direttivo dell'UC, accusandoli di essersi impregnati dei *leitmotif* della destra, li espulse dal partito e li sostituì con altri militanti più radicali, tra cui Bernard Lepeu che ne diventò appunto il presidente. I tre dirigenti in questione si dicevano contrari a una politica che ficcava il naso sulle questioni economiche; una volta fuori dall'UC crearono il partito detto *Fédération des comités de coordination indépendantistes*, FCCI, che però sparirà progressivamente. Bernard Lepeu, nonostante mi abbia avvisato dei suoi acciacchi di memoria, mi ha raccontato passo passo lo svolgersi degli eventi con una dovizia di particolari temporali che trovano un effettivo riscontro nella storia ufficiale:

“Poi lo Stato ancora una volta ha detto qualcosa del tipo ‘se non parlate più di indipendenza, noi vi diamo la risorsa’. Il dialogo con lo Stato è stato interrotto fino al mese di luglio quando poi sono ripartiti per dirgli che noi volevamo la nostra indipendenza. Abbiamo aspettato fino al mese di agosto del 1996 e poi ci siamo detti ‘per avere accesso alla risorsa bisogna creare lo *schéma d'utilisation du domaine minière*, quindi abbiamo lanciato l'ordine di battaglia con il PALIKA. Abbiamo cominciato a bloccare piano piano i siti minerari poi il PALIKA ci ha lasciato [*ride*] e noi ci siamo

---

<sup>101</sup> Intervista personale, Koné, 27 Settembre 2017.

trovati da soli e ad aprile o marzo abbiamo fatto il Comitato direttivo a Poindah e l'UC ha deciso di partire in battaglia. Io ero incaricato di avvertire gli altri componenti del FLNKS per presentare loro la strategia e per chiedergli di partecipare. Alla fine abbiamo cominciato da soli poi ci hanno raggiunto l' RDO, l'UPM e l'USTKE”.

Alain Juppe, il primo ministro francese, sarebbe stato pronto a cedere il giacimento di Tiebaghi in cambio di uno statuto di larga autonomia, come affermato da Lepeu. Il FLNKS però denunciò il ricatto rinnovando la proposta allo Stato. Seguirono alcuni mesi di trattative tra il FLNKS e il ministro dell'oltre-mare Jean-Jacques De Peretti, il quale sembrava sostenere il progetto industriale. Passato quindi un anno dalla deposizione del dossier *Usine du Nord*, il FLNKS si trovò ormai spaccato al suo interno a causa di una divergenza di strategia, motivo per cui l'UC decise di riunirsi nel comitato direttivo straordinario e di lanciare la petizione. Nella copertina del “L'Avenir Calédonien” del giugno 1997<sup>102</sup>, si legge:

“Convincere, questa era la missione che noi ci siamo dati al momento della firma degli accordi di Matignon. In nome di questa missione, noi siamo diventati accomodanti per non rimettere in questione l'immagine che volevamo dare di noi. Ciò ci ha permesso di uscire da una dinamica detta di rapporti di forza e ritornare ad un modo più formale “di fare la politica”. Ma [...] abbiamo perduto uno strumento importante [*la mobilitazione in strada*] per far avanzare le nostre idee e permettere la realizzazione di misure necessarie al fine di radicare il nostro progetto di società. Al momento del comitato direttivo di POINDAH/KONE, quando abbiamo preso la decisione di scendere sul terreno, se per alcuni voleva dire partire verso l'ignoto, per altri ritornare a delle azioni stile 84/88. Sapevamo che il dubbio poteva rimanere, ma la fiducia che noi abbiamo nelle nostre strutture e nei nostri militanti, fa sì che le nostre azioni di mobilitazione siano ben preparate”.

Se per alcuni, scendere di nuovo in strada significava vivere di nuovo il terrore degli *Événements*, per altri invece era una strategia: “*Quatre-vingt-quatre* è come un appoggio per noi, è un appoggio per dire...*voilà*, se non fate nulla ritorniamo agli *Événements*”<sup>103</sup> - mi ha spiegato Ferry Wabealo, presidente del Consiglio degli anziani del distretto di Bako, ricordando quella mobilitazione. Quest'ultima non può essere evidentemente paragonata alla portata degli eventi che hanno attraversato la Nuova Caledonia dal 1984

---

<sup>102</sup> L'Avenir Calédonienne UC, 19 Juin 1997, n°1018, p.1.

<sup>103</sup> Intervista personale, Pouembout, 24 Ottobre 2017.

al 1988, anche se questi vengono costantemente richiamati alla memoria. L'aver fatto "quatre-vingt-quatre" ('84), come spesso mi è stato ripetuto con un certo orgoglio, significa aver partecipato o almeno supportato una serie di avvenimenti violenti che iniziarono con il boicottaggio delle elezioni territoriali sullo statuto di autonomia del 1984, giudicate distruttive per il popolo kanak (famosa l'immagine di Eloi Machoro che rompe l'urna con un'ascia), e terminarono con il massacro di Ouvéa, l'evento culmine che portò agli accordi di Matignon e un anno dopo alla morte di Jean-Marie Tjibaou e il suo fedele braccio destro Yewéné Yewéné (per mano di Djubelly Wéa, un indipendentista kanak radicale). Complici gli accordi di Matignon e la morte di due figure chiave del FLNKS, da quel momento il movimento indipendentista, spaccato al suo interno, cambiò strategia accantonando così la volontà di un' "indipendenza subito e senza condizioni" (come si legge nell'estratto riportato sopra: "noi siamo diventati accomodanti per non rimettere in questione l'immagine che volevamo dare di noi"). Nel 1997 il ricordo di quegli anni era ancora vivo e la *coutume* di perdono tra le famiglie Tjibaou, Yewéné e Wéa, ancora un lontano miraggio. Tornare "in strada" riecheggiava quegli anni di terrore, uno dei più grandi timori dello Stato francese. "C'è un enorme differenza tra un Robespierre che si è presentato una sola volta nella storia e un Robespierre che torna eternamente a tagliare la testa ai francesi" - scrive Kundera nell'"Insostenibile leggerezza dell'essere"<sup>104</sup>. Stando alle testimonianze raccolte, gli eredi "dell'84" - coloro che avevano vissuto in prima persona quegli anni o che avevano visto i loro padri combattere - costituivano la fascia più dura e inamovibile della mobilitazione. Pascal Naouna e Marcel Nedja, due figure chiave dell'UC con cui ho avuto modo di interagire, nel 1997 presidiavano una "Commission des actions" sul sito di Bernheim.

Pascal Naouna nacque nel 1960 ed è presidente dal 1994 della *Société de roulage et d'exploitation minière du Nord (SOREN)*, una società di trasporto di minerale che lavora in subappalto per la SLN e nello specifico per la miniera di Kopeto, il massiccio che si erge sulla sua tribù natale Ouaté. Ci siamo incontrati per la prima volta a Népoui, lo storico centro minerario della SLN, sede dei suoi uffici. Dopo una lunga intervista,

---

<sup>104</sup> Kundera M., 1985, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano: Adelphi.

mosso dai ricordi, Pascal ha voluto concedermi un tour delle zone “rosse” della mobilitazione, a dimostrazione del fatto che il paesaggio raccoglie e conserva le memorie. Voleva infatti che io fotografassi i siti che avevano contraddistinto la mobilitazione: laddove avevano organizzato la barricata per bloccare la strada territoriale (RT1), il luogo adibito al campeggio dei militanti così come quello tutto al femminile dedicato alla cucina, e l’entrata della “*laverie*” di Bernheim. Ai piedi del Kopeto, quest’ultima ha la funzione di purificare il minerale che proviene dal massiccio dai suoi componenti sterili o poveri di nichel. Bernheim e Népuoi con il suo porto, sono separate dalla strada territoriale, l’unica che collega Nouméa ai comuni della costa ovest della Nuova Caledonia. Bloccarla significava impedire sia via mare che via terra che il minerale raggiungesse l’industria di Doniambo a Nouméa. Nella sua testimonianza:

“Il punto dove noi abbiamo tenuto duro fino alla fine era qui (Bernheim). Noi perché oltre a me c’è Marcel Nedja, diciamo che siamo gli eredi del ’84, la generazione che arriva dopo ma che è dentro gli *Événements*, quindi sta a noi sul terreno discutere con i gendarmi, con il sotto-prefetto, di dire ‘ok ora scaldiamo un po’ poi spegniamo’, era il nostro ruolo.

**(MG) Eravate pronti ad imbracciare le armi?**

Ah, sì, senza problemi. Un giorno arriva il capitano della brigata di Koné e mi dice: ‘Signor Naoua voi non potete rimanere qui, bloccate la circolazione e noi abbiamo l’ordine di liberare la strada’. E io gli ho detto: ‘dite ai tizi (*mecs*) di caricare, poi contiamo quante persone rimangono sulla strada’. Gli altri erano nascosti più in alto, poi c’erano le donne in cucina, sapevamo che da un momento all’altro potevano caricare. E lui mi ha detto: ‘Signor Naoua avete intenzione di sparare?’ Gli ho detto ‘Sì! Spariamo se ce ne è bisogno perché siamo qui quindi non è che per farvi piacere evacuiamo la strada e non vedremo mai l’*Usine du nord*, perché Jean-Marie Tjibaou e Raphael Pidjot sono morti per questa’. Noi potevamo parlare con questo tono perché abbiamo fatto gli *Événements*, non era un problema per noi. Abbiamo preso dei rischi, sapevamo che finita la mobilitazione forse saremmo finiti al tribunale”<sup>105</sup>.

Se la storia ufficiale tende a restituire questa mobilitazione per l’accesso alla risorsa naturale come una serie cronologica di date-evento, le parole di chi ha partecipato in prima persona ed ha lottato assumendosi i rischi del caso, raccontano invece di una battaglia difficile che ha nuovamente messo alla prova la tenacia dei militanti

---

<sup>105</sup> Intervista personale, Nepoui, 27 Settembre 2017.

indipendentisti. Come afferma Marcel Nedia, membro dell'UC e sindaco di Koné nel periodo in cui avvennero i fatti:

“È stata una battaglia difficile sul piano dell'energia, non su quello psicologico, non avevamo paura. Abbiamo fatto sei mesi, io ho fatto sei mesi senza rientrare a casa mia, senza vedere né la mia famiglia né i miei figli. Ma l'abbiamo fatto per un interesse superiore cioè che ci sia l'*Usine du Nord*, che sia gestita da noi e che si entri in un nuova concezione all'interno dell'economia globale”<sup>106</sup>.

Uno dei motivi del successo di questa mobilitazione sta nell'aver sfruttato il capitale umano, ovvero coloro che conoscevano molto bene il funzionamento della filiera del nichel dalla sua estrazione al prodotto finale. Pascal, così come altri imprenditori della SLN, si era trovato in un conflitto di interessi tra i doveri come membro del partito e la sopravvivenza della sua società di trasporti, bloccata anch'essa dalla mobilitazione. Come mi ha spiegato Julien Meureureu-Gowé, amico di Pascal, originario della tribù di Montfaoué, militante del UPM e anche lui imprenditore in una società di subappalto della SLN:

“Io e Pascal eravamo imprenditori della SLN e ciò non fu ben visto dalla stessa che ci pagava per bloccare il massiccio. Ma noi abbiamo fatto tutto questo pensando al futuro, sia per la popolazione che per il ri-equilibrio economico del paese, creare la ricchezza nel nord. Penso che abbiamo avuto ciò che ci eravamo prefissati, ma non è stato gratuito, ci siamo battuti, abbiamo fatto molto movimento, manifestazioni, barricate, siamo finiti perfino al tribunale io e Pascal”<sup>107</sup>.

Pascal e Julien non erano i soli ad essere in un conflitto di interessi. La strategia di bloccare i siti minerari della SLN, per farla arrendere, trovava appoggio negli stessi operai sindacalisti e militanti che conoscevano bene da quale miniera l'industria di Doniambo si sarebbe aspettata ogni giorno il suo minerale. Mi è stato spiegato che per far funzionare l'altoforno dell'industria servono precise composizioni chimiche di minerale che variano a seconda del tenore del nichel (la percentuale in peso contenuta in un campione) e senza le quali si rischia la rottura dell'impianto stesso. Queste indicazioni permettevano ai militanti di non disperdere le energie fisiche bloccando tutti i siti minerari della compagnia ma di canalizzarle su quelli strategici. Nelle parole di Pascal:

---

<sup>106</sup> Intervista personale, Koné, 10 Ottobre 2017.

<sup>107</sup> Intervista personale, Pouembout, 27 Settembre 2017.

“Noi ci occupiamo di trasporto, quindi blocchiamo a Bernheim, non c’è più nessun camion di minerale che può uscire. Abbiamo bloccato allo stesso tempo Kouaoua e il rischio era che il forno di Doniambo non funzionasse più da un momento all’altro. Ma noi lo sapevamo perché la SMSP, alcuni politici ma anche dei militanti-sindacalisti che lavoravano nella SLN erano con noi. Quindi loro sapevano quale tenore di minerale fosse necessario alla sopravvivenza del forno, loro hanno detto bloccate Bernheim e la SLN sarà obbligata a lasciare”.

Pascal non ha nascosto il suo orgoglio nel raccontarmi la vicenda, così come non è riuscito a dissimulare il suo risentimento per la scelta del PALIKA di non partecipare fin dall’inizio alla mobilitazione, accresciuto dal fatto di aver in seguito perso il pieno controllo della Provincia e del progetto industriale.

“Quando a metà della mobilitazione sono arrivati i responsabili del PALIKA tra cui Paul Néaoutyine, sapevano che la situazione si stava sbloccando. Sono venuti per farci la *coutume* ma noi avevamo già fatto la metà del lavoro, diciamo che sono arrivati quando mancava il 55%. Sapevamo che eravamo in dirittura d’arrivo, ma abbiamo accettato perché sono con noi. E con loro eravamo in strada. Hanno fatto la *coutume* a Bernheim e c’era l’UPM e il RDO. Mentre coloro che hanno seguito fin dall’inizio sono l’USTKE, anche l’USOENC<sup>108</sup> ma dopo perché era il sindacato legato alla SLN. I primi sono stati l’UC e l’USTKE.”

Ovviamente tra le fila del PALIKA i militanti tendono a smentire l’accusa e la voce autorevole viene dallo stesso Paul Néaoutyine che durante la nostra intervista ha tenuto a precisarmi che non c’era alcun motivo all’epoca “di andare a bloccare le miniere dappertutto” perché Alain Djubé aveva loro promesso di concedergli dei titoli minerari. A suo avviso fu l’*Affaire Figaro* a stravolgere completamente i piani. Secondo lui, infatti, lo Stato francese era sul punto di firmare il *préalable minière*.

---

<sup>108</sup> L’USOENC, *Union des syndicats des ouvriers et employés de Nouvelle-Calédonie*, è il sindacato della SLN.

### 3.1.2. ...dei *coutumiers*



*Figura 2.: Cocotier 'Pulpe;*  
Tribù di Poindah 18 Ottobre 2017 (foto personale).

Sylvan Gorohouna, *chef* del clan Gorohouna della tribù di Poindah ed ex presidente dell'omonimo distretto (che comprende Bopope, Néami, Netchaot, Noelly, Poindah), ha accettato di incontrarmi in una mattina di ottobre del 2017. Marcel Nedia (anche lui originario della tribù di Poindah) alla fine del nostro primo incontro, mi aveva lasciato un *post-it* con tre numeri da contattare, quello di Sylvan, di Ferry Wabealo, presidente del consiglio degli anziani del distretto di Bako<sup>109</sup> e del grand-chef del distretto di Poindah, Jean-August Poadja. Nella nostra precedente intervista Marcel Nedia nel

---

<sup>109</sup> Il distretto di Bako comprende le seguenti tribù: Atéou, Koniambo, Tiaoué, Bako

raccontarmi le sue memorie sulla mobilitazione non mi aveva menzionato un fatto importante che lo aveva coinvolto in prima persona. In seguito ho scoperto che in quel *post-it* mi aveva tracciato l'itinerario per poterlo scoprire da coloro che avrebbero avuto il diritto di parlarne.

La pianta di cocco, che Sylvan voleva che io fotografassi (*figura 2.*), è il “ritorno”<sup>110</sup> della *coutume* di perdono dei *coutumiers* dei tre comuni di Voh, Koné e Pouembout ai *coutumiers* della tribù di Oundjo proprietari del terreno in cui i leaders politici, tra cui Nedia, avevano organizzato senza permesso la marcia di 10km come segno pacifico di protesta per rivendicare il massiccio di Koniambo. Come lui stesso mi ha spiegato:

“Quando la politica è scesa in campo, non si è passati per il corretto *chemin coutumier*. Bisogna rispettarlo. Quindi noi *coutumiers* della zona di Koné, Voh e Pouembout siamo partiti per farci perdonare. Vedete la pianta di cocco che è appena dietro di noi, dopo ve la mostrerò, quello è il ricordo di questo momento di perdono. Quella pianta fa parte della storia dell'*Usine du nord*. Noi la chiamiamo « pulpe » (polpo), è la sola pianta così a Poindah. È stato un anziano *coutumier* di laggiù, Raymond Diela, a donarmela. Me ne diede due dicendomi di dividerle a Poindah. L'altra credo l'abbia piantata il *grand-chef*, in ogni caso io l'ho piantata e ci sono riuscito, è un ricordo. Quando qualcuno prende il cocco *germé* gli dico 'questo fa parte della storia dell'*Usine du Nord*'. Senza *coutumiers* non ci sarebbe nessuna industria”<sup>111</sup>.

La nozione di “*chemin coutumier*” deriva dal percorso fisico, molte volte accidentato perché montagnoso, che gli uomini di un clan realizzavano per andare sul territorio di un altro clan. Questi itinerari e sentieri prendevano parte del paesaggio ed erano le reti naturali di scambio della società per chiedere una donna in sposa, creare dei legami, o ottenere l'accesso per la caccia o la pesca. Non è un caso che aree geografiche divise dalla catena montuosa centrale della *Grande Terre*, condividano la stessa lingua. Con il passare del tempo i cammini sono diventati virtuali perché ai sentieri della montagna si sono sostituite vie più rapide. Intraprendere il corretto *chemin* significa anche percorrere delle tappe intermedie: per arrivare ad un clan specifico a volte si deve passare per la

---

<sup>110</sup> Colui che riceve la *coutume* fa un gesto di riconoscenza di ciò che gli è stato donato, seguito da un discorso e da un contro-dono che ha la funzione di saldare la relazione e la coesione del clan.

<sup>111</sup> Intervista personale, Tribù di Poindah 10 Ottobre 2017.

persona che rappresenta il *trait d'union* tra i due clan. Essendo gli *chemins coutumiers* delle relazioni “obbligatorie” tra individui, famiglie e clan, essi costituiscono la trama relazionale dell'intera società. Di qui l'importanza delle autorità *coutumières*. Come afferma ancora Sylvan:

“Senza la vita *coutumière* non ci sarebbe nulla, per esempio rispetto all'industria di Goro, hanno coinvolto solo i politici, beh i *coutumiers* gli sono corsi dietro per portare la loro bandiera. Noi abbiamo fatto il contrario: abbiamo piantato la nostra bandiera prima di far partire i lavori e gli studi di fattibilità. Tra i Kanak si rispettano molto i *coutumiers*, questi vengono prima di tutto, mentre ciò che è tecnico è di competenza dei nostri consiglieri. Noi ci fermiamo al nostro livello, e cioè la proprietà fondiaria, e poi cerchiamo di tranquillizzare donando un po' la nostra parola”.

Nella stessa tribù, qualche tempo dopo e in una giornata particolarmente piovosa, il *Grand-Chef* Jean-August Poadja, fratello di Gerard Poadja, membro di *Calédonie Ensemble* ed eletto nel 2017 senatore della Repubblica, mi ha ricevuto a casa sua concedendomi un'intervista. Jean-August mi ha raccontato delle tre riunioni che subito dopo l'accordo di Bercy, hanno coinvolto la SMSP, il FLNKS e i *coutumiers*.

“La *coutume* di perdono a Oundjo è stata la prima fase, l'inizio. In seguito abbiamo avuto una riunione a Koniambo. Noi siamo ‘scesi’<sup>112</sup> con il mio distretto, abbiamo fatto una tappa nel distretto di Bako con una *coutume* per dire loro ‘noi siamo arrivati’. Qui si fa così. Poi insieme ci siamo riuniti al comune di Koné, ma ci arriva un messaggio ‘la riunione è annullata’ e un *vieux* che è con me - il presidente del consiglio degli anziani di Ouaté, grande militante dell'UC, con i capelli bianchi legati con un pezzo di tessuto rosso - mi dice: (lui mi chiama “papa” e io lo chiamo “ao”) - ‘andiamo a Koniambo, non ascoltiamo le parole che vengono da destra e sinistra, saliamo’. Arriviamo lassù e il presidente del consiglio degli anziani (all'epoca non si chiamava ancora “consiglio degli chef di clan”) stava pulendo la *maison commune*, e ci dice ‘la riunione c'è ma gli altri ancora non sono arrivati’ e poi a poco a poco cominciano ad arrivare tutti. La *maison commune* è piena e *ça y est* cominciamo a parlare. ‘Il massiccio che è proprio di fronte a noi, sarà sfruttato dalla SMSP’. In quel momento mi sembra un sogno perché costruiremo un'industria, per noi, è un altro mondo! Ma tutto questo bisogna discuterlo con attenzione, perché c'è l'inquinamento del fiume, avranno dei rifiuti...immaginiamo ogni scenario, avremo dei sedimenti di terra rossa laggiù nelle *paletuviers* dove le genti di Oundjo vanno a pesca di granchi, ci sono i pesci, mettiamo avanti tutti i rischi”<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Ci sono delle tribù dette “di mare” e altre “di montagna”. Si utilizzano i verbi “salire” e “scendere” a seconda di dove si parte e dove si è diretti.

<sup>113</sup> Intervista personale, Tribù di Poindah, 2 Novembre 2017.

La narrazione di Jean-Auguste avviene utilizzando il tempo presente, come se si calasse di nuovo nel momento storico in cui avvengono i fatti. Ci tiene a raccontarmi la vicenda con dovizia di particolari, il vociferare che la riunione fosse annullata per esempio, o descrivendo la scena del presidente che pulisce la *maison commune* di Koniambo. Mentre parla lascia volutamente trasparire le sue emozioni (“mi sembra un sogno”). In questa prima riunione, di cui Jean-Auguste mi offre la sua testimonianza, emersero le prime rivendicazioni da parte della tribù di Koniambo. Queste seguono la logica dell’autoctonia e della prossimità territoriale all’industria; come lui stesso afferma:

“Poi parlano gli altri: ‘se ci sarà veramente un’industria, siamo noi i primi, noi le genti di Koniambo, che ci lavoreranno, e poi gli altri se resta il posto’. Il *vieux* di Ouaté che era con me dice: ‘avete presente la miniera laggiù di Kopeto, è da noi a Ouaté, ma le persone che ci lavorano vengono dappertutto, non bisogna regionalizzare così’. Non c’è più nessuno che parla. Dopo la riunione rientriamo a casa. Questa è stata la prima riunione perché poi ce ne saranno delle altre, bisognava rispondere alle persone e poi rassicurarle”.

Dal suo racconto emerge anche chiaramente la distinzione tra le responsabilità politiche e quelle *coutumières*.

“Tra noi Kanak si crede a ciò che si vede, ma è difficile credere al progetto. Per noi era un sogno ma non sapevamo se l’avremmo realizzato. Il nostro lavoro (come *coutumiers*) era quello di rassicurare le persone, ‘è un nostro progetto’ ma loro (gli abitanti della tribù di Koniambo) sono nati lì, tra il fiume, la montagna, le mangrovie, il mare, ‘perderemo tutto ciò?’. Quindi esitavano. Ma non si può fare la frittata senza le uova pertanto andavano rassicurati: ‘metteremo in atto un comitato ambientale, ci saranno delle strutture per analizzare l’aria, la terra, l’acqua, e sarà l’industriale a realizzarle’. E loro dicevano ‘sì, ma se funziona siamo noi i primi a doverne beneficiare perché abbiamo lo stesso nome’. Il massiccio di Koniambo però non appartiene alla tribù di Koniambo ma va beh, abbiamo cominciato da loro perché sono davvero ai piedi del massiccio”.

Nella seconda riunione organizzata dai *coutumiers* comparvero anche i rappresentanti della SMSP, e anche in questo secondo incontro la questione del lavoro sembrò essere all’ordine del giorno. Jean-Auguste continua:

“Qualche tempo dopo, c’è un’altra riunione ma questa volta con il direttore generale André Dang e Raphael Pidjot. Noi *coutumiers* scendiamo ancora una volta, la nostra presenza è primordiale, il nostro ruolo è di apportare la serenità e la stabilità. Le persone pongono delle questioni e il comitato industriale risponde ma si ritorna ancora una volta sul lavoro. Raphael risponde: ‘noi ci occupiamo della miniera ma per quello che riguarda il lavoro bisogna domandare ai *coutumiers* perché sono loro che fanno parte della commissione municipale fondiaria’ (Questo perché ogni volta che c’è una zona da sfruttare, si chiama la commissione municipale dove dentro ci sono i *cotumiers*). In ogni

caso le persone che vogliono lavorare bisogna formarli, non scegliamo a caso ma sono i diplomi che pesano”.

È rilevante anche ciò che Jean-Auguste afferma a proposito dei giovani che, stando alle sue parole, furono fin dall’inizio coinvolti e a loro volta felici di prendere seriamente parte al progetto.

C’è un centro di formazione a Pouro dove ci si può andare a formare e prendere un diploma. Il direttore del centro di Pouro mi aveva telefonato e mi aveva detto che mai aveva ricevuto così tanti giovani di Koné, avevano preso sul serio le parole di Raphael. Quindi per me questa è la prova che c’era una consapevolezza di ciò che stava accadendo”.

Il *clivage* iniziale su cui i *coutumiers* hanno dovuto fare da mediatori vedeva da una parte la volontà politica del FLNKS di costruire un’industria per il Paese e dall’altra il desiderio delle tribù più coinvolte di essere tra quelle privilegiate. Sintetizza bene la questione Ferry Wabealo: “la mobilitazione era per l’interesse generale, ma poi ogni clan aveva il suo interesse personale”<sup>114</sup>.

### 3.1.3. ... delle donne

“Le donne sono spesso silenziose ma sono là e noi sottostimiamo troppo volte la loro influenza. Bisogna aver viaggiato parecchio per constatare ciò perché nella nostra società non siamo abituati. Ma quando si capisce il potere delle donne allora si lavora su dei progetti che possono essere sostenuti non solo dalla popolazione ma da loro stesse. È questo ciò che fa la straordinarietà del progetto Koniambo”<sup>115</sup>.

Voglio aprire questo paragrafo dedicato alle donne kanak con le parole di Michel Rioux, ex presidente di KNS. Il progetto Koniambo, oltre ad aver ottenuto quello che in termini tecnici si chiama “Social Life Collaboration” o il “permesso sociale” - è stato voluto e desiderato dalle donne. Come afferma Rioux:

---

<sup>114</sup> Intervista personale, Pouembout, 24 Ottobre 2017.

<sup>115</sup> Intervista personale, Michel Rioux, Nouméa 23 Maggio 2018.

“Le donne hanno una forza incredibile sul mondo perché loro hanno un obiettivo prioritario che è il benessere dei loro figli, non la celebrità, non il potere, non i soldi ma ‘i miei figli beneficeranno di questo progetto?’ e se la risposta è affermativa loro faranno pressione sui loro mariti. Il progetto Koniambo ha ottenuto tutto ciò, è stato voluto politicamente, economicamente, socialmente ed è stato voluto dalle *mamies* (mamme e nonne)”.

Le sue parole mi hanno esortato ad esplorare maggiormente il ruolo che questa fetta di popolazione silenziosa aveva avuto durante la mobilitazione e come partecipa oggi al progetto industriale. Non posso essere esaustiva perché questo non è l’argomento principale della mia ricerca, definirei piuttosto tale paragrafo una deviazione importante. Nelle righe che seguono farò emergere i ritratti di due donne in particolare, diverse per età e per la relazione che intrattengono con l’attività mineraria. M.N.<sup>116</sup>, che ha avuto un ruolo attivo nella mobilitazione per l’accesso alla risorsa e Léo Varnier, attualmente a capo di un’impresa di pulizie che ha un contratto di subappalto con l’industria di Koniambo. M. e Léo sono entrambe accomunate dall’aver contribuito, spesso collaborando insieme, all’emancipazione e al riconoscimento della donna kanak a livello istituzionale e *coutumier*. Le loro storie mi hanno permesso di entrare in contatto con le auto-rappresentazioni di due donne che hanno fatto della loro vita una resistenza all’assoggettamento maschile e che sono convinte di ricoprire un ruolo fondamentale nella società.

M.N. è un’anziana austera, una donna che provoca soggezione al primo impatto. L’ho incontrata per la prima volta al “*marché des femmes*” che si tiene ogni mercoledì a Koné e in cui lei fa spesso formazioni sul ruolo della donna nella società kanak. Ci siamo date appuntamento per la settimana seguente nella sua casa nella tribù di Tiaoué, adiacente a quella di Bako ma decisamente più montuosa. Un imprevisto ha fatto sì che la nostra relazione iniziasse con una telefonata di insulti da parte sua e di scuse da parte mia per il mancato appuntamento. Nonostante il disguido iniziale si è mostrata disponibile a parlare con me, anzi ha esordito dicendo: “Leo Varnier ha fatto bene a indirizzarti verso di me perché sono la sola a conoscere la donna kanak dal punto di

---

<sup>116</sup> La scelta di non riportare il nome completo della donna, nonostante lei avesse accettato di essere registrata e conoscesse la finalità della nostra chiacchierata, è dovuta alla riservatezza di alcune sue informazioni che però non possono essere escluse dalla stesura di questa tesi (cfr. *Introduzione*)

vista politico e da quello *coutumier*". Effettivamente era proprio il profilo che stavo cercando. M.N. è una donna che grazie al suo statuto clanico - appartiene alla linea del *grand chef* di Atéou, una tribù alle pendici del massiccio di Koniambo - nel corso della sua vita ha avuto il potere di far valere le sue posizioni, per esempio sposando P. N. del clan dei soggetti (*sujets*), coloro che non fanno parte della linea genealogica del *grand chef*<sup>117</sup>. Ma è proprio grazie a suo marito, ex sindaco di Koné e uomo importante dell'UC, che M.N. ha acquisito una posizione privilegiata per condurre la sua battaglia tutta al femminile all'interno delle istituzioni. Al contrario di altre donne kanak, M.N. non militò mai nel *Groupe de Femmes Kanakes et Exploitées en Lutte* (GFKEL)<sup>118</sup>, un piccolo gruppo di donne che lottava sia contro la dominazione coloniale che contro quella patriarcale e che soprattutto combatteva le resistenze maschili contro l'emancipazione delle donne all'interno del movimento nazionalista. Anche lei però condivide con loro l'insofferenza per l'asservimento domestico e l'incompleto riconoscimento politico:

“È un peccato che noi donne nella *coutume* non possiamo dire le cose, il nostro ruolo è quello di cucinare. Con la parità tra i sessi bisogna cominciare a svegliarsi. Quando mi sono sposata, ho lasciato il ‘lavoro della pentola’ (noi diciamo così) e alla fine sono finita al punto che non cucino mai! Questo per dire che noi abbiamo una visione più ampia degli uomini, mio marito mi diceva sempre: ‘tu educi una donna tu educi un popolo. Fintanto che tu educi un uomo, tu educi un individuo’<sup>119</sup>.

Forte di questi ideali M.N. si è prodigata per istituire il Consiglio delle donne<sup>120</sup>, di cui è stata la presidente, e la Casa delle donne, entrambe istituzioni della Provincia Nord create con lo scopo di valorizzare la posizione della donna all'interno della vita

---

<sup>117</sup> Sposarsi tra clan *sujets* o tra clan *chefs* è una pratica comune dell'area *coutumiere* Paici-Camuki ma non è una regola sociale che può essere generalizzata a tutto il territorio caledone.

<sup>118</sup> Il GFKEL nacque nel 1982 e fin dall'inizio prese parte al FLNKS. La loro rivendicazione si basava sulla liberazione delle donne prima ancora che sull'indipendenza. Dopo la partenza della leader in Nuova Zelanda nel 1986, il gruppo si sciolse. Ancora oggi, però, quelle donne, ormai anziane, continuano a levare la loro voce in dibattiti e manifestazioni pubbliche.

<sup>119</sup> Intervista personale, Tribù di Tiaoué, 2 Ottobre 2018.

<sup>120</sup> Il *Conseil des Femmes de la Province Nord* (CFPN) istituito il 20 ottobre del 1984 è costituito dalle rappresentanti delle Federazioni Comunali, associazioni, secondo la legge 1901, che raggruppano a loro volta tutte le associazioni femminili di ogni singolo comune.

*coutumière* e di dar voce ai loro specifici bisogni. Nelle tre ore pomeridiane che abbiamo condiviso insieme sorseggiando del tè nella veranda di casa sua, mi ha raccontato di essersi ingaggiata in prima linea a favore della costruzione dell'*Usine du Nord* e di aver gestito insieme ad altre donne il lavoro organizzativo della “cucina” durante la mobilitazione per l’accesso alla risorsa. In qualsiasi manifestazione o congresso politico che si rispetti i pasti occupano uno spazio fondamentale, non tanto per assolvere alla funzione di nutrizione ma a quella forse più nobile di distensione degli animi e di unione sociale<sup>121</sup>. Volendo semplificare, di solito l’assegnazione dei pasti è territoriale e concentrata, cioè se la riunione si svolge in una tale tribù, sarà la delegazione di chi la abita a prendersi carico della cucina, ma se si tratta di un raduno nazionale di più giorni allora si stabiliscono delle rotazioni tra le delegazioni sulla base della stessa area *coutumière*, o comunale o provinciale, a seconda della divisione che si applica. Tutti invece contribuiscono alla fornitura di cibo, attraverso le *coutume* di “bonjour”. Ritornando alla mobilitazione e al racconto di M.N.:

“Sono io ad essermi occupata dell’organizzazione della cucina. Non volevano darci la montagna di Koniombo perché sapevano che era ricca, ma i militanti dell’UC volevano appropriarsi del nichel e abbiamo dovuto mobilitarci nella regione di Poindimié, Tohuo, Ponerihen, Poya, Voh. Abbiamo campeggiato nella campagna. Alla *Confiance*, tra Koné e Voh, c’è un ponte. Siamo rimasti là per un mese. C’è un piccolo fiume sotto il ponte ed è là che mettevo la mia tenda per dormire. Io organizzo i pasti. Le persone di Poindimié fanno la cucina e le persone delle tribù vicine portavano da mangiare. Oggi Bako, domani Oundjo, si ruota. Anche i bianchi di Pouembout e della zona vicina ci portano la carne, il pollo. Poi ci sono altri che vanno a pesca”.

---

<sup>121</sup> Ci tengo a ricordare a titolo esemplificativo un episodio in particolare. Alla riunione straordinaria dell'*Alliance Scolaire Eglise Evangelique* (sotto-sezione scolastica della Chiesa protestante che si occupa di gestire l’insegnamento privato) tenutasi nella tribù di Bopope, dopo una mattinata difficile in cui i delegati si rimbazzavano la palla per chi avesse la colpa di aver indebitato le casse dell’associazione (il clima era molto teso), è seguito un pranzo pomposo accompagnato da canti e dal taglio della torta, in un’atmosfera di completa riconciliazione. Durante la ricerca di campo ho notato più volte come il “mangiare” si a tal punto socializzato che negli assembramenti tra clan sembra non esserci alcuna regola scritta per la gestione della “cucina”. Insomma, in qualsiasi occasione, tutti sanno qual è il proprio ruolo perché questo è istituito sulla base delle relazioni sociali e parentali.

Probabilmente proprio grazie alla sua legittimità *coutumière* e politica<sup>122</sup>, all'epoca della mobilitazione del 1997 le venne affidato un altro compito importante da una persona che preferisce lasciare anonima. Le viene detto di salire sul massiccio di Koniambo con una stuoia, una moneta kanak e un pezzo di stoffa ("manou") per fare la *coutume* agli spiriti che vi dimorano. L'obiettivo era chiedere agli esseri ancestrali il permesso per poter lavorare ed estrarre il nichel dal giacimento. Stando alla sua testimonianza (racconterò questo evento nel dettaglio nel sesto capitolo) sembra che il successo della mobilitazione sia dipeso anche da questo suo gesto. Ma non se ne vanta pubblicamente. Anzi, M.N. ha raccontato questa vicenda a pochissime persone oltre a me.

Diverso è il profilo di Léo Varnier, più giovane di M.N. di forse vent'anni. L'ho conosciuta per la prima volta in un bar del piccolo centro commerciale di Koné e di lei mi ha subito colpito il tono amareggiato con cui si raccontava. Al contrario di M.N. lei non ha mai ottenuto quel riconoscimento politico che, secondo lei, le spettava dopo essersi per anni prodigata nell'emancipazione femminile kanak. In *primis* dalle sue colleghe che l'hanno giudicata nel suo lavoro "troppo occidentale e poco militante" provocandole una grave ripercussione sulla sua salute. L'ho interrogata sulle parole di Michel Rioux (*incipit* di questo paragrafo) e pure lei, come M.N., sostiene che anche se pubblicamente la donna kanak è resa invisibile dal ruolo dell'uomo, è sempre lei ad essere in prima fila:

"Sono loro (le donne) che sono nelle barricate, non le vedi perché sono loro che fanno da mangiare, che vegliano la notte per preparare l'acqua calda. È vero quello che dice Michel Rioux, dietro un uomo c'è sempre una donna. Gli uomini non amano quando gli passiamo davanti, la nostra società non è ancora 'evoluta' tra virgolette, siamo ancora una società tradizionale, io lo vedo con mio fratello che è chef della tribù e con i miei cugini, anche loro chef delle loro tribù. Io ho un po' di libertà di parola, ogni tanto lascio da parte il rispetto e chiedo loro informazioni. Ho bisogno di sapere perché qui è vietato, là no, anche perché un giorno tutto questo scomparirà. La mia opinione sul motivo per cui gli uomini non vogliono che noi prendiamo la responsabilità a livello della *coutume* non è tanto un fatto di *machismo*, ma è come se loro perdessero la propria anima, se non hanno più questo ruolo non sono più niente. Penso che le donne l'hanno capito, da una parte loro

---

<sup>122</sup> Ciò che contraddistingue il suo profilo dalle altre donne kanak che si sono spese per l'emancipazione femminile è sicuramente il fatto di appartenere ad una *chefferie*, posizione che le ha dato un certo potere sociale. M.N. si vanta infatti che sono sempre le persone a rivolgersi a lei per la sua conoscenza e il suo sapere e non il contrario.

nelle riunioni si ribellano, nelle iniziative denunciano, parlano, ma una volta che tornano a casa non dicono più nulla. Gli uomini perderebbero la loro identità”<sup>123</sup>.

Non a caso la sua impresa di pulizie quasi tutta al femminile si chiami “Maabula” che nella sua lingua, Havéké (parlata nelle tribù di Oundjo e Gatope), significa “perseveranza”. Dal 2006 Léo con la sua piccola impresa ha un contratto privilegiato, ma non esclusivo, con KNS. Stando alla sua testimonianza, dal 2006 ad oggi, Maabula ha assunto in totale novantasei donne. Prima di avviare la sua propria impresa, Léo lavorava nella Provincia Nord. Alla fine degli anni Ottanta insieme ad altre donne della zona creò un’associazione che si chiama *Batefo*<sup>124</sup>, letteralmente “la stuoia che è in corso d’opera”. Dopo essere stata “fatta fuori” (sue parole) dalla Provincia Nord perché troppo poco militante e quindi secondo i suoi colleghi non legittima, Léo ha potuto creare con facilità una sua impresa. È stato suo cugino, del clan Fwange, a cui la KNS ha assegnato cinque settori lavorativi privilegiati (cfr. 7.1.2.), a donargli la possibilità di montare un’impresa di pulizie. Nonostante la sua partecipazione, seppur indiretta, al progetto di Koniambo e che le permette di essere a capo di un’impresa e di poter assumere delle donne, Léo si dichiara contraria all’attività mineraria. Pensa infatti che essa sia:

“negativa da tutti i punti di vista, anche se ci siamo battuti per averla, è stata una scelta un po' obbligata, qualcosa di politico, bisognava dare potere economico ai Kanak, ma penso che sia andato tutto troppo veloce”<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Intervista personale, Koné, 12 Luglio 2018.

<sup>124</sup> Il *Batefo* è un oggetto che porta con sé tutto il valore che la stuoia avrà una volta finita. Per farlo si tagliano le foglie di *pandanus* ma solo nel periodo in cui l’igname è interrato, da luglio a settembre/ottobre. “Lo consideriamo come un infante - mi ha spiegato Léo - poiché questo oggetto una volta terminato avrà valore nei tre grandi momenti della vita di un Kanak”. Nella *coutume* della nascita, del matrimonio e del funerale, il *Batefo* è di fondamentale importanza. Prima dell’arrivo degli europei e dei missionari, durante i funerali, i doni non venivano messi direttamente nella bara come accade oggi, ma venivano ricoperti dai *Batefo*. Nel caso dei grand-chef, questi potevano essere addirittura cento. Per un approfondimento si veda: Godin P., 2009-2013, *Batefo, La vannerie, un art des femmes dans le nord de la Nouvelle-Calédonie*, Province Nord: Nouvelle-Calédonie.

<sup>125</sup> Intervista personale, Koné, 12 Luglio 2018.

### 3.2. Essere militanti in Nuova Caledonia: “abbiamo davvero scelto noi?”

Quando a luglio del 2018 ho conosciuto Pascal Goffinet, originario dell'isola di Lifou, era ancora il direttore della *Maison Familiale Rurale* (MFR) della tribù di Bako, una scuola di formazione agraria che accoglie i giovani (maggioritariamente kanak) espulsi dalle scuole pubbliche. Pascal è un personaggio noto nel panorama della lotta per l'indipendenza ma anche tra le forze dell'ordine locale a causa del suo comportamento radicale e ribelle. Inizialmente lo avevo contattato per capirci di più sulla sua missione di insegnante, ma ben presto siamo diventati compagni di chiacchierate. Un giorno mi ha accolto nella sua veranda, ha preparato il caffè e accendendosi una sigaretta come di sua consuetudine si è rivolto dicendomi: “Dopo che sei andata via la scorsa volta ho cominciato a ragionare su quanto ci eravamo detti, sull'industria di Koniambo e sulla mobilitazione e mi sono chiesto: ‘ma abbiamo davvero scelto noi?’”<sup>126</sup>. Il nostro precedente incontro lo aveva portato a riflettere sul suo “engagement” nella lotta politica. Pascal ha circa cinquant'anni, all'epoca della mobilitazione ne aveva trenta. Un ragazzo che seguiva gli ordini del suo partito, l'Union Calédonienne. A distanza di tempo e con qualche esperienza in più sulle spalle, Pascal si stava domandando se avesse deciso di partecipare alla mobilitazione per una sua scelta consapevole o perché in un certo senso obbligato dai suoi doveri di militante politico e da quelli sociali e gerarchici della sua comunità di appartenenza. La sua riflessione, a sua volta, mi ha portato a chiedere cosa significhi essere un militante kanak in Nuova Caledonia. In primo luogo, credo bisogna almeno due piani: quello politico e quello culturale-sociale.

A livello politico, capire il funzionamento delle strutture interne dell'Union Calédonienne e del PALIKA, rivela la solidità e la capillarità nel territorio dei due partiti-guida del FLNKS. L'Union Calédonienne, che è il partito con cui sono entrata maggiormente in contatto sul campo essendo ospite di una famiglia UC e avendo avuto la possibilità di partecipare a riunioni locali e congressi nazionali, ha una struttura verticale che viene irradiata dalla base. Daniel Goa, portavoce del partito, alla mia

---

<sup>126</sup> Intervista personale, Pouembout, 22 Luglio 2018.

domanda “Come siete arrivati a coinvolgere un tale numero di persone durante la mobilitazione del 1997?”, mi ha risposto così:

“L’UC ha un’organizzazione su scala territoriale e su scala regionale. Abbiamo otto aree *coutumières*, composte dalle organizzazioni comunali che sono, a loro volta, costituite dalle organizzazioni tribali formate da minimo dieci militanti. Quindi, piano piano si parte dal concreto fino a far evolvere la riflessione nei piani alti da cui poi questa ridiscende. Quando la struttura funziona bene le riunioni che si fanno nei comitati base, le informazioni e le problematiche che emergono dal basso, salgono fino ad essere analizzate politicamente in alto, per poi ridiscendere verso i comitati base. Quindi ad un certo punto quando abbiamo parlato di indipendenza e di come finanziarla la riflessione si era irradiata in tutto il partito e tutti erano d’accordo. Quando abbiamo lanciato la consegna del boicotto [si riferisce al 1984] siamo riusciti a mobilitare tutti grazie alla nostra struttura e alle continue formazioni che facciamo”<sup>127</sup>.

I bisogni concreti e reali delle tante “basi”, cioè dei comitati tribali, salgono attraverso strutture intermedie costituite da rappresentanti eletti in modo democratico, fino ad essere analizzati nel comitato direttivo. L’idea di fondo è che in ogni momento tutti siano al corrente delle azioni intraprese in “alto”. Una volta all’anno, il partito organizza un congresso in cui i delegati restituiscono un bilancio e votano le mozioni-guida per l’anno a venire.

Anche nel PALIKA la struttura è pensata in modo che le informazioni viaggino lungo un’asse bidirezionale “basso” - “alto”. Tuttavia, al contrario dell’UC, il PALIKA ha adottato fin dalla sua nascita un metodo di analisi della società: il materialismo storico di Karl Marx. Durante il campo ne ho potuto parlare con Judickael Selefen, membro della sezione giovani del partito.

“Il partito di liberazione kanak è un partito di sinistra, la sua strutturazione sul territorio si fa per comune, in ognuno si ha la sezione base o quello che chiamiamo comitato regionale. Ogni base nomina dei delegati e questi formano l’assemblea generale e il congresso del partito. Le discussioni fatte a livello della sezioni sono portate a livello del partito attraverso i delegati che fanno da intermediari. Sale così. E all’interno del partito c’è anche una sezione base composta dai giovani, il consiglio nazionale dei giovani del partito. Non è obbligatorio ma è uno spazio aperto per chi vuole impegnarsi. Una delle sue missioni è quella di spiegare e formare i giovani aderenti ai fondamenti del partito, alla sua dottrina, all’educazione e alla formazione politica.

**(MG) Qual è la dottrina del partito?**

---

<sup>127</sup> Intervista personale, Koné 2 Maggio 2018.

Abbiamo un metodo d'analisi che è stato sviluppato da Karl Marx e che è basato sul principio secondo cui si fanno delle scelte e delle analisi sulla base dei fatti. Per questo è un metodo scientifico. È un po' il risultato di tutto quello che è stato sostenuto dal PALIKA, è l'analisi di una situazione. *Quando le cose si muovono, anche il partito si muove*. Bisogna essere pragmatici. Non possiamo restare su delle posizioni degli anni Ottanta-Novanta dal momento che il paese si è evoluto. Il partito all'epoca era un partito radicale di sinistra, poi sì, possiamo constatare che è diventato un partito moderato, ma abbiamo preso in conto la situazione di un paese che è cambiato. All'epoca bisognava battersi per avere le cose, essere duri. Ora privilegiamo la discussione. Questo metodo d'analisi è la nostra ancora ideologica<sup>128</sup>.

Quando le cose si muovono, anche il partito si muove. Nel momento in cui il movimento indipendentista ha cominciato a negoziare con lo Stato francese (con gli accordi di Matignon-Oudinot), allora anche l'attitudine del partito è cambiata. Selefen ne fa una questione di pragmaticità. Essendo i Kanak e in generale gli indipendentisti in numero inferiore rispetto ai membri della destra locale e sicuramente meno potenti dello Stato francese, l'unica cosa da fare è negoziare, anche se questo induce evidentemente a scendere a compromessi. È questa attitudine ad avere spinto la maggioranza dei suoi membri a non partecipare "in strada" alla mobilitazione del 1997 per l'accesso al nichel.

A livello culturale e sociale il Kanak deve sottostare alle obbligazioni sociali del suo clan. Ciò viene sintetizzato nel concetto anti-democratico: "un clan, une voix", un clan una voce. Durante la campagna per il "sì al referendum" alcuni militanti kanak incoraggiavano gli chef *coutumiers* a far prevalere la loro voce su quella delle singole individualità. Stando a questa logica, la parola dello *chef* di clan dovrebbe essere ascoltata senza opposizione dai suoi membri. Marcel Nedia, per esempio, adotta la nozione di "un clan, une voix" nell'organizzazione della sua impresa economica.

*"Un clan, une voix perché se tu sei giovane non puoi comprendere ancora. Per spiegare come funziona la mia impresa ai salariati kanak devo tradurre la struttura attraverso delle nozioni a loro familiari. L'impresa è la case kanak, e lo chef di clan sono io. Essendo i giovani ancora impreparati per poter riflettere da soli, questi devono fare ciò che dico io. Io rifletto e penso per un 'noi'. Siamo una famiglia"*<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Intervista personale, Koné 20 Giugno 2018.

<sup>129</sup> Intervista personale, Koné, 30 Luglio 2018.

Tuttavia, questa indivisibilità tra clan di appartenenza ed individualità non deve essere fraintesa. Contrariamente ad un'idea ben radicata tra gli occidentali che ancora oggi permea il senso comune, nella società kanak la nozione stessa di anonimato non esiste così come non esiste quella di proprietà collettiva. Lo spiega bene Maurice Leenhardt, il missionario ed etnologo inglese, nel suo celebre "Do Kamo":

"Il termine di proprietà collettiva deriva dal nostro linguaggio. Ma questa nozione non esiste nell'indigeno che non conosce gruppi o masse anonime, e quindi nemmeno collettività ma solamente società o comunità che gravitano intorno ad un unico totem o dio, senza il quale le loro diverse personalità si staccano da quelle di questi elementi trascendenti" (Leenhardt, 1947 :24).

Uomini che appartengono allo stesso clan non hanno necessariamente gli stessi diritti fondiari perché il clan è un contorno fluido dal quale l'individuo entra ed esce a seconda delle adozioni, dei matrimoni, dei cambi di nomi ecc. Questo spiega anche il perché il popolo kanak non può essere considerato comunitario; come afferma lo stesso Pascal Goffinet, questo è piuttosto "formato da gruppi individuali, io penso al mio clan".

Stando alla testimonianza di Nedia, il capitale relazionale e gerarchico, base stessa dell'organizzazione sociale kanak, ha influito positivamente nella riuscita della mobilitazione.

"Noi abbiamo dei legami che non hanno nulla a che vedere con quelli delle manifestazioni sindacali o di cose simili perché non hanno la stessa risonanza. Parlo di un interesse superiore, noi giochiamo la carta delle nostre relazioni politiche ma anche di quelle umane e familiari. Tu hai incontrato Bernard Lepeu, lui è mio cugino laggiù nella costa est, si chiama Lepeu e non Nedia, ma c'è una relazione di sangue tra di noi. Pascal Naouna, lui è mio 'padre', quindi c'è una relazione di parentela. Abbiamo questo vantaggio, quando decidiamo di fare un colpo (*coup*) si mobilitano tutte le reti, così come abbiamo fatto nel '84. [...] È una questione di organizzazione, è come quando si anima una riunione. È così che ci prepariamo perché ognuno ha un ruolo all'interno della relazione familiare, c'è colui che ha il diritto di parlare, c'è quello che difende chi ha il diritto di parlare, c'è colui che va a combattere perché è l'indisciplinato della banda e poi c'è quello che si fa picchiare (ma è tutto preparato, di solito è un uomo robusto). Di solito è così in ogni battaglia ma il nostro vantaggio è quello di avere molte relazioni e poi possiamo avere l'aiuto dei sindacati quando si tratta di grandi mobilitazioni. Le persone che stanno dall'altra parte sanno che noi scegliamo chi può parlare a livello politico e sanno anche che la persona che avranno davanti avrà tre statuti: istituzionale, politico e soprattutto familiare. Il tizio che gli si troverà di fronte è obbligato a 'girare la lingua

nella bocca' (*tourner sa langue dans la bouche*) prima di parlare. Noi avanziamo così, questo fa parte della nostra strategia”<sup>130</sup>

Se dall'esterno la mobilitazione può essere percepita come una massa anonima di individui che sembrano avere poco margine di azione o consapevolezza delle proprie azioni - pensiero che assillava Pascal Goffinet - in questo capitolo ho tentato di dimostrare come, invece, ogni individuo kanak ha un suo statuto, anzi una molteplicità di statuti che legittimano le proprie azioni. I frammenti di memorie che ho analizzato in questo capitolo, se ripensati all'interno di un itinerario esistenziale individuale restituiscono soggettività a quella massa anonima che “fa numero”. E anche il raccontare, in questo senso, può divenire un mezzo per uscire dall'anonimato.

---

<sup>130</sup> Intervista personale, Koné, 10 Ottobre 2017.

## Conclusione

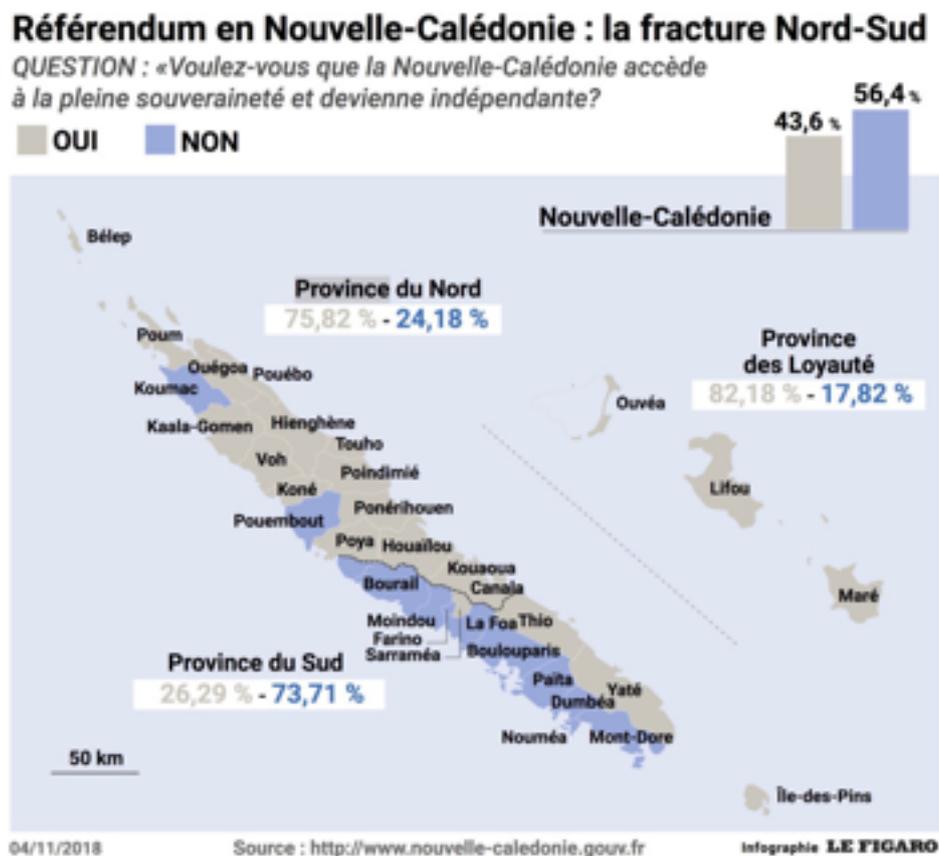


Figura 3. Risultati Referendum per l'autodeterminazione, 4 Novembre 2018  
Fonte: *Le Figaro*

Il passato coloniale in alcuni paesi indipendenti e in altri in via di decolonizzazione, come la Nuova Caledonia, non è passato, ma è un “business non-finito (*unfinished business*)” (Johnson, 2018: 2)<sup>131</sup> che caratterizza la netta disuguaglianza socio-economica tra i colonizzatori (la popolazione insediata) e gli “autoctoni”. Lo Stato francese partecipa al finanziamento del processo di decolonizzazione: la redenzione

<sup>131</sup> Secondo l'ultimo censimento (2014) la popolazione caledone è costituita da 268767 persone, 23 mila in più del precedente censimento (2009) tra cui 8000 immigrati. Il numero di abitanti è quindi aumentato secondo una media annuale del 1,8 %, un tasso di crescita molto più elevato rispetto a quello della Francia (+0,5%), della Polinesia francese (+0,6%) o quello di Wallis e Futuna (-1,9%), ma comunque inferiore a quello dei paesi vicini: le Vanuatu e le Isole Salomone aumentano la loro popolazione del 2,5% e la Papua Nuova Guinea del 2,3% (Rivoilan, Broustet, 2015).

dall'epoca coloniale e la volontà di mantenere la sua influenza nel Pacifico possono essere due spiegazioni possibili. Questo assistenzialismo, più volte criticato dal movimento indipendentista, non incoraggia però una reale dinamica economica e non permette ai Kanak di controllare le fondamenta del sistema dominante (denaro, fiscalità e amministrazione pubblica)<sup>132</sup>. D'altra parte, il crescente potere dei partiti indipendentisti ha messo più volte alla prova il governo francese. Nel recente referendum del 4 novembre 2018, il 43,6% degli elettori si è espresso come favorevole all'indipendenza, un dato completamente inaspettato dalla popolazione e dagli stessi partiti loyalisti (*Figura 3.*). Anche la grande affluenza alle urne (più del 70%) in un territorio caratterizzato da un alto tasso di astensionismo, soprattutto della popolazione kanak, ha suscitato non poca sorpresa. Nonostante il movimento indipendentista si sia negli ultimi decenni frammentato e "partizzato" e alcune "questioni kanak" non siano ancora state risolte - come il presunto tradimento del FLNKS nell'affare di Ouvéa - il referendum ha dato prova dell'unione degli indipendentisti di fronte l'obiettivo dell'indipendenza. Anche il boicotto del Parti Travailliste non ha avuto un grande impatto negativo. Invece, la fazione anti-independentista ne è uscita frammentata e radicalizzata. Le elezioni provinciali avvenute il 12 Maggio 2019 hanno confermato il potere dei gruppi indipendentisti e alimentato il divario etnico sottolineato dal referendum, disegnando un nuovo assetto politico in cui il partito Calédonie Ensemble, il più moderato tra i loyalisti, è scomparso dalla scena sostituito dal più radicale Avenir en Confiance con a capo Sonia Backés.

La sfida della Francia è di rimanere imparziale durante i prossimi quattro anni, in previsione dei prossimi due referendum (2020 - 2022). Il processo sarà controllato dai vicini paesi melanesiani, dai governi del *Pacific Islands Forum* e dalle Nazioni Unite, che hanno a lungo monitorato il processo di decolonizzazione in Nuova Caledonia (Fisher, 2019). Tuttavia i territori dell'oltremare francese nell'Oceano Pacifico sono

---

<sup>132</sup> Lo Stato finanzia direttamente alcuni investimenti militari e civili (acquisto di navi o di aerei nel settore militare, intrattenimento del patrimonio culturale, degli edifici universitari e amministrativi) per una spesa totale di 5,6 miliardi di FCFP (2016). Le spese interventistiche (partecipazione ai contratti di sviluppo, dotazioni comunali,...) rappresentano 38,4 milioni di FCFP. Infine i finanziamenti verso gli operatori pubblici installati nel Territorio (Agence française de la biodiversité, IRD, Météo France, IAC,...) si elevano a 4 miliardi di FCFP.

fondamentali per mantenere lo status di leader mondiale della Francia. Le sue zone economiche esclusive la rendono la seconda nazione marittima al mondo dopo gli Stati Uniti. Michel Aymeric, “segretario generale del mare”, in un discorso<sup>133</sup> pronunciato nel 2013 sul ruolo della Francia nel Pacifico, nel XXI secolo, ha affermato che dovrà essere una potenza marittima. Nelle sue parole:

“(B)isogna partire dal *milieu* naturale, cioè dall’immensità del territorio, anche se, lo vediamo, il Pacifico costituisce di per sé un *milieu* plurale. Esiste il Pacifico del Nord con degli scambi maggiori che si sviluppano tra Cina, Giappone, Corea del Sud, Canada e Stati Uniti; e il Pacifico del Sud, immensità marittima dove emerge uno sminuzzamento di Stati. È qui che la Francia deve essere presente. La Francia è uno stato fluviale del Pacifico, con le sue tre collettività (la Nuova Caledonia, la Polinesia francese, Wallis e Futuna). Non ci dimentichiamo di Clipperton, anche se quest’isola è molto più lontana, ad ovest del Messico, ma dove ci sono dei reali giochi strategici. Su 11 milioni di chilometri quadrati di zona economica esclusiva francese, più di 7 milioni si trovano nel Pacifico. La Francia del Pacifico è una Francia marittima. Se la Francia vuole essere una grande potenza marittima, deve essere presente, forte e attiva nel Pacifico.”

La Francia è oggi “one of many more players in the region” ma l’unica ad avere il vantaggio di essere sovrana nei suoi territori (Fisher, 2015:3).

Se l’asse indo-pacifico è per Emmanuel Macron vitale per assicurare la presenza francese nel Pacifico contro le mire espansionistiche della Cina, per l’Australia, più che una strategia è una condizione geopolitica e geografica in quanto essa è nel Pacifico e deve intrattenere buone relazioni internazionali con gli altri “occupanti” dell’oceano. È interessante notare come i leader politici indipendentisti Kanak condividono la stessa “quasi-indifferenza” dell’Australia, poiché anche loro semplicemente si trovano a vivere nel Pacifico. L’Australia, per esempio, non menziona mai il pericolo dell’avanzata cinese e non avendo colonie nel Pacifico il suo principale interesse è garantire che ci sia una stabilità nella regione. Nuove instabilità in Nuova Caledonia possono influenzare il referendum per l’indipendenza di Bougainville previsto nei prossimi anni, così come l’ala indipendentista nella Papua Occidentale indonesiana e nella stessa Polinesia francese.

---

<sup>133</sup> <http://www.senat.fr/rap/r12-293/r12-2937.html#toc10>, visualizzato il 13/09/2019.

In questa prima parte della tesi ho voluto mostrare come la decolonizzazione della Nuova Caledonia “sembra essere possibile attraverso l’atto di smantellamento del modello frattale centro-periferia” (Favole, Giordana, 2017: 268) non solo rispetto alla *metropole*, ma anche all’interno della *Grande Terre*, tra la provincia Nord e la provincia Sud. I recenti accordi presi dalla SMSP con la Corea del Sud e la Cina, dimostrano quanto gli indipendentisti percepiscano la Nuova Caledonia come un’isola in relazione. Per decolonizzare il nostro sguardo etnocentrico bisogna quindi riconsiderare e rivalutare il potere del movimento indipendentista kanak. A questo proposito, Samuel Goromido, ex presidente del *Sénat Coutumier*, con cui ho avuto modo di confrontarmi più volte, si è espresso così:

“Spesso gli europei quando ci guardano da laggiù (dalla *métropole*) pensano che è la Francia la potenza ma siamo noi che abbiamo fatto evolvere la Francia in questa storia della decolonizzazione. Se tu cominci a pensare in questo modo allora tu decolonizzi anche il pensiero”<sup>134</sup>.

Spesso i leader indipendentisti nelle interviste televisive o radiofoniche, accusando l’opposizione loyalista, si vantano del fatto che se oggi la Nuova Caledonia ha un certo grado di autonomia politica, di cui beneficiano soprattutto gli anti-indipendentisti, è tutto merito loro. Il governo francese sa bene che questa congiuntura politica di stallo può rivelarsi un vantaggio per gli indipendentisti poiché questi hanno il potere di negoziare. Così come la gestione del nichel nel 1988 fu la *conditio sine-qua-non* riprendere le negoziazioni sull’“uscita” dagli accordi di Matignon-Oudinot, è interessante chiedersi cosa potrà succedere se al terzo referendum gli elettori si esprimeranno di nuovo per rimanere francesi. Secondo Denise Fischer in un periodo non troppo lontano il FLNKS potrebbe tornare a giocare di nuovo la carta delle risorse minerarie<sup>135</sup>. Il nichel è chiaramente un metallo strategico per la Francia, ma non è l’unico a cui è interessata. Dalle ricerche di scienziati francesi e australiani è emerso che ci sono indicatori di presenza di grandi riserve *offshore* di idrocarburi e gas naturali tra

---

<sup>134</sup> Intervista personale, Koné 10 Luglio 2018.

<sup>135</sup> Ne ho potuto discutere direttamente con Denise Fisher durante il mio periodo di *visiting* presso l’Australian National University a Canberra (2019).

le ZEE della Nuova Caledonia e dell’Australia (ivi). L’IFREMER ha pubblicato nel 2011 uno studio sulle nuove prospettive di esplorazione di minerali nei grandi fondali marini. Nell’introduzione al progetto si possono leggere nelle parole del presidente le motivazioni del progetto:

“Tenendo conto dei rischi della penuria di approvvigionamento per l’Europa in materia di metalli strategici per numerose industrie [...] Disponendo di un vasto territorio oceanico, di mezzi tecnologici e di competenze riconosciute ormai da lungo tempo nello studio dei grandi fondali marini, la Francia deve rimanere un attore maggiore in questa esplorazione, nel momento in cui si disegnano le condizioni di una valorizzazione industriale” (IFREMER, 2011:3).

Stando a quanto pubblicato dal Senato francese sono stati scoperti dei noduli ricchi in cobalto e platino a largo della costa occidentale della Polinesia francese e ferro, manganese e cobalto al largo della Nuova Caledonia. Come afferma Fisher:

“As a sovereign resident power, France has a privileged position at regional tables such as Quadrilateral Defence Meetings with the United States, Australia and New Zealand, with the Pacific arguably overtaking the Atlantic in geostrategic importance, and other players seeking to engage in the region. New Caledonia has replaced French Polynesia as France’s Pacific strategy priority. It is now the headquarters of its Pacific military and scientific research presence, with reserves of sought-after minerals (nickel, chrome, cobalt) and prospective hydrocarbon resources off its shore shared with Australia, a strategic ally with whom France has strongly reinforced links” (Fisher, 2019 :16).

Lontano dall’affermare che i contesti storici e le relazioni di potere e disuguaglianza definiscono interamente la cultura e le intenzioni dei soggetti, il significato delle pratiche e dei discorsi non può essere definito solo sul piano di implacabili strutture politico-economiche, così come “il punto di vista del nativo” o “la parola del subalterno” non sono solo gli spettri del potere (Dei, 2015). Tuttavia un’analisi politica della Nuova Caledonia è imprescindibile per poter affrontare qualsiasi ulteriore argomentazione. La politica è un fatto sociale che permea e plasma la vita quotidiana del caledone tanto da poterne condizionarne la sua intera esistenza.

## **SECONDA PARTE: LA METAFISICA DELLA MINIERA TRA ESTRATTIVISMO ED ECOLOGIA**

### **Le gardien de la pierre verte<sup>136</sup>.**

Là-haut, dans un petit village perché de la chaîne centrale, on avait pris l'habitude de se rassembler le soir venu, autour d'un feu pour écouter les histoires du Vieux.

Tout le monde l'appelait comme cela: le Vieux.

Personne ne savait quel âge il avait, personne n'aurait pu dire quel était son prénom exact. Mais il était respecté de tous. Et tout le monde aimait l'entendre raconter les histoires d'autrefois.

Une nuit, alors que le froid enveloppait les vallées, que le brasier se faisait chanson et que les flammes peu à peu tentaient d'atteindre les étoiles, il se mit à raconter l'histoire de la montagne sacrée et de son gardien.

En ce temps là, tous les humains convoitaient cette montagne car elle cachait un trésor précieux "la pierre verte" qui était censée donner à celui qui la possédait : "richesse et prospérité pour des siècles et des siècles!".

Les anciens avaient mis en garde : "Quiconque s'approchait de trop près de la montagne, allait subir la malédiction et la colère du puissant gardien, le Tchigou, le lézard!".

Un jour, le Tchigou qui souhaitait se reposer dans son refuge, fut dérangé par son groupe d'individus, venu du monde des humains pour conquérir le fameux trésor sacré.

Ces derniers décidèrent d'installer un campement pour mieux s'aventurer dans l'immensité de l'endroit.

Après une nuit de repos, ils décidèrent de s'approvisionner en denrées qu'offrait Mère nature.

Le deuxième jour, ils commencèrent les recherches pour retrouver cette fameuse pierre.

Mais en vain.

Dans la nuit, le Tchigou décida de les surprendre et en représailles, faire démonstration de sa colère pour châtier ces hommes qui avaient épuisé toute la nourriture et qui avaient osé le déranger en prospectant près de sa demeure !

Le lézard attaqua alors les hommes en les frappant de sa queue, puis les happa de sa langue visqueuse. Les quelques rescapés, aux visages pétris de peur par l'horreur, s'enfuirent de tous côtés, se dispersant dans le noir.

Mais le lézard était bien décidé à se débarrasser de tous. Il se mit ainsi à frapper le sol de ses énormes pattes.

La terre commença à trembler, des crevasses se formèrent et les hommes qui tentaient de fuir, disparurent dans ces tranchées sans fond. Les derniers survivants se tenaient ça et là, prostrés et tremblant de tous leurs membres dans des cachettes improvisées.

Mais le Tchigou était bien décidé à faire périr tous ces intrus. Ils se redressa sur ses pattes arrière, puisa une longue et profonde inspiration et souffla par sa gueule et ses narines un air épais et humide qui glace le sang des derniers hommes.

---

<sup>136</sup> Questo racconto è stato ideato e scritto dagli alunni di CE1, CE2 e CM1 (2a, 3a, e 4a, elementare nel sistema scolastico italiano) della scuola primaria ASEE (*Alliance Scolaire Eglise Evangelique*) della tribù di Bopope (Koné) e pubblicato nel 2015 della casa editrice locale DEFIJ. Ringrazio l'insegnante, Raymonde Desvignes, nonché colei che mi ha aperto le porte della sua casa, per avermelo donato.

Et brusquement, la montagne se recouvrit d'un étrange brouillard qui s'étala tout autour d'un forêt de conifères.

Et comme le Tchigou avait plus d'un tour dans son sac, il transforma les hommes gelés en pomme de pin. C'est ainsi que les humains disparurent à tout jamais dans les confins de cette forêt dense, à peine traversée par le rayon du soleil. Depuis cette terrible nuit, l'épicéa, l'arbre nourri des âmes de ces aventuriers, s'est propagé sans discontinuité du fond de l'histoire à nos jours, sur ce territoire que l'on nomme "plateau Tango". Et lorsque le vent souffle dans ses rameaux d'aiguilles, on peut encore entendre les pleurs des malheureux.

Les enfants s'étaient endormis dans les bras de leurs papas, qui, assis près des dernières braises, somnolaient. Les mamans dormaient paisiblement sur les nattes. Personne n'avait vu le Vieux se lever et partir.

Il les avait bercés toute la nuit durant, de son histoire d'antan.

Lorsque les familles se réveillèrent, elles s'inquiétèrent de la disparition du vieil homme. Elles le cherchèrent partout et découvrirent derrière sa case, d'étranges traces de pas... qui ressemblaient fort à des traces de...lézard !

Le vieux avait disparu mais ses histoires demeurent encore.

## *La miniera come un terreno socio-culturale*

Fin dalla fine del XIX secolo i Kanak, che hanno fatto della loro unità profonda con la terra il *leitmotiv* della lotta per l'indipendenza, si sono scontrati con un imperialismo estrattivo che espropriava, capitalizzava e “cancellava”<sup>137</sup> le montagne. Ma è solo quando sono diventati gli agenti e i responsabili di un progetto estrattivo di grande portata che le autorità tradizionali e i politici coinvolti si sono ritrovati a “fare i conti” con la terra. “Esserci-nel-mondo”, “esistere”, dal latino *ex-sistere* (levarsi fuori, apparire) evoca un movimento di apertura. Tale espansione però, non avviene in modo automatico. Come mi ha spiegato Marcel Nedia, il Kanak prima di “proiettarsi fuori” deve tenere conto, in sequenza: della sua famiglia, del suo clan, della sua tribù, del suo distretto, del suo territorio e del suo popolo; una volta raggiunto l'obiettivo, egli dovrà poi ritornare alla base<sup>138</sup>. Il modo di conoscere ed esperire il mondo si basa su una “visione circolare”, come viene definita dai miei interlocutori: si esce dal centro per ritornare nel centro e nel viaggio si percorrono degli “*chemins coutumiers*” che legano tra loro le persone e i luoghi<sup>139</sup>. Proiettarsi fuori da sé attiva sia una dimensione spaziale che temporale. E' per questa ragione che l'*engagement* dei Kanak nel settore estrattivo e minerario, e di conseguenza nel sistema globale, richiede di radicarsi e tornare ciclicamente alla base, ovvero essere costantemente in un moto di tensione verso gli esseri ancestrali e spirituali. In modo simile, Jean-Marie Tjibaou affermava:

“La *coutume* è come un elastico poiché riporta sempre l'individuo verso la tribù [...] Quando viviamo in città, abbiamo come degli elastici e ogni volta che c'è un evento, l'elastico ci richiama in tribù. E' difficile perché siamo qui sempre sotto tensione, ed è la tribù che tira” (Tjibaou, 1996: 115).

In un *continuum* ontologico tra mondo visibile e mondo invisibile la terra, in quanto eredità degli antenati, è inalienabile, non può essere né comprata né venduta, si può

---

<sup>137</sup> In Nuova Caledonia il nichel viene estratto da “miniere a cielo aperto” scavando il minerale dalla superficie anziché ricorrere alla perforazione della terra. Questa tecnica ha ovviamente un notevole impatto estetico tale da lasciare profonde cicatrici nel territorio.

<sup>138</sup> Intervista personale, Tribù di Poindah, 4 Novembre 2018.

<sup>139</sup> Appunti di campo, 2018.

disporre soltanto del suo uso. Un clan che perde il suo territorio, affermava Tjibaou (1976), è un clan che perde la sua personalità, i suoi luoghi sacri e i suoi punti di riferimento geografici e sociologici. Come “performano” i Kanak la cessione del giacimento minerario di Koniambo alla KNS? Volendo utilizzare le idee demartiniane, questo “elastico” teso tra il “proiettarsi fuori” e il “centro”, provoca una sorta di “crisi della presenza” generativa, che stimola cioè la riattivazione di forme di significato socialmente condivise allo scopo di esorcizzare, a livello collettivo e morale, la paura dell’incognito. Si vedrà approfonditamente nel capitolo 5 come il progetto Koniambo fu inscritto, radicato e così legittimato in qualcosa di esistente, familiare e “sicuro”, tale da rassicurare il futuro dell’attività mineraria stessa.

In questa seconda parte della tesi la mia lente etnografica è messa a fuoco sull’ambiente e sul paesaggio. Secondo Andrew Stewart e Pamela J. Strathern, il paesaggio può essere uno strumento analitico attraverso cui guardare una molteplicità di temi:

“Landscape can thus become a vehicle for many themes: attachments to land, conflicts over land, the use of images of the past in the social construction of identities, and variant views of history, development and change. [...] Landscape proves to be a vital concept for bringing together ‘materialist’ and ‘symbolist’ perspectives in anthropology: that is to say, ones that stress politics and economic and ones that stress cultural meanings” (Stewart, Strathern, 2003 :10).

Essendo le miniere complessi terreni socioculturali e non solo economici, e l’ambiente un insieme di relazioni ambientali e non un mero sostrato materiale, è interessante analizzare in modo critico come questi diventano spazi di relazioni e di produzione sociale. Attraverso uno sguardo comparativo tra due contesti per molti aspetti differenti come la Nuova Caledonia e la Papua Nuova Guinea, due sono i principali obiettivi cui tende questa seconda parte: 1) comprendere le dinamiche che contraddistinguono i conflitti minerari nel Pacifico e nello specifico nella Melanesia, e quindi il motivo per cui Koniambo emerge come un caso singolare all’interno di tale panorama; 2) analizzare etnograficamente il modo in cui i Kanak “fanno spazio” all’industria e alla compagnia mineraria nel loro paesaggio (*landscape*). Collocandomi all’interno del dibattito internazionale sul capitalismo estrattivo il mio intento è de-costruire: l’assunto

che gli “indigeni” debbano necessariamente scegliere tra conservazione dell’ambiente (a cui tenderebbero per “definizione”) ed estrazione mineraria, e l’idea che più un luogo diventa economico e più esso si “de-sacralizza”.

Ci tengo a precisare che tali questioni sono principalmente emerse durante i due mesi (Giugno-Luglio 2019) in cui sono stata ospite come *visiting student* presso l’Australian National University (ANU) di Canberra. Confrontandomi con altri studiosi esperti di questioni minerarie in Papua Nuova Guinea e in Australia sono venuta a conoscenza di una considerevole letteratura che indaga la presenza dell’attività mineraria nelle cosiddette “geografie del sacro” (*sacred geographies*). Come scrive Christopher Ballard (1994), che ringrazio per avermi intellettualmente guidato tra la vasta bibliografia sul tema, la nozione di “sacred geography” venne inizialmente sviluppata nell’etnografia sui Maya per spiegare i modi in cui la cosmologia di questa civiltà fosse formalmente codificata nel paesaggio<sup>140</sup>. Ballard, per esempio, se ne serve per mostrare come per gli Huli, popolazione che vive nella Provincia di Hela in PNG (il discorso può essere esteso ad altre comunità), l’importanza attribuita all’olio fossile non derivava soltanto dalle sue proprietà materiali ma dal ruolo che questo aveva assunto all’interno di una visione più ampia del mondo e dei loro fondamenti cosmologici.

---

<sup>140</sup> Per un approfondimento su tale nozione, Ballard consiglia: Gossen, G.H., 1974, *Chamulas in the World of the Sun: time and space in a Maya oral tradition*, Harvard: Harvard University Press.

## Capitolo 4.

### COMPRENDERE I CONFLITTI MINERARI NEL PACIFICO



Figura 4.: I maggiori depositi di petrolio e minerali nel sud-ovest del Pacifico.  
Fonte: Banks, 2013

Il legame tra risorse e conflitti - spiegato spesso attraverso la teoria della “maledizione delle risorse” (*resource curse*; Auty, 1993; Ross, 1999, 2003; Sachs, Warner, 2001), conosciuta anche come “the paradox of plenty” - non può essere ridotto ad una semplice equazione economica in cui la ricchezza minerale del suolo e il tasso di crescita di una Nazione sono direttamente proporzionali. Esempi comuni di Nazioni in cui la “maledizione delle risorse” sembra essere calzante e visibile sono Sierra Leone, Liberia, Angola e Nigeria in Africa, Ecuador e Venezuela in America Latina e Afghanistan, Burma e Cambogia in Asia (Lahiri-Dutt, 2006). Così pure la tesi dell’economista Paul Collier (2000) che individua la causa dei conflitti nell’avidità (*greed*) delle rendite minerarie e non nella rivendicazione (*grievance*) delle risorse naturali, è limitante poiché non prende in considerazione le cause religiose o le differenze etniche all’interno di una stessa popolazione. Altre volte invece il dito viene puntato sulla “debolezza” e la corruzione degli Stati insieme ad un basso investimento nel settore educativo. Come sostiene Kuntala Lahiri-Dutt questi macro-approcci peccano di miopia perché non esplorano le questioni base come: “a chi appartengono le risorse minerarie, da quando e perché?”, “chi controlla il loro uso?”, “chi le sta saccheggiando e sotto quali circostanze?”, “quali strutture legali e istituzionali stabilite dagli Stati trasformano una risorsa di dominio pubblico, in accessibile e saccheggiabile?” (Lahiri-Dutt 2006: 16).

Anche il geografo Matthew Allen (2013) non si accontenta di comprendere i conflitti minerari solo dalla prospettiva della *performance* economica degli Stati. Nonostante questi ultimi, insieme alle loro *élites* politiche, siano degli attori innegabili non è solo a loro che si deve guardare per capire le origini e le derive di questi conflitti territoriali. Utilizzando la lente della “scala di riferimento” (*politic of scale*), egli individua nell’area melanesiana, tre spazi di governabilità - la proprietà terriera, l’“indigenità” (*indigeneity*), e il nazionalismo - che vengono “accesi” quando incontrano il capitalismo estrattivo.

“[C]ustomary landownership is invoked to gain access to resource compensation under differing forms of state recognition of customary rights to land and resources; indigeneity is mobilised in claims for new sub-national political institutions which stand to derive resource rents (or at least to exclude the state from doing so); and the post-colonial

nation-building project in Solomon Islands and, especially, PNG has well and truly pinned its colours to the mast of large-scale resource capitalism (ivi :153)”.

Le logiche territoriali della proprietà terriera, dell'indigenità e del nazionalismo, afferma Allen, basandosi sul principio dell'esclusione, creano degli spazi in-governabili. Quando complessi progetti minerari e in generale il capitalismo estrattivo incontrano le forze del localismo, del regionalismo e dell'etnicità, elementi che hanno a lungo problematizzato il processo di *nation-building* in Melanesia, ciò che si produce non è uguale in ogni “comunità” melanesiana, ma sempre contingente e contestuale. Allen si chiede se i conflitti correlati all'attività mineraria nell'isola Bougainville (Papua Nuova Guinea) e in quella di Guadalcanal (Isole Salomone) avrebbero preso una forma differente se fossero avvenuti nella *mainland* piuttosto che nel contesto isolano. L'autore parte dall'assunto, forse un po' troppo perentorio, che nessun progetto minerario sulla “terra ferma” ha portato a conflitti armati di tale portata, con dei tratti etno-nazionalisti e indipendentisti.

Se le prime ricerche in ambito minerario si concentrarono sulle caratteristiche macro-economiche, interrogandosi sulla proprietà e sulla gestione delle risorse e sul ruolo dello Stato, dagli anni Novanta l'enfasi si spostò verso le pratiche ambientali delle compagnie minerarie con un particolare focus sulla questione della sostenibilità (Banks, 2013; cfr. cap. 6). Siti minerari come “Ok Tedi”, “Bougainville” e “Freeport” in Papua Nuova Guinea, sono diventati emblematici nell'intera regione melanesiana dell'abuso ambientale da parte delle grandi compagnie minerarie. In “*Understanding ‘resource’ conflicts in Papua New Guinea*” Glenn Banks (2008), sostiene che in Papua Nuova Guinea quelli che ci appaiono come conflitti sulle risorse naturali sono in realtà conflitti che hanno a che fare con l'identità e con le relazioni sociali. Le risorse naturali sono profondamente imbricate nel funzionamento sociale delle diverse società della PNG e sono culturalmente costruite a partire dalle risorse sociali. Le dispute contemporanee sulle risorse minerarie non sono del tutto nuove, al contrario sono spesso espressione di vecchi conflitti che si legano a questioni identitarie e sociali. In sostegno alla sua argomentazione, Banks individua tre elementi che caratterizzano le forme tradizionali di conflitto che sembrano riemergere - nello specifico in PNG, ma il discorso può essere

generalizzato all'intera regione melanesiana. Innanzitutto i conflitti sono “*multiple-claim*” poiché profondamente intrecciati con le politiche quotidiane e con la storia della società. E' raro, spiega Banks, che una certa disputa sia sconnessa dagli eventi passati, essa ha sempre una sua “biografia”. In secondo luogo, i conflitti sulle risorse naturali sono sempre anche sociali. In passato i conflitti nelle *Highlands* della PNG per esempio, riguardavano sempre le donne, la terra e i maiali: tre risorse fondamentali per la costruzione e il mantenimento della rete sociale. La stessa identità individuale e collettiva è costituita anche da elementi non-umani e non-materiali, come per esempio i miti che, spiegando l'origine delle risorse minerarie, collegano le persone a particolari luoghi e alle risorse che gli spettano. La terza caratteristica delle forme tradizionali di conflitto individuata dall'antropologo, è nella “risoluzione” del conflitto stesso. Così come non ci sono conflitti senza storia anche la risoluzione non è mai definitiva, piuttosto diventa la base di conflitti futuri. In accordo con Filer (1990), egli sostiene che le origini del conflitto armato di Bougainville non sono da cercare nelle aspirazioni secessioniste precedenti l'arrivo della multinazionale, come fa lo storico Griffin (1990), e neppure nella bassa performance economica dello Stato che sembra essere la conseguenza piuttosto che la causa del conflitto - ma appunto nelle forme tradizionali di conflitto riemerse tra la comunità come reazione al progetto minerario. Molto tempo prima dell'arrivo della compagnia mineraria, la storia economica, coloniale e missionaria aveva già plasmato una certa identità “bougainvilliana” (Allen, 2013). La miniera, la redistribuzione dei benefici e l'impatto ambientale hanno quindi, secondo gli autori, creato le condizioni preliminari alla violenta ribellione e alle richieste di secessione. Come afferma Banks:

“Contested identities, altered identities, fractured identities: all of these processes are happening in Melanesia and elsewhere as a result of resource developments.[...] it is not about either greed or grievance, or curse for that matter but it is more centrally about the changes that occur in relationships between individuals, groups, and local environments” (Banks, 2005: 122).

Continuare a centrare il dibattito in termini ecologici e ambientali - richiamando un linguaggio eurocentrico in cui l'ambiente stesso divorzia dal ricco tessuto di significati

culturali, sociali ed economici - è limitante poiché non riesce a cogliere i motivi per cui problemi ambientali simili per esempio, generino risposte diverse da parte della stessa comunità (Banks, 2002). Tuttavia, la natura più ampiamente sociale dei conflitti attorno alle miniere non deve indurci a pensare che le loro cause siano tutte “locali” e quindi in un certo senso “affare” delle comunità. Storicizzare le dispute e i suoi risvolti sociali in un quadro di ampio respiro che include, per esempio, le lunghe e spesso sanguinose storie coloniali e/o postcoloniali e il processo senza fine di espropriazione della sovranità locale sulle terre e sulle risorse, ci aiuta ad oltrepassare le argomentazioni degli ambientalisti e degli economisti ortodossi che tendono a trovare nelle regolamentazioni ambientali e tecnologie più sofisticate e sostenibili facili soluzioni.

#### **4.1. L'ecologia nell'era dell'estrattivismo**

“Mentre stiamo forse vivendo nell'Antropocene, non c'è dubbio che stiamo vivendo anche nell'epoca dei minerali (*mineral age*)” – afferma Jerry Jacka (2018 :62). Le nostre esistenze dipendono sempre di più dalle risorse minerarie. Ciò porta alcuni economisti ed antropologi ambientali, provenienti soprattutto dall'America Latina (Acosta, 2013, Arsel e altri, 2016, Jalbert e altri, 2017) a preferire termini come “extractive imperative”, “extractivism” e “neo-extractivism” piuttosto che semplicemente “estrazione”. Il suffisso *-ismo* va oltre il semplice beneficio economico che deriva dalla rimozione della risorsa poiché richiama l'idea capitalista della massimizzazione del profitto e dell'accumulazione. Nell'introduzione al volume *ExtrAction: Impacts, Engagements, and Alternative Futures* - scritto da antropologi ambientali che vogliono incoraggiare ricerche etnografiche di denuncia ai progetti minerari - l'estrattivismo viene descritto come “l'approccio ideologico” che sottintende l'estrazione (Jalbert et al., 2017: 6). Con “estrattivismo” ci si riferisce alle attività di estrazione di grandi quantità di minerali che non vengono trattati in loco, o che lo sono in piccole quantità, e che sono destinati invece alla grande esportazione. Negli ultimi cinquecento anni di storia – afferma Jacka – l'estrattivismo è stato associato al colonialismo e all'imperialismo di un modo capitalista di accumulazione che estraeva i

minerali grezzi dalle Americhe, dall'Asia e dall'Africa per arricchire i centri nevralgici dell'economia. L'attività estrattiva e mineraria, in particolare l'oro e il petrolio, sono spesso state la *raison d'être* dell'imperialismo. Le compagnie minerarie hanno storicamente giocato il ruolo di partner dei governi coloniali e post-coloniali nell'assicurarsi un flusso di risorse dal Sud al Nord del mondo. Tuttavia, le rendite minerarie sono state raramente trasformate in profitti per le comunità locali. Ciò che rende oggi l'attività estrattiva nuova e "necessaria", secondo Jacka, è proprio l'essere diventata un imperativo politico ed economico per i paesi in via di sviluppo, perfino per quelle Nazioni etichettate come "di sinistra" dell'America Latina. Anzi, la recente virata politica di questi Stati sarebbe proprio, secondo alcuni studiosi, una delle ragioni che spiegano l'espansione di questo modello di sviluppo "a tutti i costi" (Arsel, Hogenboom, Pellegrini, 2016). L'imperativo estrattivo viene spesso descritto come un "patto faustiano" in cui lo sviluppo socio-economico nazionale viene ottenuto al prezzo di un ingente impatto sulle comunità locali e sul loro *milieu* (ivi :879).

Secondo l'economista ecuadoriano Alberto Acosta, questo modo di accumulazione estrattivista sembra essere al cuore delle politiche produttive sia dei governi neoliberali che di quelli progressisti" (2013 :63). Il "nazionalismo delle risorse" è una delle esplicite manifestazioni di questa rinnovata relazione Stato-risorse (es. Childs, 2016; Thabit, Rasmus, 2018). In anni recenti sta ri-emergendo infatti la tendenza da parte degli Stati di riprendersi il controllo politico ed economico sulle risorse naturali. John Childs, un geografo che si occupa di analizzare le dimensioni politiche-ecologiche dell'estrazione delle risorse, afferma che:

"[a]cross resource rich states, the discourse of the 'nation' is invoked to create geographies where the imaginaries of resources intersect with notions of rights, identity and citizenship" (Childs, 2016 :540)

Nonostante la maggior presenza degli Stati, il loro coinvolgimento nel mercato internazionale resta però in una posizione subordinata e asservente. Con una parte del *surplus* ricavato attraverso il settore estrattivo i governi finanziano infatti importanti e massicci programmi sociali che assicurano nuove risorse per continuare a legittimarsi agli occhi della cittadinanza. Richiamando Eduardo Gudynas, un intellettuale

uruguayano e direttore del Centro Latino Americano di Ecologia Sociale, Acosta (2013) afferma che il “neo-estrattivismo” è ormai parte della versione contemporanea della corrente “sviluppista” che si espande nel Sud America, in particolare in Venezuela, Ecuador e Bolivia, laddove il mito del progresso e dello sviluppo si nasconde sotto un nuovo ibrido culturale e politico. D’altra parte però, l’estrazione rapida e massiccia di risorse minerarie rende necessario l’utilizzo di prodotti chimici, spesso altamente tossici (cianuro, acido solforico e altri), insieme a grandi quantità di acqua, per mantenere costante la produttività dei giacimenti.

Gli effetti distruttivi dell’estrazione mineraria sono comunemente al centro del dibattito sull’equilibrio tra sviluppo e sostenibilità. Al nuovo concetto di “Capitalocene” (Moore, 2017) coniato in alternativa a l’ormai conosciuto “Antropocene” (l’umanità è responsabile del cambiamento ambientale), alcuni studiosi propongono il termine “Plantationocene”<sup>141</sup>. Quest’ultimo “si riferisce a un certo modo, storicamente specifico, di appropriazione della terra, cioè un’appropriazione della terra come se questa non ci fosse” (Latour e altri, 2018: 591). La Plantationocene è l’era della “de-soilization” (letteralmente: “de-suolizzazione”; perdita del suolo) della Terra (ivi: 592). La moderna astrazione dal suolo si incarna nella figura degli investitori stranieri che non sono mai “in loco”, là dove implementano le loro industrie e attività estrattive, eppure hanno un incredibile potere di cambiare completamente l’ecologia dei luoghi, re-immaginando la terra come “mono-risorsa”.

Le multinazionali minerarie sono infatti spesso percepite come gli agenti chiave del processo di globalizzazione poiché fanno emergere nuove frontiere fisiche, culturali ed economiche del capitalismo globale. Gli autori di *Moving Mountains. Communities confront mining and globalisation* (Evans, Goodman, Lansbury, 2001) fanno parte di una rete di persone e organizzazioni, compresi gli stessi membri delle comunità affette insieme a ricercatori e accademici, che hanno deciso di sfidare l’industria mineraria globale e le multinazionali che ne dominano il panorama. L’espressione “Moving

---

<sup>141</sup> Per un approfondimento: Haraway D., Ishikawa N, Gilbert S.F., Olwig K., Tsing A.L. & Bubandt, N., 2016, *Anthropologist are talking - About the Antropocene*, *Ethos*, 81(3), 535-564; Tsing A.L., 2015, *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalistic ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Mountains" è volontariamente provocatoria: la loro sfida è creare delle alternative al potere delle corporazioni tali da poter rimettere al centro del processi di *decision-making* le comunità e i loro ambienti (*environments*); un obiettivo monumentale proprio come muovere una montagna. Così come le multinazionali diventano sempre più globali anche i movimenti sociali che difendono l'ambiente e i diritti umani si fanno sempre più globalizzati (Evans, Goodman, Lansbury, 2001).

In questo scenario alter-sviluppista che spesso prende toni catastrofici e apocalittici, Bruno Latour sostiene che anche l'ecologia abbia in un certo senso fallito.

“[L'ecologia] è quindi riuscita a politicizzare oggetti che prima *non facevano parte* della politica, preoccupazioni usuali della vita pubblica. E' riuscita a sradicare la politica da una definizione troppo ristretta del mondo sociale. In questo senso, l'ecologia politica è riuscita a riempire lo spazio pubblico di nuove poste in gioco. Modernizzare o economizzare è diventata la scelta vitale. Tutti concordano. E, tuttavia, essa ha fallito. Anche su ciò tutti concordano” (Latour, 2018 :62-63).

Nonostante il discorso ambientalista abbia portato alla creazione della “Responsabilità Sociale di Impresa” (RSI), una svolta epocale nell'ambito minerario, alla *Green e Blue Economy* e ad una rete di solidarietà collettiva (“*Global Civil Society*”), “dopo cinquant'anni di militanza - afferma Latour - con qualche timida eccezione, si continua ad opporre l'economia all'ecologia, le esigenze dello sviluppo a quelle della natura, le questioni di ingiustizia sociale al progresso del mondo vivente” (ivi: 63).

Nei prossimi due paragrafi approfondirò i limiti di un discorso ecologico-ambientalista *mainstream* che, plasmato dai concetti etnocentrici di “natura”, “cultura”, “sacro”, “sviluppo”, fatica a cogliere quella dimensione olistica dell'ambiente che contraddistingue “il modo di conoscere” e di stare al mondo delle popolazioni cosiddette “indigene”.

#### **4.1.1. Il discorso ambientalista *mainstream***

Durante il mio campo di ricerca in Nuova Caledonia ho contribuito alla giornata di riforestazione di una montagna ormai in disuso - che fa parte del giacimento minerario

detto “Pinpin”, appartenente alla NMC (filiale della SMSP) - insieme all’associazione ambientalista “Calédoclean”, basata a Nouméa e gestita da un giovane *caldoche*. L’iniziativa era partita da Reine Néa, una donna Kanak che gestisce la suggestiva “Gite Porin-Néa” immersa nella tribù di Nétéa (Poya), ideale per i turisti che si vogliono rifugiare per qualche giorno nel verde lontano dai centri urbani. Avevo conosciuto casualmente Reine qualche settimana prima quando mi aveva calorosamente invitato a partecipare all’attività di riforestazione della miniera, in cambio di ospitalità presso la sua struttura turistica. Nonostante si vociferasse che questo giacimento minerario sarebbe potuto essere riaperto dalla NMC (di cui la SMSP è azionaria al 51%) a caccia di nichel a bassissimo tenore da inviare nella sua “nuova” industria cinese (cfr. 2.4), Reine ha contattato l’associazione Calédoclean per aiutarla nella sua missione. Ciò che l’ha spinto ad iniziare questa attività di riforestazione - considerato che la semina automatica adottata dalla SLN (precedentemente detentrici del titolo minerario) non è stata secondo lei efficace poiché le sementi sono state gettate nel terreno senza essere opportunamente piantate - è un atto di responsabilità nei confronti di quello *specifico* e profondo legame culturale e spirituale che lega la montagna al suo nome. Al contrario, l’associazione che la aiuta nel suo intento, procurandole le nuove piante e aiutandola nella semina, è motivata da una responsabilità “civica” nei confronti della “Madre Terra”. Avendo trascorso la giornata insieme a loro ho avuto modo di parlare del mio progetto di ricerca il cui oggetto di studio semplificavo come “l’inserimento dei Kanak nel settore minerario e metallurgico”. Mi interessavano in particolare le diverse reazioni. Se il giovane *caldoche* si preoccupava di sapere di più sul mio posizionamento ideologico nei confronti dell’attività mineraria (pro o contro) - spiegandomi che l’associazione sarebbe stata pronta ad ostacolare in tutti i modi la potenziale riapertura da parte della NMC, l’anziana donna restava in silenzio limitandosi a dire che la SMSP in fin dei conti apparteneva a “loro” (ai Kanak). Seppur i partecipanti, inclusa me, fossero tutti accomunati dall’obiettivo di piantare futuri alberi per dare una nuova vita a quella montagna, le relazioni ambientali in gioco erano sostanzialmente diverse. Da una parte, l’attaccamento culturale e spirituale di Reine a quella *specifica* montagna da cui deriva il suo nome, e dall’altra, delle persone che nutrono un senso di rispetto per il

territorio caledone, e per estensione il Pianeta Terra, sempre più ferito dall'intervento umano. Nel silenzio iniziale di Reine ho percepito la sua difficoltà nel posizionarsi tra pro o contro la possibile riapertura della miniera. Il suo gesto benevolo non sta a significare necessariamente che lei sia contraria all'attività mineraria *tout court*. Da independentista kanak, infatti, Reine sa bene quanto sia stato difficile ri-appropriarsi a livello politico e simbolico del nichel.

Trovo questo piccolo aneddoto etnografico illuminante per analizzare alcune classiche retoriche dell'ambientalismo *mainstream*. Come affermano Paige West e Dan Brockington, se il capitalismo è uno dei due modi dominanti di pensare, esperire ed apprendere il mondo naturale, l'altro è l'ambientalismo, inteso nella sua versione *mainstream* (West, Brockington, 2012).

“This form of environmentalism is a well-meaning, bolstered by science view of the world that sees the past as a glorious unbroken landscape of biological diversity. It continuously works to separate people and nature, at the same time as its rhetoric and intent is to unite them. It archives that separation physically, through protected areas; conceptually, by seeking to value nature and by converting it to decidedly concepts such as money; and ideologically, through massive media campaigns that focus on blaming individuals for global environmental destruction” (ivi: 1).

Non è un caso che il capitalismo e l'ambientalismo, nelle loro versioni contemporanee (il capitalismo è di gran lunga più “anziano”), emergono entrambi negli anni Sessanta e Settanta accomunati dai movimenti di decolonizzazione, periodo in cui le grandi multinazionali poterono avere accesso a nuove risorse naturali, alla terra e al lavoro; “i tre ingredienti che assicurano la crescita del capitalismo” (*ibidem*). Secondo la ricostruzione cronologica riportata dai due autori, se il primo movimento ambientalista aveva una postura di critica radicale nei confronti delle multinazionali, degli Stati e del capitalismo, a partire dagli anni Ottanta esso cominciò a canalizzare le proprie energie sulle popolazioni povere che vivevano nei luoghi ad elevata biodiversità sotto il ciclone del capitalismo. Come affermano gli autori, le organizzazioni ambientaliste si spostarono verso sud. Tuttavia, volendo usurpare il potere alle agenzie governative - basandosi sull'assunto che essi conoscevano meglio delle stesse popolazioni come conservare la diversità biologica dei loro ambienti - e delle multinazionali che intanto

potevano continuare a disinteressarsi di questioni ambientali, finì per diventarne il loro perfetto partner. Un esempio di commistione tra capitalismo e protezione dell'ambiente trova una delle sue massime espressioni nel consumo etico o nell'eco-turismo. Secondo James Carrier (2010), la privatizzazione di una riserva naturale o la "vista" di un hotel remoto immerso in un incredibile scenario naturale producono un "paesaggio" che viene venduto come merce, raffigurando così soltanto alcuni aspetti dell'ambiente e della natura: quelli a cui i potenziali eco-consumatori sono per l'appunto interessati.

Come sostengono i geografi Melina Ey, Meg Sherval e Paul Hodge (2017) il settore estrattivo viene spesso rappresentato come uno spazio razionale, economico, senza emozioni, dando per scontato che l'intervento umano e tecnologico renda la terra sterile e "sconsacrata". La *storytelling* ambientalista (inclusi l'ecologia spirituale e i movimenti *New Age*) si radica proprio nella volontà e nell'esigenza etica di re-incantare il mondo riportando l'idea del sacro nella natura. È interessante notare come l'economista ecuadoriano Acosta costruisca la sua critica agli effetti distruttivi dell'estrattivismo nei termini della salvaguardia della "Madre Terra", termine da lui utilizzato come sinonimo di "Natura",

"The gigantic scale of these operations causes huge environmental impacts. The harmful effects not only arise in the exploration and exploitation phases, when gigantic holes are dug in *Mother Earth* or when toxic chemicals are used to process the minerals extracted, but also when the material dug up is moved around, affecting large swathes of territory. [...] The re-encounter with *Nature* is another of the priority points on the agenda, and this means doing away with models and practises centred on the exploitation and appropriation of Nature (corsivo mio; Acosta, 2013 :70, 81).

Nonostante Calédoclean sia costituita anche da alcuni ragazzi kanak, è raro trovare attivisti kanak in associazioni ambientaliste internazionali che operano a livello globale. Non è soltanto l'ostacolo logistico a fermarli, ma la concezione stessa di ambiente e di responsabilità ecologica. La nozione di "Madre Terra", cara agli attivisti ambientalisti, tende ad astrarre la terra dal paesaggio in cui è immersa e dalla persone che la abitano. Al contrario, ci sono delle popolazioni in cui l'attaccamento alla terra si traduce in una relazione ambientale, che comporta avere dei diritti e dei doveri, con uno specifico

territorio considerato come il “proprio”. Come afferma Deborah Bird Rose analizzando la produzione del paesaggio da parte degli Aborigeni australiani:

“People paint the designs of their *own* country, sing the songs of their *own* country, tell the stories of their *own* country, take care of the places and life of their *own* country. [...] According to their *own* law, they do not paint, sing or speak other people’s country unless they have been specifically allocated the right to do so” (corsivo mio; Rose, 1996 :39).

Conoscere ciò di cui si è responsabili significa anche conoscere ciò di cui non si è responsabili. Ecco perché Reine si sente in dovere di ri-vegetalizzare quella specifica terra minata alla quale il suo nome la lega.

#### **4.2. Processi di politicizzazione e de-politicizzazione della contesa**

I conflitti tra le compagnie minerarie e le comunità sono generalmente classificati come esempi di “nuovi movimenti sociali”, *nuovi* perché si focalizzano meno sulle preoccupazioni di lavoro e di classe, e di più sugli aspetti identitari, sull’ambiente e sui diritti civili e degli indigeni (Kirsch, 2007, 2014). Nell’ Aprile del 2017 le popolazioni indigene di più di novanta tribù tra gli Stati Uniti e il Canada si sono mobilitate contro la costruzione della “*Dakota Access Pipeline*”, un oleodotto statunitense che sarebbe dovuto passare per la riserva Sioux “Standing Rock”, perché poneva in serio pericolo la sostenibilità delle loro fonti di acqua e la sopravvivenza degli antichi cimiteri. Attraverso le piattaforme virtuali e sociali la protesta ha raggiunto in poco tempo il “cuore” di tanti non-nativi americani: attivisti ambientalisti e difensori dei diritti indigeni che hanno deciso di recarsi direttamente sul campo di resistenza creato per l’appunto nella riserva “Standing Rock”. Mary Louisa Cappelli (2018) - che ha condotto una ricerca etnografica durante le manifestazioni con l’intento di analizzare le strategie narrative capaci di mobilitare fisicamente e virtualmente individui da tutto il mondo attraverso messaggi ecologici di resistenza - spiega come il conflitto abbia assunto le forme di un dibattito pubblico più ampio sulla protezione delle terre e delle risorse indigene. In un circuito emotivo di solidarietà che va oltre i confini politici, i Sioux si sono identificati universalmente sotto un’unica categoria: la categoria giuridica

“Indigeni” (Barsh, 1994; Cappelli, 2018; Graham e Penny, 2014). Come afferma Francesca Merlan, l’“indigenità” fa parte di quelle categorie sociali il cui prodotto è “contingente, interattivo e storico” (2009 :319) che non coincide semplicemente con l’“essere indigeno”. L’uso strumentale e globale di tale nozione deriva da una ricerca di autorità indigena che valica i confini degli Stati e che viene invocata come un’inattaccabile fonte di legittimità per rivendicare per esempio, la proprietà sulla terra e sulle risorse (Allen, 2012, 2013; Banks e Ballard, 2003). In particolare dal 2007 con la “Dichiarazione dei diritti dei popoli indigeni delle Nazioni Unite” (UNDRIP), la quale afferma l’esistenza di diritti ambientali, le “popolazioni indigene” - cioè chi poteva dimostrare una stretta relazione con ambienti specifici e il bisogno di terra, acqua e risorse naturali per la salvaguardia della vita sociale e culturale - si trovarono ben posizionati per avanzare rivendicazioni di tipo politico (Graham, Penny, 2014). Nell’Articolo 32 della Dichiarazione, si legge:

1. I popoli indigeni hanno diritto a definire ed elaborare le priorità e le strategie per lo sviluppo o l’utilizzo delle loro terre o territori e delle altre risorse.
2. Gli Stati dovranno consultarsi e cooperare in buona fede con i popoli indigeni in questione, tramite le loro istituzioni rappresentative, in modo tale da ottenere il loro libero e informato consenso preliminare all’approvazione di qualsiasi progetto che influisca sulle loro terre o territori e sulle altre risorse, in modo particolare per quanto concerne la valorizzazione, l’uso o lo sfruttamento delle risorse minerarie, idriche o di altro tipo.
3. Gli Stati dovranno provvedere dei meccanismi efficaci per un giusto ed equo indennizzo per qualunque delle sopraccitate attività, e si dovranno approntare misure adeguate per mitigare un impatto nocivo a livello ambientale, economico, sociale, culturale o spirituale.<sup>142</sup>

I recenti network transnazionali stabiliscono nuovi itinerari per condividere tattiche, strategie ed esperienze tra popolazioni indigene e altre comunità affette dal fenomeno del *land grabbing* e dall’attività estrattiva e mineraria. Molti movimenti indigeni contemporanei seguono la logica dell’“anti-globalizzazione” (“*counter-globalisation*”) conosciuta anche come “globalization from below” (Brecher et al., 2000) o “grassroots globalization” (Appadurai, 2000, Escobar, 2001). Come afferma Stuart Kirsch (2007),

---

<sup>142</sup> Traduzione italiana a cura di Emanuela Borgnino e Giuliano Tescari, disponibile: [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_it.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_it.pdf), visualizzato il 23/03/2020.

queste strategie rischiano però di ridurre i movimenti indigeni ad una scelta binaria tra ambiente e sviluppo.

“Solidarity among the indigenous participants in these movements is often based on rhetorical claims to underlying similarities as well as the ‘inversion of tradition’ (Thomas 1992) through which they define themselves in opposition to the industrialised West. For example, indigenous property regimes are usually described as collective or communal in contrast to the centrality of private property in Western political and legal traditions [...]. The specific objectives of indigenous movements may also be recast in universal terms when they are incorporated into counter globalization movements that seek to promote ‘the common values of democracy, environmental protection, community, economic justice, quality, and human solidarity’ (Brecher et al. 2000:15)<sup>143</sup>” (ivi: 303-304).

Quando queste proteste assumono un carattere globale attirandosi l’attenzione delle organizzazioni non governative e della società civile, e si avvalgono dell’azione legale, cominciano a “parlare” il linguaggio occidentale. Come risultato, alcuni aspetti delle contese, quelli ad alto impatto “visivo”, “emotivo” e “globale”, vengono politicizzati a discapito di altri più locali e pragmatici. Come viene riportato da Cappelli gli striscioni politici che hanno contrassegnato la protesta contro la “Dakota Pipeline” sono la perfetta scenografia per la messa in scena di una performance politica. L’autrice afferma:

“[t]he artful expression of language in the posters emphasised the interconnectivity between Mother Earth and Native American Indian culture as well as the need to protect sacred land and its resources for future generations” (2018: 6).

Alcuni striscioni e cori incoraggiavano infatti nuove direzioni ecologiche e politiche come: “Native Lives Matter”, “Indigenous Women Rise”, “Standing Rock Starts a (Re) NEW (able) ENERGY ERA”, “Water is Life”, “Only When the Last Tree Has Been Cut Down, the Last Fish Been Caught, And the Last Stream Poisoned, Will we Realize We Cannot Eat Money” o “You can’t drink oil. Keep it in the Soil” (ivi). In particolare uno striscione la cui foto viene riportata dal giornale online italiano “Il Post” recita: “Protect

---

<sup>143</sup> Thomas N, 1992, The Inversion of Tradition, *American Ethnologist*, 19(2), 213-232.

our Sacred”<sup>144</sup>. La retorica viene costruita sulla base sia delle ingiustizie subite dagli indigeni nel processo storico di espropriazione delle loro terre che sull’immagine del “nobile” Nativo Americano che è come per definizione legato spiritualmente ed ecologicamente alla “Madre Terra”. La critica ambientalista incorpora le classiche nozioni di “primitivo romantico” (*romantic primitivist*) che percepiscono gli abitanti locali o gli indigeni come elementi benigni “naturali” mentre ogni intervento industriale come distruttivo e maligno (Macintyre, Foale, 2004a: 233).

Dirigendo lo sguardo verso l’Oceania, ci accorgiamo come queste dinamiche non cambino molto. Riferendosi al discorso ambientalista occidentale che critica l’attività mineraria in Papua Nuova Guinea, Martha Macintyre e Simon Foale, affermano:

“[w]hile these representations draw on dualist models of Nature vs. Culture they place industrial man in the cultural domain and local Papua New Guineans firmly in the natural world, along with plants and animals” (ivi).

In Australia questo modello dicotomico si fa ancora più incalzante. L’opinione pubblica ha con il tempo caratterizzato le dispute degli aborigeni contro i progetti minerari come un fatto preminentemente culturale, riconoscendo le loro rivendicazioni come “total cultural claims” (Merlan 2001 :249). Come afferma Merlan, quando queste dispute diventano di dominio nazionale o internazionale, emergono le due categorie che si vogliono opposte: gli “indigeni” interessati a salvaguardare il significato “simbolico” dei loro luoghi e gli “sviluppatori” (*developers*) portatori di interessi materiali ed economici. Gli antropologi però mettono in luce la forte problematicità delle opposizioni dicotomiche natura/cultura, materiale/simbolico, sacro/profano, ecc. La bipartizione emerge quando coloro che partecipano alle dispute entrano in un’arena di dibattito più diffusa in cui vengono definiti come avversari degli operatori minerari. L’ormai storica disputa che vide alla fine degli anni Ottanta gli aborigeni protestare contro le trivellazioni petrolifere di un sito sacro (Noonkanbah, WA), quando acquistò un carattere nazionale portò alla creazione di due narrazioni:

---

<sup>144</sup> (<https://www.ilpost.it/2016/11/30/dakota-access-pipeline/us-environment-protest/>, visualizzato il 12/09/2019).

“first, that all the country is meaningful and important, and areas of significance are not reducible to narrowly defined ‘sites’; and second, that places are interconnected, so that a place may be seen as being interfered with at some considerable distance from a development activity” (ivi :252).

In modo simile, le cause del fallimento del movimento indigeno di protesta finalizzato a proteggere il fiume “Ok Tedi” dall’invasione dei rifiuti minerari scaricati, su concessione del governo, dall’omonima miniera di rame “Ok Tedi”<sup>145</sup>, sono da ritrovare nella popolarità globale che assunse la campagna. Dal 1984 al 2001, vennero riversate nei fiumi “Ok Tedi” e “Fly” più di un miliardo di tonnellate di rifiuti rocciosi e scorie (ciò che rimane nel terreno dopo l’estrazione di minerale) causando una massiccia degradazione ambientale (Benson e Kirsch, 2010). Secondo Kirsch, il movimento locale non voleva la chiusura della miniera, bensì che l’attività mineraria continuasse ad operare fornendo loro benefici economici ed opportunità e salvaguardando allo stesso tempo l’ambiente circostante.

Lo storico indiano Ramachandra Guha sostiene che se i movimenti ambientalisti degli Stati del Nord (“*First World environmentalist*”) sono stati per lungo tempo oggetto di studio di sociologi ed economisti, l’analisi dell’“ambientalismo del povero” (“*environmentalism of the poor*”), tipico degli Stati del Sud, è ancora ai suoi primi stadi (1997 :19). Molti dei conflitti ambientali in India, oppongono ancora una volta due categorie:

“‘*eco-system people*’ - that is, those communities that depend almost exclusively on the natural resources of their own locality - to ‘omnivores’, individuals and groups with the social power to capture, transform, and use natural resources from a wider catchment area (sometimes, indeed, the whole world). The eco-system people category includes the bulk of India’s rural population; small peasants, landless labourers, tribals, pastoralists, and artisans” (*corsivo mio*, ivi :27).

Se l’ambientalismo *mainstream* si focalizza, afferma Guha, sulla salute del pianeta, sui deserti, le foreste e gli oceani che non possono proteggersi da soli - “No Humanity without Nature” è il suo motto - al contrario il movimento per la giustizia ambientale

---

<sup>145</sup> “Ok Tedi” fu la prima miniera approvata dal governo post-coloniale della Papua Nuova Guinea. Il partner azionista maggioritario è la multinazionale australiana Broken Hill Proprietary Ltd. (BHP).

portato avanti dal povero fa dei rischi ambientali e delle ineguaglianze economiche che danneggiano le loro comunità - “No Nature without Social Justice” (ibidem: 35-36) - la sua bandiera.

Alla luce di quanto detto, diventa necessario porre più attenzione etnografica da una parte, ai modi in cui gli Stati, le multinazionali, i media, e i ricercatori stessi rappresentano queste campagne influenzandone i risultati e dall'altra, alle ambizioni spesso contraddittorie degli stessi movimenti indigeni.

#### **4.2.1. Il nativo è “ecologicamente nobile”? Sulla conciliabilità tra conservazione e sviluppo**

- “L’*Ayers Mining* è disposta a liquidare la questione con una somma di denaro che vi permetterà di comprare una nuova pompa dell’acqua e un autobus che vi potrà servire per portare i vostri bambini a scuola in città
- No
- Sono stato autorizzato anche a farvi un’altra proposta. Una piccola percentuale dei proventi che vengono dalla miniera, se questa risulta produttiva.
- No
- C’è anche un’altra proposta. L’*Ayers Mining* costruirà anche un centro dell’arte aborigena in città a spese della compagnia mineraria che amministrerete voi stessi.
- No, tu non capisci
- hai ragione. Non ci riesco. Mi piacerebbe tanto.
- Tu sei cristiano?
- Beh sì, sono stato educato così.
- Che faresti se io arrivassi con un bulldozer e buttassi giù la tua *Chiesa*?”

La relazione tra gli Aborigeni e i loro territori è stata a lungo rappresentata come uno di quegli aspetti culturali per i quali l’opinione pubblica si fa più rispettosa: la religione. Questo dialogo estratto dal film del 1984 *Dove sognano le formiche verdi* (Herzog, Werner Herzog Produktion), tra il geologo della compagnia mineraria e un aborigeno che si ribella alle esplorazioni minerarie, riproduce in tutta evidenza la tendenza occidentale a sovrapporre il sacro, la religione e la spiritualità. Come afferma Jason M. Brown, nelle culture indigene del Nord e Centro America, nell’Africa Sub-Sahariana, in Oceania, così come in Nuova Zelanda e in Australia, “la sacralità, la santità [*holiness*] o la spiritualità sono integrate nello spazio e nei luoghi quotidiani come la casa, il focolare, il giardino e l’orto” (Brown, 2019 :274), e non sono definite tali in quanto

separate dal profano. L'immaginario occidentale ha etichettato le persone indigene come "spiritual keepers of the environment" (Fajans, 1998 :12). Spesso si è infatti portati a credere che gli indigeni sono intrinsecamente relazionali, armoniosi e rispettosi del proprio sistema ecologico. Il mito dell'"*ecologically noble savage*" pensa gli indigeni e gli ambientalisti come necessariamente accomunati dagli stessi nobili valori ecologici. Jane Fajans (1998) sostiene che i Baining, abitanti della penisola Gazelle nella Nuova Britannia (PNG), non possono essere ambientalisti perché la relazione che intrattengono con il loro ambiente differisce in modo significativo dalla percezione che gli ambientalisti hanno sul rapporto tra gli indigeni e la loro terra.

"The land itself is neither sacred nor valued; rather, it acquires value through social activity. Understanding this relationship is crucial to working with the Baining to protect their environment. [...] They have not traditionally seen themselves as protectors of the environment, but merely as the rightful owners who should be able to reap whatever benefits the territory can provide" (ivi: 25).

Nel Lihir (PNG) l'impatto ambientale causato dall'intensa attività mineraria non ha convertito i suoi abitanti in oppositori, al contrario, secondo Macintyre e Foale (Macintyre, Foale, 2004a), li ha resi consapevoli di essere in diritto di chiedere più soldi. Loro preferiscono infatti ricevere dei compensi per i danni piuttosto che costituire una regolamentazione ambientale che li prevenga.

"While landowners bargain, they do not demand stricter controls over the environmental effects they observe elsewhere on the island, rather they ask for more money, more goods and other accoutrements of modernization. It is in fact the companies that seek to improve their performance in protecting the environment partly as a way of avoiding escalating claims for compensation, and partly to avoid external criticism" (ivi: 234).

Il risarcimento è percepito come una risorsa di "soldi facili": strade asfaltate, nuovi business, scuole, servizi per la salute, fonti di acqua, elettricità, birra, vestiti moderni e un modo di vita che non richiede il lavoro costante nei campi; questi sono solo alcuni dei bisogni che le persone chiedono dai progetti minerari. I due autori avanzano l'ipotesi che forse questo fenomeno può essere attribuito al fatto che, poiché per secoli i Lihiriani sono stati abituati alla vulnerabilità delle condizioni ambientali, come cicloni, frane, e

altri disastri naturali, essi hanno esperito che “things grew back again” (Macintyre M, Foale S., 2004b: 23).

L'interpretazione di Macintyre e Foale non convince però Stuart Kirsch (2006, 2007). Gli antropologi, soffermandosi sulla strumentalizzazione del discorso ambientale da parte degli indigeni per ottenere maggiori compensi, rischiano di ignorare e delegittimare le preoccupazioni delle comunità sull'impatto ambientale delle miniere (ivi). La critica del mito del nativo come innatamente ecologico, se espressa in questi termini, afferma Kirsch, può scivolare su di un altro mito, quello dell'*homo oeconomicus*, non considerando i modi in cui le aspirazioni di quelle persone che vivono ai margini dell'economia globale influenzino e plasmino la percezione della miniera. D'altra parte, secondo Banks (2008), quando Kirsch analizza il conflitto minerario di “Ok Tedi” interpretando i movimenti indigeni di protesta come una resistenza “ecologica” di fronte alla degradazione ambientale, rimane ancorato a un linguaggio etnocentrico che non riesce a cogliere la molteplicità degli aspetti che ne caratterizzano la disputa.

“[T]o fully understand the responses of the peoples affected, it is necessary to distinguish between the impacts on the physical environment and the broader effects of the mines on people's lives - in other words, to look beyond a discourse on ecological crisis” (ivi:40).

In questo senso, Paige West (2006) mette bene in luce come conservazione ambientale e sviluppo estrattivo possono non essere considerati dalle comunità affette come necessariamente antitetici. I Gimi, un'etnia linguistica che abita nel villaggio di Maimafu, nel distretto Lufa dell' *Eastern Highlands Province*, si sono confrontati per oltre trent'anni con progetti di conservazione ambientale e di esplorazione dell'oro. Entrambi hanno influito sulla produzione dell'idea locale di “sviluppo” e di aspettativa. A partire dagli anni Settanta gli abitanti di Maifamu entrarono in contatto con ambientalisti attratti dalla biodiversità della *Crater Mountain* e interessati a progetti di salvaguardia. Fu però a partire dagli anni Novanta che i Gimi presero parte al *Crater Mountain Wildlife Management Area (CMWMA)*, un progetto di conservazione ambientale e di sviluppo il cui obiettivo era salvaguardare la biodiversità della flora attraverso l'inserimento dei contadini in mercati economici di eco-turismo e di

produzione artigianale. Gli attori coinvolti nel progetto spiegavano la conservazione ambientale in termini di regolamentazione della caccia, di creazione di aree protette della foresta e di leggi per regolarne il diritto d'uso, e di business correlati (per es. l'ecoturismo). Ai loro occhi, i Gimi avrebbero potuto investire i proventi in cure mediche, nell'educazione e in altri servizi di base. Se per gli "ambientalisti" il progetto era basato su un rapporto unidirezionale (insegnare ai Gimi) – spiega West – i Gimi, al contrario, lo consideravano come una relazione di scambio reciproco da cui entrambe le parti ne ricavano beneficio.

Negli anni in cui partì il progetto CMWMA, nella stessa zona, arrivarono anche i cercatori d'oro. Ad ogni loro visita promettevano alla popolazione strade, scuole, ospedali e lavoro in cambio dell'installazione della miniera. Per convincere la comunità della pericolosità dell'attività mineraria gli ambientalisti organizzarono un tour per i Gimi presso la non lontana miniera di Porgera (nella *Enga Province*) affinché valutassero con i propri occhi l'impatto ambientale. Stranamente però quando l'uomo incaricato raccontò agli altri abitanti di Maifamu ciò che aveva visto a Porgera, omise i danni ambientali per evidenziare invece quelli di carattere sociologico come l'abuso di alcol e droghe e le mancate promesse della compagnia mineraria. Se dapprima essi si convinsero di non volere la miniera, nel 2003, quando altri geologi ritornarono nella *Crater Mountain*, cambiarono idea. Secondo West, i Gimi percepirono un potenziale sviluppo, o almeno questa era la promessa, sia nel progetto di conservazione ambientale che in quello minerario. Non era una questione di scegliere quale fosse il più "ecologico", ma entrambi vennero accolti perché fonte di relazioni sociali. Come afferma West:

The Maimafu Gimi imagine that they will see these promises met through the social relationships that they form with people from elsewhere, or outsiders. Today, the majority of outsiders that they interact with are either conservation ecologists and activists or mining company employees" (ivi:309).

Per i Gimi è solo attraverso le relazioni sociali che si ha accesso alle cose non-materiali come il benessere.

In modo simile, come evidenzia lo studioso caledone Hamid Mokkaem, quando Tjibaou parlava di patrimonio pensava a una nozione che includesse contemporaneamente le risorse naturali come il nichel e le risorse umane come la cultura. Viene spesso citato un estratto del discorso pronunciato da Tjibaou nel 1978 in occasione dell'apertura del congresso UC a Maré.

“Patrimonio minerario, patrimonio culturale, patrimonio...*Tutto*. Tutta la ricchezza del paese, le ricchezze del mare, della terra, dell'aria, dell'ambiente, la ricchezza culturale, tutto ciò, è il nostro patrimonio. [...] La Caledonia non è un relitto arenatosi alla riva che va saccheggiato per prenderne i pezzi senza pensare al domani. E' il nostro patrimonio. [...] Deve essere utilizzato, sfruttato e promosso in una prospettiva patrimoniale. Quello che utilizzo oggi deve poter essere utilizzato anche dai nostri ragazzi in futuro” (citato in Mokkaem, 2012: 20).

Il discorso di Tjibaou – afferma Mokkaem – conferisce alla nozione di patrimonio una considerevole connotazione poiché pur inglobando al suo interno ‘beni’, ‘cose’, ‘persone’ e per estensione l’‘universo’, non si limita alla conservazione in senso stretto. Per Tjibaou il patrimonio deve essere “utilizzato, sfruttato, promosso, in una prospettiva patrimoniale”. Ciò significa che bisogna prendersene cura, valorizzarlo e svilupparlo in modo che esso “duri” anche per le prossime generazioni, e non metterlo al servizio della furia capitalista e imperialista. La sostenibilità intesa come durabilità delle risorse naturali non è un concetto nuovo o importato per i Kanak ma fa parte del modo di concettualizzare la relazione essere umano-ambiente. Questa nozione tiene in considerazione una serie di elementi che non possono essere trattati separatamente: l'aspetto culturale, economico, sociale e ambientale si fondono fino a formare un tutt'uno, in un'unica logica.

#### **4.2.2. Il conflitto di Kouaoua**

Banks sostiene che all'interno del panorama scientifico geografico manca ancora un'analisi di quei “processi per cui i discorsi globali post-coloniali sull'ambiente e sullo sviluppo si intrecciano con le culture locali nella costruzione degli Stati post-coloniali, di luoghi e identità” (Banks, 2000: 219).

“Global developmental and environmental discourses are infiltrating to the margins of the periphery, often with greater effect than colonialism or capitalism has had” (Banks, 2000 : 228).

Il conflitto di Kouaoua, uno storico villaggio minerario della costa est della Nuova Caledonia, è esemplare a questo riguardo. Tra il 2017 e il 2018 il nastro trasportatore del centro minerario di Kouaoua appartenente alla SLN è stato incendiato per più di venti volte. Come sostengono Le Meur, Horowitz e Menneson, la SLN ha storicamente favorito l’approccio “wait-and-see” nella sua interazione con la comunità: aspettare lo sviluppo del conflitto piuttosto che negoziare accordi (Le Meur, Horowitz, Menneson, 2013:652). Durante i mesi di agosto e settembre del 2018, il conflitto ha acceso i riflettori dei media locali e internazionali che lo hanno ritratto come la protesta di alcuni gruppi di giovani ecologisti kanak che si oppongono all’apertura dei due siti minerari: “Chêne gum” e “Mont Calme”<sup>146</sup>. Questi gruppi denunciano i danni all’ecosistema, i rischi di inquinamento dei fiumi e dell’ambiente, così come l’accordo concesso dai *coutumiers* locali alla SLN senza previa consultazione dei giovani. Effettivamente i ragazzi intervistati dai media sembravano portare avanti un discorso ambientalista e anti-capitalista. Essi accusavano i propri *coutumiers* di essere disposti a “mercificare” la terra andando contro quei valori culturali che proprio loro, i *vieux*, avevano trasmesso. Nei giorni in questione, nonostante fossi in Nuova Caledonia, non ho potuto approfondire etnograficamente quanto stava accadendo. Ho potuto però confrontarmi con il senatore *coutumier* Cyprien Kawa<sup>147</sup> - figlio del *grand-chef* della tribù di Petit Couli, Berger Kawa, noto per il processo di restituzione dei resti dello *chef* Atai (Favole, 2016; Favole, Kasarhérou, Paini, 2017). Parlando con Kawa, che appoggiava il conflitto e anzi sperava che questo si ampliasse al fine di mobilitare tutti i clan e i centri minerari nella stessa situazione di marginalità, mi sono accorta che la disputa non si

---

<sup>146</sup> Il sito [www.geo.fr](http://www.geo.fr) titola l’articolo “A Kouaoua en Nouvelle-Calédonie, des Kanak écolos défient l’industrie du nickel” (<https://www.geo.fr/environnement/a-kouaoua-en-nouvelle-caledonie-des-kanak-ecolos-defient-lindustrie-du-nickel-192743>, visualizzato il 12/09/2019);

<sup>147</sup> Ho incontrato Cyprien Kawa in due occasioni: durante un’intervista al presidente del *Sénat*, Pascal Sihaze (in carica fino al 2019) e nella giornata commemorativa dei 140 anni dalla morte del *grand-chef* Atai a Sarramea, quando mi ha fatto visitare due miniere “*orpheline*” (senza più titolo minerario) appartenute alla famiglia Montagnat.

riduceva alla sola questione ambientale nonostante si rendesse visibile come tale. In realtà il conflitto era il prodotto di molteplici rivendicazioni. In primo luogo, alla vigilia del referendum di auto-determinazione i continui incendi del nastro trasportatore volevano essere dei messaggi intimidatori alla SLN per rivendicare loro le mancate promesse. Dopo decenni di sfruttamento minerario, Kouaoua, lontano dal divenire un centro economico e di sviluppo (come è accaduto per Koné e Voh), si è trasformato invece in un villaggio fantasma, così come viene definito dai suoi abitanti. A mio avviso, non è da escludere che il messaggio fosse diretto anche al sindaco del comune, Alcide Ponga, membro del partito anti-indipendentista *Calédonie Ensemble*. La protesta - non a caso fortemente sostenuta dal *Parti Travailleiste* e dal *Sénat Coutumier*, che propongono una rendita mineraria per le *chefferies* (ma non una politica anti-miniere) - sembrava dirigersi anche contro il FLNKS e la SMSP, accusati di concentrare lo sviluppo solo nella costa ovest, dove sorge per l'appunto l'industria di Koniambo. Ciò a dimostrazione del fatto che i conflitti che appaiono come direttamente legati all'attività mineraria, sono spesso veicoli per denunciare molteplici preoccupazioni.

Nonostante le evidenti differenze il conflitto di Kouaoua mi sembra richiamare il movimento di rivolta dei "proprietari terrieri militanti", capitanati da Francis Ona, che portò alla ribellione di Bougainville e alla creazione della Regione autonoma. Entrambi i conflitti coinvolgono maggiormente la fascia giovanile della popolazione. I ricercatori si sono a lungo interrogati sulle cause che hanno originato la sommossa bougainvilliana, in particolare sul perché sia nata in un momento storico particolare, e su cosa realmente i militanti volevano e rappresentavano nella loro società. Secondo Colin Filer (1995) la ribellione è stata alimentata dal processo di "disintegrazione sociale locale" che ha raggiunto proporzioni vastissime a seguito dell'impatto economico del progetto minerario e in particolare dell'inabilità della comunità locale di distribuire equamente i benefici economici. Filer spiega come il vero obiettivo di questi ribelli era abolire le condizioni sociali della loro dipendenza economica piuttosto che creare una questione sui danni ambientali causati dalla compagnia mineraria. Quella che viene definita come la *Melanesian way* di minacciare l'industria mineraria è in realtà, secondo l'antropologo, una forma di resistenza nazionale al modo occidentale di farlo (1997a).

Gli *stakeholders* melanesiani che ostacolano l'attività mineraria spesso attraggono gli attivisti oltremare nelle loro battaglie contro le multinazionali; ma le due figure sostengono argomentazioni diverse.

“[I]ndigenous people of Papua New Guinea make life unusually difficult for multinational mining companies, not because they share philosophical assumptions or opposition strategies which merit the special sympathy or applause of Western environmentalists, but because of the characteristic diversity and instability of political relationships between Melanesian persons, institutions and communities which constitute their national process” (ivi: 94)

Anche se possiamo ritrovare una somiglianza tra il modo in cui i melanesiani e gli ambientalisti occidentali percepiscono l'inquinamento dovuto all'industria mineraria, dobbiamo tenere in mente che “la percezione melanesiana (e le azioni che ne derivano) ha molto meno a che fare con l'‘ambiente naturale pulito’ che con la ricerca di un nuovo ordine sociale ed economico” (ivi:118). In linea con questi autori (2008) si deve riconoscere che per queste comunità l'ambiente è economico, ma è anche vita sociale e politica e supporto culturale. Tradurre i conflitti minerari soltanto in termini “ambientali” ed “ecologici” non restituisce una lettura completa della disputa. Dietro alla retorica ambientale si nascondono spesso denunce di diversa natura come la messa in discussione della marginalità e del coinvolgimento nel processo di *decision-making* e di controllo sulle risorse (ambientali, politiche, culturali, ed economiche). Il conflitto di Kouaoua e quello di Bougainville mi sembra siano la cartina di tornasole di come le rivendicazioni delle comunità locali spesso vadano oltre la questione ambientale, per includere anche le emergenti diseguaglianze economiche (spesso dovute all'arrivo dell'industria mineraria) e le richieste di riconoscimento politico come sovrani sulle proprie risorse naturali.

In conclusione, mentre l'approccio *mainstream* ambientalista, adotta un'ipersemplificazione opponendo le ragioni economiche alle multinazionali e le supposte ragioni ambientali e “sacrali” dei nativi, l'approccio etnografico mette in luce la complessità delle dinamiche sociali che vengono colte nella loro storicità e processualità locale.

## Capitolo 5.

### DALLA MONTAGNA ALLA MINIERA. ECO-COSMOLOGIE

*“Nous on est en abondance par rapport à cette ressource .  
Les gens ils disent qu’on n’en aura plus  
parce que elle n’est pas renouvelable.. mais no,  
parce que tu pervertis l’esprit”  
(Samuel Goromido, Koné, 12 Giugno 2018)*

Dal 1888 al 1940 il massiccio di Koniambo venne sfruttato da numerose piccole compagnie minerarie, mentre fino al 1947 fu possesso esclusivo della SLN. Soltanto una volta estratto tutto il minerale possibile, considerate le tecnologie del tempo, esso venne abbandonato. Al momento dell’acquisizione del giacimento minerario da parte della SMSP nel massiccio rimaneva un’alta qualità di saprolite destinata a un trattamento avanzato di tipo pirometallurgico. Samuel Goromido, uno dei più esperti conoscitori della lingua “Paici-Cemuhi”, mi ha spiegato che il termine “Koniambo” deriva da “Kopeî nâbu”, che in lingua Cemuhi significa “le rocher des moustiques” (la roccia delle zanzare). Nella lingua “ayke” (parlata nella tribù di Oundjo, prossima all’industria) invece, “Koniambo” vuol dire “au après de notre mère”, vicino a nostra madre<sup>148</sup>. I giacimenti minerari hanno una storia diversa rispetto alle terre dove vivono i Kanak.

“Sul massiccio<sup>149</sup> in sé, così come su tutti i massicci minerari, non c’è attività umana perché le terre arabili sono molto più in basso. I massicci sono più legati alla spiritualità o allo spirito del clan. Facciamo i rituali e i cimiteri in luoghi così alti, perché sono più vicini al cielo, al cosmo, alla luna”<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Intervista personale, Koné, 12 Giugno 2018.

<sup>149</sup> Il massiccio, “in geomorfologia, è un’ingente massa rocciosa che si differenzia dagli altri elementi tettonici che la circondano per natura litologica, struttura, isolamento, elevazione, ecc., costituendo un’entità geologica a sé” (dal vocabolario online Treccani, disponibile al sito: <http://www.treccani.it/vocabolario/massiccio/>; visualizzato il 05/05/20).

<sup>150</sup> Vedi nota 148.

In continuità con quel filone di studi<sup>151</sup> che dagli anni Ottanta insiste sull'interazione e la "continuità" tra economia e fattori non economici, in questo capitolo vorrei far emergere come l'attività mineraria e con essa il capitalismo estrattivo vengono ripensati e socializzati a partire dalla relazione essere umano-ambiente. Cosa succede quando la montagna diventa miniera e quindi si capitalizza?

L'intento del recente volume *Dwelling in Political Landscapes: Contemporary Anthropological Perspectives* (Lounela, Berglund, Kallinen, 2019) è proprio quello di considerare la dimensione materiale e sensoriale del paesaggio come lente di lettura per l'analisi dei conflitti locali o delle frizioni eco-politiche (Anna Tsing, 2005). Gli autori vanno oltre la "prospettiva dell'abitare" di Tim Ingold per analizzare le "politiche dell'abitare". Il nuovo approccio che propongono combina attraverso la ricerca etnografica la prospettiva dell'abitare - "[è] nel processo stesso dell'abitare che costruiamo" (Ingold, 2018 :55) - con quella politica, e la fenomenologia con l'ecologia politica. Come spiega Anu Lounela nel volume, abitare i paesaggi in trasformazione o anche detti «disturbed landscapes» (Tsing, 2015), è una sfida che "apre a nuovi tipi di incontri, che si estendono dalla località alle arene globali, producendo nuovi assemblaggi" (Lounela, 2019: 70) e insieme è "un'esperienza socio-naturale che coinvolge narrazioni e rappresentazioni capaci di dare significato al paesaggio nel momento stesso in cui costituiscono la sua emergenza" (Ivi: 71). Se prima dell'arrivo delle compagnie di deforestazione i Ngaju - che abitano nel villaggio di Buntoi nel Kalimantan centrale (Indonesia) - erano coinvolti in scambi relazionali con gli spiriti, con gli antenati, con i membri familiari e con le persone vicine, così come con gli animali, oggi le persone sono sempre più chiamate ad altri tipi di scambi relazionali: quelli con lo stato e le multinazionali, ma anche con i programmi ambientali per cui i paesaggi appaiono e sono valutati in termini di soldi o di conservazione (ivi). Anche

---

<sup>151</sup> Appadurai A., 1986, Introduction: Commodities and the Politics of Value, in A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-63; Kopytoff I., 1986, The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process, in A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-91; Hart K., 2000, *The Memory Bank; Money in an Unequal World*, London: Profile; Hann C., Hart K. (a cura di), 2009, *Market and Society. The Great Transformation Today*, Cambridge: Polity Press; Zelizer V., 2009, *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*, Bologna: Il mulino.

Francesco Zanotelli e Cristiano Tallè, nello stesso volume, propongono una lettura del *landscape* che “connette concezioni ed esperienze locali del paesaggio con i complessi e macro processi” come il *land grabbing*, la tarda industrializzazione, le politiche nazionali e transnazionali (2019 :111) e che fa emergere le politiche del paesaggio. Questo nuovo sguardo permette loro di comprendere le motivazioni “intime” per il quale gli Huave - una popolazione che vive nell'istmo di Tehuantepec, nel sud-est dello stato di Oaxaca (Messico) - si oppongono alle nuove derive dell'energia sostenibile. Attraverso un'analisi degli aspetti della linguistica Huave, scoprono che:

“landscape is conceived as a never-ending process of materialisation: it is the precarious result of the constant co-agency between non-humans (meteorological, geological and liquid elements) and humans, which interact at different timescales. [...] the landscape is the resulting concretion of political negotiations between humans (especially religious and political authorities) and non-humans (sea, lagoon, wind, lightning, clouds, animals), a kind of negotiation characterised by conflict and its resolution” (ivi).

E' il linguaggio del mito a permettere agli Huave di dare un senso alle differenti forze “politiche” che si incontrano e scontrano nel loro ambiente. Esso diventa una guida pratica e morale di come “abitare” (*dwelling*) il mondo.

Esiste inoltre una cospicua letteratura etnografica che negli ultimi anni si è concentrata sulle narrative indigene che legano la ricchezza minerale al paesaggio (*landscape*), proliferate in seguito all'aumento dell'economia mineraria in Melanesia (soprattutto in PNG) e in Australia (Bainton, Ballard, Gillespie, 2012; Biersack, 1999; Brutti, 2007; MacDonald, 2016; Stewart, Strathern, 2005; Wardlow, 2001; Weiner, 1994, 2004). Alcuni ricercatori hanno indagato come le multinazionali entrano a far parte delle “eco-cosmologie” indigene (Moretti, 2007) e quali rituali vengono attivati o disattivati per “fare spazio” ai grandi progetti estrattivi e metallurgici. *Mining and Indigenous Lifeworlds in Australia and Papua New Guinea*, un volume curato da Alain Rumsey e James Weiner (2004), confronta, da una prospettiva antropologica, la natura dei diversi sistemi di conoscenza e i distinti processi epistemologici e narrativi tra le società indigene che si relazionano con i progetti minerari. Gli autori del volume

analizzano come la presenza delle risorse e delle compagnie minerarie diventino eventi di significato mitologico e cosmologico, e quindi eventi storici.

In Nuova Caledonia queste tematiche non hanno suscitato lo stesso interesse. Eccetto per una ridotta analisi nei lavori di Leah Horowitz (2002) e Ilaria Colombo (2007), nelle ricerche uscenti dall'*Institute de Recherche pour le Developpement* (IRD) ci si concentra maggiormente sugli aspetti materiali dell'incontro tra la multinazionale e il paesaggio. Tuttavia la differenza tra le credenze cosmologiche, anche all'interno di una stessa comunità, può dirci molto sulla posizione delle persone stesse *vis-à-vis* degli interessi minerari della multinazionale e come esse si impegnano (*s'engager*) nell'attività estrattiva. Se gli spiriti che abitano nella zona mineraria di Goro sono diventati con il tempo più deboli e bassi di statura perché non riescono a far fronte alla potenza invasiva della multinazionale (Colombo, 2007), al contrario gli spiriti che dimorano nel sito industriale di Koniambo sono così forti da aver compromesso un altoforno dell'industria.

Abitare e conoscere il mondo per il Kanak significa convivere con le forze umane e non umane, visibili e non visibili che lo abitano. L'industria di Koniambo per essere culturalmente "radicata" (*assise*) ha bisogno di essere inserita in un quadro cognitivo tale da poterle donare un senso condiviso e accettabile. Prima di analizzare il modo in cui la cessione del massiccio è stata ritualizzata e socializzata, il mio intento nel prossimo paragrafo è quello di far chiarezza sulla complessa relazione che il Kanak instaura con l'ambiente (*environment*). Lo farò attraverso il racconto etnografico di un matrimonio svoltosi nell'isola di Maré.

### 5.1. “L’important c’est où je mets les pieds”: “tabù”, “sacro”, “vietato”

“Si dice ‘uomo’ solo quando gli si dona il suo nome. Qualcuno che non ha ancora un nome è sì umano, ma non è ancora uomo. Quando ad un uomo gli si assegna un nome, gli viene assegnato anche un posto dove vivere, una coltivazione, una fonte d’acqua, una montagna, un ruscello, una foresta. C’è tutto ciò di cui ha bisogno: c’è il campo di igname, ci sono le terre per coltivare i legumi, i pesci nel mare, i *notou* e le *roussettes* sono nella foresta, nei ruscelli ci sono i gamberetti e le anguille, nella montagna o nella foresta lui trova il legno per costruire la sua casa. Un uomo, se ha un nome, ha tutto ciò di cui ha bisogno. E’ un uomo!” (Lebègue, 2018 :44).

Elia Tein Bealo, un anziano della tribù di Tendo (Hienghène) spiega in modo esemplare l’importanza dell’assegnazione di un nome. Nella società kanak il nome, più che un toponimo, racchiude la legittimità e l’identità territoriale di chi lo porta. Assegnare nomi che appartengono ad altri clan e che quindi richiamano terre e miti specifici può rivelarsi molto pericoloso. Nella cosmologia kanak l’uomo appartiene alla terra e non viceversa, egli cresce - in francese i Kanak utilizzano il termine “*pousser*” per richiamare la metafora vegetale - da uno specifico luogo che fonda la sua identità sociale. Adele Buama, figlia della famiglia Eatené, così mi si è presentata durante il matrimonio del figlio del pastore della tribù di Bako, a cui ero stata invitata - mi ha spiegato che la nozione kanak di terra è costituita da quattro spazi: genealogico, geografico, culturale e fondiario. E’ per questo che, come lei afferma: “quando diciamo terra, diciamo Paese”<sup>152</sup>.

Noi donne eravamo sedute a terra intente a guardare lo svolgimento del matrimonio *coutumier*, condotto nella modalità tipica dei Kanak dell’isola di Maré che si contraddistingue per la grande quantità di igname.

---

<sup>152</sup> Intervista informale, Maré, 16 Ottobre, 2018.



*Figura 5: Matrimonio coutumier*

Fonte: Foto personale, Tribù di Roh, 16 Ottobre, 2018

Adele è la sorella del padre dello sposo. Ero stata attratta da lei per la sua loquacità e per l'alto tono della voce. Qualche ora prima, mentre aiutavo a grattugiare la *manioc*, lei si era decisamente distinta per il contenuto dei suoi discorsi. Raccontava di aver azzittito Philippe Gomes<sup>153</sup> durante un meeting politico a Maré, richiamando l'attenzione delle altre donne che erano da lei affascinate. Alla mia presentazione Adele non ha celato un certo scetticismo nei confronti degli antropologi che vengono da fuori per studiare la loro cultura e che nel tentativo di tradurre nelle categorie occidentali nozioni kanak finiscono per travisarle. Come il concetto racchiuso nella parola “totem”.

---

<sup>153</sup> Philippe Gomes è membro del RPCR e dal 2009 al 2011 presidente del governo della Nuova Caledonia.

“Noi non lo chiamiamo ‘totem’ perché il totem è un simbolo, mentre per noi quello è un antenato vivente. Lo chiamiamo ‘nonno’ o ‘nonna’. Totem è un termine degli antropologi ma non è corretto”<sup>154</sup>.

Adele mi ha raccontato che fa formazioni antropologiche sulla cultura kanak alla corte di appello e alla polizia nazionale caledone. Ho subito pensato di aver individuato la persona giusta che mi potesse spiegare in dettaglio le varie fasi di quel *travail coutumier*, quell’insieme di azioni e parole (in realtà iniziati nei mesi precedenti) che andavano a siglare il matrimonio.

Adele mi ha parlato dei quattro spazi della terra attraverso ciò che in quel momento stavo osservando: alcuni uomini aiutati da ragazzi stavano creando un enorme cerchio costituito da mucchi più o meno grandi di igname ciascuno dei quali veniva contrassegnato da una bandierina con un nome e con dei soldi. Ci trovavamo nella tribù di Roh, nell’isola di Maré, ad un centinaio di metri dal mare - questo è lo *spazio geografico* - presso la casa di Charles Eaténé, o meglio del suo clan - questo quello *fondario*. Charles Eaténé avrebbe voluto far sposare suo figlio nella tribù di Bako che da ormai 4 anni è diventata la sua dimora. Per via dei suoi continui spostamenti nelle parrocchie della Nuova Caledonia non aveva più potuto curare la sua casa a Maré, inoltre dal punto di vista economico e logistico, celebrare il matrimonio a Bako sarebbe stato per lui più conveniente. Lo *chef* del suo clan però lo ha obbligato a fare il matrimonio “*chez soi*”, a casa sua, nella casa assegnatagli dal clan di appartenenza. Questo perché, come mi ha spiegato Adele indicandomi i mucchi di igname (*Figura 5*): “la terra riconoscerà i propri figli. Noi siamo degli alberi che cresciamo dalla terra. Chi testimonierà il matrimonio? Gli spiriti che abitano questa terra”. I figli *sono* i mucchi di igname, i primogeniti del lignaggio materno e paterno dello sposo. Il cerchio è la *case* dello sposo e la “testa” di ogni igname (la parte che va interrata) è rivolta verso l’interno per accogliere le persone che “entrano”. “Ci aehngeni hnameneng” nella lingua nengone è il termine con cui viene indicato il matrimonio, ma più letteralmente significa: “mostrare la casa” alla sposa. Il portavoce si ferma ad ogni mucchio di igname e annuncia a gran voce il nome del primogenito, la relazione con lo sposo (*chef di clan*,

---

<sup>154</sup> Appunti di campo, 2018.

*petit-chef*...) e la quantità di denaro offerta. Ciò che viene presentato alla famiglia della sposa è l'*equilibrio* della casa in cui lei entrerà e contribuirà alla sua grandezza con la sua prole. Tutti hanno una posizione e un ruolo ben preciso nei confronti del clan e del *grand-chef* che occupa la “porta” di ingresso della *case*.

Adele mi ha spiegato che il denaro raccolto viene diviso in tre parti (in questo caso la somma è stata di ben 22.626 euro): per la famiglia della sposa, per la madre che le ha donato il nutrimento primordiale e per i “*tontons*”, gli zii materni (e i discendenti), coloro che si riprenderanno il “soffio vitale” una volta che lei sarà morta. Nelle sue parole: “con questo gesto si ringrazia la vita”. Quando la famiglia della sposa si siede a tavola e mangia l’igname, è proprio allora che l’atto matrimoniale sarà firmato poiché la famiglia sarà “registrata” nella terra. Questo è lo spazio *genealogico*<sup>155</sup>. Le cerimonie, le *coutume*, i rituali, si inscrivono nel paesaggio e contribuiscono a rendere la terra uno spazio *culturale*, il prodotto della relazione tra visibile e invisibile, umano e non-umano. Questi sono i quattro aspetti della terra tradizionale: geografico, fondiario, genealogico e culturale; se non si comprende ciò non si può pienamente afferrare l’impresa di socializzazione e “culturalizzazione” dell’industria di Koniambo che approfondirò nei paragrafi che seguono.

I garanti, i testimoni li chiameremo noi, del matrimonio sono proprio gli spiriti che abitano quella terra. “La terra che riconosce i suoi figli” è *Hmi Joc*, nella lingua nengone. Un ragazzo kanak del posto, S.N. - che durante tutto il periodo del mio campo è stato un punto di riferimento e un amico e che per suo volere lascio anonimo - mi ha spiegato che “*Hmi Joc*” è una parola che non può essere tradotta in francese, perché racchiude nozioni che il linguaggio occidentale tende a separare. “*Hmi*” può essere tradotto letteralmente con “sacro” ma anche con “tabù” e “divieto”, mentre “*joc*” con “toccarlo”. Anche se si tende a tradurre “*Hmi Joc*” con sacro, in realtà significa “vietato toccarlo, interessarsi a esso, parlarne”. S.N. me ne ha parlato come qualcosa di

---

<sup>155</sup> Va detto, che tante famiglie che abitano a Nouméa decidono di celebrare il proprio matrimonio nell’edificio chiamato “*Kowekara*”, costruito dal Governo caledone, appena fuori la città, anche per offrire ai Kanak uno spazio in cui celebrare le proprie funzioni culturali e religiose.

inspiegabile ma senza il quale il Kanak è sradicato dalla terra. Anche il “tonton” è “Hmi joc”. Secondo S.N.:

“Ciò che non è visibile è più interessante di ciò che è visibile. Il visibile è effimero, è come il vento. L’invisibile invece è una relazione intima e di fiducia che richiede uno sforzo”<sup>156</sup>.

Alla fine del matrimonio *coutumier*, S.N. si è avvicinato al mucchio di igname (rappresentante del clan “Acania”, il clan “*maitre du mal*” protettore della *chefferie*) che insieme a quello del *grand-chef* formava le “colonne” della porta della *case*. Questo era anche l’unico mucchietto sulla cui sommità vi era un ramoscello, segno della presenza di quegli spiriti che hanno la funzione di gestire il male e di “pulire” l’ambiente dalla negatività. S.N., membro del clan Acania, mi ha raccontato in seguito che la persona a cui lui doveva consegnare quel mucchio di igname, la sola a poterlo mangiare, si era rifiutata di accettare il dono perché ne aveva avuto paura.

Anche nella lingua paicî, una delle principali lingue vernacolari kanak, si ritrova la stessa difficoltà nel tradurre termini che hanno a che fare con il mondo invisibile per via della loro complessità semantica. Esistono infatti dei luoghi privilegiati in cui si crede siano avvenute delle esperienze mitiche di contatto tra l’uomo e la divinità che hanno dato origine a clan specifici. Il termine per definire questi luoghi di importanza mitica è “Pwîcîrî”. Secondo l’analisi linguistica che Isabelle Leblic (2005) fa di ciò che viene considerato come un sito “sacro”, in paicî ci sarebbero due termini differenti Nă-Pwîcîrî e Nă-cărü. Il prefisso Nă lo traduce come “insieme di/nascondersi” (“ensemble de/se chacher”) (ivi: 194). Il primo si riferisce a un luogo nascosto dove il clan compie i suoi rituali, il secondo invece a un luogo vietato, tabù in ragione di un evento che si è prodotto o perché dimora degli spiriti ancestrali del lignaggio. Passando in rassegna i modi in cui il termine Pwîcîrî viene utilizzato, Leblic conclude affermando: “che il termine Pwîcîrî sarebbe meglio tradurlo con ‘vietato’, nel suo senso di ‘tabù’ piuttosto che con ‘sacro’ (ibidem :105). Per Samuel Goromido, uno dei principali esperti kanak di paicî, il termine tabù non riesce però a cogliere la complessità semantica della parola:

---

<sup>156</sup> Intervista informale, Tribù di Roh, 16 ottobre 2018.

“la traduzione letterale francese di «Pwîcîrî » è ‘vietato’, ‘tabù’ ma in realtà è vietato, è tabù, è sacro, è tutto ciò allo stesso tempo. Ma al di là di questo è la spiritualità con la quale tu cresci che fa il sacro. Se tu metti il prefisso ‘na-’ allora vuol dire che stai indicando l’interno di ciò che è vietato. Le persone non sanno come tradurre questo termine e dicono tabù, ma tabù non ti dice il motivo per il quale è vietato entrare in questo posto. Nelle storie delle genealogie classiche a un certo punto ci sono degli elementi che in un luogo preciso danno origine ad un certo clan, un fulmine cade su di una roccia e dà vita a una lucertola che diviene il primo uomo del clan. Ma è in quel punto che è apparso. E’ l’origine della vita e bisogna nutrirla, conservarla. Non è tabù, è la *sacralizzazione del luogo*. E’ lo spazio spirituale del clan perché per esempio tu intratterrai sempre il legame con gli elementi come la natura, il cosmo, il cielo, l’universo, la roccia, e l’uomo. E’ questo. Non è nient’altro”<sup>157</sup>.

Secondo la spiegazione di Goromido, ’Pwiciri’ è allo stesso tempo “*interdit*”, “*tabou*” e “*sacré*”. Il termine “tabù”, proposto da Leblic, da solo non ci dice nulla sul motivo del divieto che si cela invece nella sacralizzazione dei luoghi. Questi ultimi, che possono essere delle sorgenti d’acqua o semplicemente delle rocce, sono il centro simbolico di un determinato territorio clanico, radicano cioè il clan nello spazio naturale. Nel cristianesimo una cosa o una persona è definita “sacra” quando incorpora la presenza divina, ne è un esempio calzante la reliquia. Nella cultura kanak, è piuttosto la compresenza e l’interazione tra ciò che noi chiameremmo “sacro” e “profano” ad essere “venerata”. Per questo motivo in Nuova Caledonia, “è importante dove si mettono i

---

<sup>157</sup> “On paici tu dis «Pwîcîrî » et si on traduit mot par mot en français c’est « interdit » mais c’est interdit, c’est tabou, c’est sacré, c’est tous ces mot au même temps. Mais au de la de ça c’est la spiritualité avec quoi tu évolue et c’est ça qu’il fait le sacré. C’est tout ça. Si tu met le préfix « na » ça veut dire à l’intérieur de l’interdit. Les gens ils savent pas trop comment traduire et ils vont dire tabou mai tabou donne plutôt à ne pas fouler cet endroit. Oui il faut pas fouler mais tabou il te donne pas le pourquoi, la raison. C’est cette spiritualité. Dans les histoires de généalogie clanique au moment donné il y a des éléments que dans un endroit précis.. tu as la foudre qui a tapé sur une roché et a donné vie à un lézard et ce lézard il deviendra le premier homme du clan. Mais c’est ici qu’elle est apparu. C’est l’origine de la vie il faut l’entretenir, conserver. C’est pas tabou, c’est la sacralisation du lieu. C’est l’espace spirituelle du clan parce que par exemple tu entretiendras toujours ton lien avec les éléments, comme la nature, le cosmos, le ciel, l’univers, le roche, et l’homme. C’est ca. N’a rien d’autre”. Intervista personale, Koné, 12 giugno 2018.

piedi”, secondo una tipica espressione kanak<sup>158</sup>. L’origine della vita di un clan è incorporata in una specifica roccia, o in una fonte di acqua, che diviene per lui “sacra” e per gli altri clan “tabù”. Quando Goromido parla di “sacralizzazione del luogo” si riferisce infatti all’azione umana (del clan) di donare un senso ad un certo avvenimento considerato mitico, che non è però “sacro” per tutti. Proprio perché questi luoghi “di vita” necessitano una cura costante da parte dei clan, nel massiccio di Koniambo sono stati catalogati e ne è stato vietato l’accesso all’operatore industriale.

## 5.2. Impregnazione divina. La teologia della pianta di cocco

“L’incorporazione del paesaggio (*embodiment of landscape*) va di pari passo con il posizionamento dei corpi (*emplacement of bodies*)”; una volta che le persone si insediano in un luogo, la relazione tra i loro corpi e la terra diventa il riflesso della loro socialità (Telban, 2019: 490). Il paesaggio non è mai completamente formato, esso richiede la costante interazione degli umani e non-umani. E’ un processo piuttosto che un’essenza statica, afferma Hirsch (1995). L’arrivo del cristianesimo e del Vangelo in Melanesia non ha influenzato ovunque e nella stessa misura la percezione e il rapporto tra l’essere umano e l’ambiente. Tra i Kanak, per esempio, il cristianesimo è stato ben accolto e in qualche modo “indigenizzato”. Riporto a tal proposito un estratto dell’intervista concessami da *Pasteur* Kuanane (Daniel Wéa) della parrocchia protestante della tribù di Gelima (Canala), in occasione della Mini AG<sup>159</sup> dell’ *Eglise Evangelique Kanaky-Nouvelle-Calédonie* (EPKNC), svoltasi nella tribù di Poté (Bourail).

---

<sup>158</sup> Non è raro leggere nei giornali locali notizie di escursionisti scomparsi. Mi ha sempre colpito la naturalezza con cui i Kanak, commentando questi fatti, mi spiegavano come ormai da anni avvertono i turisti e le autorità sul pericolo di avventurarsi soli in montagna e soprattutto senza prima consultare le autorità *coutumières* della zona. In modo simile è successo più volte che dei piccoli elicotteri che organizzano tour per i turisti, perdessero quota fino ad abbattersi a terra. Ero sul campo quando uno di questi, mentre sorvolava la zona del cosiddetto “trou blue” (“il buco blu”, dall’alto appare come un grande cerchio blu tra acque turchesi) si è schiantato in mare. Per gli abitanti della tribù di Oundjo il pilota non avrebbe dovuto sorvolare sopra quel luogo da loro considerato tabù.

<sup>159</sup> La “mini AG” è un’assemblea generale che coinvolge i ragazzi membri della EPKNC.

“Il Vangelo di Gesù Cristo riporta dei valori che si ritrovano anche nella *coutume*. Ci sono delle storie che sono avvenute duemila anni fa ad Israele con i primi uomini e che rispecchiano quelle del popolo kanak. Il regno annunciato nella Bibbia, il paradiso dopo la morte...anche i Kanak hanno il proprio paradiso. Però il bianco ha difficoltà a comprendere ciò perché se lui è ateo non crede nel paradiso. Noi quando interriamo i morti diciamo che ridoniamo i corpi alla terra. Nella *coutume* la terra ritorna alla terra perché lo spirito del defunto si incarna negli alberi, nella roccia che diventerà protettrice. In modo simile, anche nel cristianesimo c'è questa idea dello spirito che risale dalla terra e va verso Dio. Da noi, a Ouvéa, lo spirito della persona morta affonda nel mare. Il paradiso è sotto l'acqua, è il mondo degli spiriti. Quando tu vai a pesca a Ouvéa o al di là degli isolotti, tu senti le persone cantare. Tu sei sotto l'acqua e senti cantare!”<sup>160</sup>.

Durante la “mini AG” il Pastore voleva insegnare e trasmettere ai ragazzi la cosiddetta *theologié du cocotier* (“teologia della pianta di cocco”), ovvero la rilettura kanak della Trinità. In quel momento non ero ancora a conoscenza dell'esistenza della teologia del cocco così come si è andata delineando nell'isola di Kiribati (Timon, Kaunda, Hewitt, 2019; Kaunda, Timon, 2019).

“The concept of coconut plant is not just a physical plant, but it is a theology of life. It is almost like an earthly presence of God of life. In human form, Jesus is the embodiment of the presence of God in the world. In the environmental life, the coconut tree embraces a sign of the God who sustains life in the Kiribati” (ivi :3).

Nella consultazione dei teologi avvenuta in Papua Nuova Guinea nel 1986, Sione Amanaki Havea di Tonga, rivendicò il compito della teologia di far fronte alle sfide contemporanee dell'Oceano Pacifico come il cambiamento climatico. Nelle isole Kiribati, la teologia della pianta di cocco è diventata quindi un metodo educativo per una “comprensione ecologica e relazionale” di Dio come fonte di vita (ibidem: 329). Il pastore Kuanane me ne ha parlato in questi termini:

“Ci sono delle similitudini ma abbiamo una lettura kanak della Bibbia che si riferisce ai bisogni della vita di qui. Penso sia questa la differenza tra noi e il bianco. Noi per esempio, diciamo che possiamo riconoscere la Trinità attraverso una pianta di cocco. Ti racconto una storia. E' la storia di una donna anziana e di suo nipote. Essi partono per andare al campo il mattino e ritornano a casa la sera. Ogni volta il nipote piange lungo il tragitto di casa, allora sua nonna gli dice: ‘basta piangere altrimenti il tuo spirito sarà preso dagli spiriti della foresta’. Un giorno il nipote le risponde: ‘nonna, se muoio

---

<sup>160</sup> Intervista personale, Tribù di Poté, 9 Agosto, 2018.

canterai sulla mia tomba?’ Arriva il giorno che il ragazzo ha un incidente e muore. Sua nonna continua a pensare a quelle parole, va sulla sua tomba, mentre canta, la accarezza. Ma un giorno mentre tocca la tomba sente qualcosa che punge la sua mano, una ferita da cui esce il sangue. Ogni volta che canta più forte, la ferita si ingrandisce fino a diventare un albero, una pianta di cocco. Un giorno l’albero le parla: ‘nonna, quando farai la tua casa io sarò le foglie che la copriranno, quando andrai ad abitarci, io sarò gli steli della scopa con cui pulirai il pavimento, e se tu avrai sete io sarò il cocco che berrai, e se avrai fame rompilo, io sarò il cocco che tu mangerai. Con il mio tronco tu farai i totem che metterai davanti la casa, diventerò i tuoi guardiani’. In questa leggenda riconosciamo nel cocco il corpo di Cristo. Gesù prende il pane e dice ‘questo è il mio corpo’, poi prende il vino e dice ‘questo è il mio sangue’. Due elementi diversi (il pane e il vino). Per il Kanak c’è solo un elemento, il cocco. Il bianco dirà che il suo Dio è universale mentre il nostro è Kanak, ma allora anche il Kanak può dire che il vino da lui non esiste, così come neppure la farina. Ecco due modi diversi di vedere la stessa cosa”.

Data l’evidente somiglianza della rilettura kanak della Trinità con la teologia della pianta di cocco così come si è diffusa nelle Kiribati, è molto probabile che *Pasteur Kuanene* ne fosse venuto a conoscenza nella scuola seminaristica di Bethania, a Lifou. Ancora più calzante è la similitudine con il testo del teologo Havea (1987):

“Bread is made from wheat and wine from grapes. The coconut is more relevant when it is recalled that the blood and flesh of Christ come from the one body. The coconut, its juice and meat are in the one same nut” (Havea 1987: 298).

La pianta di cocco diventa la base della teologia della vita. Il cocco (carne e sangue di Cristo) è l’espressione della com-presenza terrestre di Dio. La teoria della consustanziazione (dal lat. *cum* "con" e *substantia* "sostanza") insegna che il corpo e il sangue di Cristo coesistono contemporaneamente con il pane e con il vino, contrariamente a quella della transustanziazione in cui la sostanza smette di essere pane e vino per diventare il corpo e il sangue di Cristo. Come nella consustanziazione anche nella teologia del cocco questo non smette di essere tale. In modo simile, il paradiso per i Kanak che abitano ad Ouvéa è sotto il mare, e non in un’al-di-là.

Ancora una volta, ciò dimostra come nella società kanak e in generale nelle società melanesiane, il sacro e il divino, anche quando derivano da un’impostazione cristiana-occidentale, vengono impregnati nel paesaggio fino a diventarne com-presenti. “Impregnare” deriva dal latino tardo *in-praegnate*, significa letteralmente “rendere

gravida”: Dio viene incorporato nell’elemento naturale considerato fonte di vita per eccellenza, il cocco.

### 5.3. *Coutume* e sviluppo

Per molti anni durante la colonizzazione francese le tribù kanak rimasero marginali all’economia mercantile caledone (cfr. cap.1). Secondo una rappresentazione comune la responsabilità di questa messa in disparte è da additare alla loro *coutume* inconciliabile con il denaro (Faugère, 2010). Questa retorica viene paradossalmente ripresa e condivisa dagli stessi Kanak che se ne servono per definire le frontiere etniche: “noi i Kanak abbiamo la *coutume*, voi Europei i soldi” (*ivi*: 43). La contrapposizione tra la *coutume* e il denaro può essere vista come una delle forme di resistenza discorsiva alla dominazione francese. I Kanak, usciti da un lungo periodo di sottomissione forzata, hanno infatti ricostruito l’immagine della propria identità attraverso la contestazione dell’ordine coloniale e con esso anche del modello capitalista. Questa resistenza si effettua principalmente a livello dei discorsi. Nella pratica infatti la *coutume* e il denaro risultano strettamente imbricati (Faugere, 2013).

Giudicata come pesante e costringente la *coutume* è divenuta per la maggior parte degli osservatori un elemento negativo: il mercato non aspetta anzi richiede, per la sua espansione e vitalità, che i potenziali investitori si vedano assicurato che nessun ostacolo di natura sociale e politica possa compromettere le loro aspettative finanziarie. Jean-Louis Thydjepache, durante la mia visita al sito industriale di Koniambo avvenuta nel 2015 (durante il mio campo di ricerca finalizzato alla tesi di laurea magistrale), mi indicò un po' contrariato la montagna sacra alla tribù di Oundjo, inaccessibile alla multinazionale. Di fronte al carattere spietato del mercato - mi spiegava - non si può volere lo sviluppo senza sacrificare qualcosa della *coutume*, soprattutto nei periodi di crisi economica. Thydjepache, un Kanak che ricopre ormai da tempo il ruolo di capo del dipartimento delle relazioni con le comunità all’interno della KNS, ha acquisito una concezione dello sviluppo più vicina a quella tecnico-economicistica propria della multinazionale: lo sviluppo come progresso, l’analisi dei costi-benefici. Nella

concezione occidentale, la concretizzazione del benessere si esprime in un movimento continuo in cui il denaro rappresenta la soddisfazione di tutti i desideri e ambizioni. Tuttavia, nella società kanak la *coutume* ricopre ancora un ruolo di collante sociale.

Frequentando spesso la sede del comune di Koné grazie alle relazioni di Théo (colui che mi ha ospitato a casa durante tutto il soggiorno), segretario del sindaco e Raymonde, consigliere municipale, un giorno mi è capitato di incontrare André Nemia, consigliere speciale nel gabinetto del presidente dell'Assemblea della Provincia Nord e anche consigliere municipale, e Samuel Goromido, fratello del sindaco; entrambi membri del PALIKA. Quel giorno ho approfittato del momento per interrogarli sulla questione se la *coutume* fosse davvero percepita come un freno allo sviluppo. Mi hanno dato due risposte simili ma che fanno emergere aspetti differenti e interessanti.

Samuel Goromido:

“Quando si dice che le terre *coutumières* frenano lo sviluppo urbano, ci si riferisce allo statuto della *coutume* e non alla *coutume* in sé. E' piuttosto una questione di gestione del *foyer* ('spazio domestico'). A Lifou per esempio, per fare la *coutume* del matrimonio le persone si indebitano e così non hanno più i fondi per portare avanti dei piccoli progetti. Va detto però che ci sono anche gli aiuti della Provincia, ci sono le banche.. Quindi è più una questione di gestione economica all'interno della propria casa. [...] La *coutume* non è l'equivalenza tra dono e contro dono perché se vado a '*chercher la fille*'<sup>161</sup> per un matrimonio, la quantità di igname dipenderà da quanti 'papà'<sup>162</sup> lei ha. Dipende dalle relazioni”<sup>163</sup>.

André Nemia:

“La *coutume* permette di 'radicare' (*fair asseoir*) i progetti di sviluppo. Prima di avviare il progetto si fa la *coutume* ai *coutumiers* affinché non ci siano problemi in futuro. I *coutumiers* hanno il ruolo di garanti che tutto filerà liscio. Diciamo che la *coutume* *facilita* lo sviluppo”<sup>164</sup>

Il presupposto che la *coutume* sia un freno allo sviluppo economico in quanto i suoi valori, si dice, ne diminuirebbero l'efficienza, si sposa con la credenza diffusa che il

---

<sup>161</sup> Si dice andare a “chercher la fille” quando si chiede la mano della sposa.

<sup>162</sup> Si definiscono 'papà' tutti i fratelli del padre.

<sup>163</sup> Intervista personale, Koné, 15 Luglio 2018.

<sup>164</sup> Intervista personale, Koné 15 Luglio 2018.

denaro possa avvelenare e rendere impersonali i rapporti sociali su cui si regge la società kanak. Si tende falsamente a pensare la *coutume* come un blocco monolitico e compatto che riduce uomini e donne a degli oggetti culturali incapaci di emergere individualmente. Ma come spiega bene Goromido, l'apparente incapacità ad accumulare denaro è più una questione di gestione del *foyer* e del patrimonio economico familiare che un "problema" strutturale della *coutume* stessa. Al contrario dell'opinione comune, la *coutume* è un modo di vivere specifico oceaniano sul quale i popoli basano da tempi immemorabili la propria coesione, il proprio equilibrio e la propria sopravvivenza in quanto gruppo culturale omogeneo. In questo senso, come afferma André Nemia "la *coutume* facilita lo sviluppo". Paul de Deckker e Laurence Kuntz (1998) già alla fine degli anni Novanta, sostenevano l'esigenza di de-costruire l'opposizione canonica tra tradizione e modernità e di dimostrare che la *coutume*, questo "totem protettore" dei popoli oceanici, è allo stesso tempo il supporto di una continuità culturale e il motore di tutta la dinamica sociale contemporanea in Oceania. Questa è considerata una forza in movimento in grado di conservare allo stesso tempo la coesione e il dinamismo al suo interno. Lo sviluppo per poter essere sostenibile, nella sua accezione di "durabile", ha infatti bisogno di essere "radicato" (*asseoir*) in qualcosa di già esistente e legittimato: la *coutume*. Partendo proprio dall'affermazione di Nemia, "*il faut asseoir les projets*", il mio intento è quello di analizzare i modi in cui l'industria di Koniambo e con essa l'attività mineraria è stata inscritta nel paesaggio e nella *coutume*.

### **5.3.1 Il consenso degli spiriti ancestrali**

Come è emerso nel terzo capitolo, la mobilitazione del 1997 che vide i militanti indipendentisti scendere in strada per rivendicare al governo francese una quantità di minerale tale da poter alimentare un'industria metallurgica, durò per ben sei mesi - secondo le testimonianze che ho raccolto. Un'anziana donna kanak, il cui profilo ho brevemente presentato nel suddetto capitolo, ha aggiunto alla storia della mobilitazione un passaggio degno di nota che apre a delle riflessioni importanti sul rapporto tra

attività mineraria e spiriti. M.N. mi ha confidato che pochissime altre persone, oltre suo marito, sono a conoscenza della storia che sto per raccontare. La ragione per cui la donna abbia scelto proprio me, chiedendomi di conservare il segreto tra gli altri Kanak, non mi è dato saperla. Posso ipotizzare si sia fatta prendere dal suo carattere a tratti piuttosto egocentrico o dalla particolare attenzione che le stavo riservando da parecchi minuti.

Dal momento che i militanti non sembravano riuscire nel loro intento, M.N. mi ha raccontato di essere stata esortata da una persona, che ha lasciato anonima, a salire sulla massiccio di Koniambo con una moneta kanak, una stuoia e un pezzo di tessuto che avrebbe dovuto sotterrare in un punto preciso dopo aver fatto una *coutume* agli spiriti che vi dimorano.

“(Io e mio marito) Siamo andati a parlare con una persona per avere la miniera perché non volevano darci il nichel. Questo qualcuno mi ha detto: non sono io a dover salire lassù, non è il mio clan né tuo marito, sei tu che salirai. Dovevo portare con me la moneta kanak, un pezzo di tessuto e una stuoia che dovevo sotterrare nel massiccio. Quindi siamo saliti. Io ero stanca. La persona mi aveva detto che avrei visto un po' di sabbia rossa. [La donna alterna il passato e il presente nella narrazione]. Sono di fianco l'albero, metto la moneta kanak e parlo. Quando ho finito di parlare sotto tutto...ma il vento...le pietre che cominciano a rotolare, ho avuto paura, sono caduta e mio marito mi ha preso la mano. I sassi rotolavano. Il giorno dopo siamo partiti alla volta di Nouméa perché la persona in questione abitava là e gli abbiamo detto: ‘ça y est’ (‘fatto’). Lui ha detto a mio marito: ‘tu avrai la risposta la settimana prossima’. Beh, la settimana dopo hanno accettato, abbiamo avuto il massiccio. Ci sono solo io ad aver fatto questo gesto. Ora te lo dico perché tu sei venuta qui per sapere di più sul nichel ma non bisogna raccontarlo a tutti. Io l'ho fatto ma io prego...questo invece ha a che fare con il diavolo (*ride*).

**(MG) Cosa ha chiesto agli spiriti durante la *coutume*?**

*E' come se vedessi le persone, ho domandato di donarci il massiccio perché noi ne abbiamo bisogno in quanto popolo kanak, per avere i soldi come gli altri. Ho parlato in lingua. Per me è facile parlare, le parole uscivano da sole. Quando ho finito avevo i brividi, avevo paura. Ma poi ero fiera perché ero stata io ad aver organizzato tutto questo senza dirlo a nessuno. Per me ha a che fare con la politica ma è un gesto che abbiamo fatto da soli e quindi è un po' riservato”<sup>165</sup>.*

La donna parla agli spiriti come se fossero delle persone e pur non vedendoli ne fa esperienza attraverso il vento che, d'improvviso, dopo che lei ha pronunciato il suo discorso, si leva fino a farla cadere. Il mondo invisibile provoca sempre una doppia

---

<sup>165</sup> Intervista personale, Tribù di Tiaoué, 2 Ottobre 2018.

sensazione di protezione, ma anche di sospetto (si veda 5.1). M.N. ha paura poiché la presenza degli spiriti non si esperisce quotidianamente e in modo così “visibile”. Nella cultura kanak la conoscenza del mondo è plasmata sulla relazione spirituale essere umano-ambiente e la *coutume* è un modo di materializzare questo movimento del pensiero: è il momento in cui il mondo visibile e quello invisibile si ricongiungono. Quando le ho chiesto cosa avesse detto agli spiriti non mi aspettavo di ascoltare la sua risposta. M.N. non fu mandata con l’intento di chiedere loro di fare in modo che il governo francese insieme alla SLN cedesse il giacimento minerario, come se ci si appellasse alla potenza divina per indirizzare il corso degli eventi. Ciò che lei domandò fu il loro consenso per far sì che il popolo kanak potesse accedere a quella terra ricca di risorsa e come lei stessa mi ha detto «avere i soldi come gli altri».

### **5.3.2. Il dono del massiccio. La *sacralizzazione* della risorsa**

Stando alla testimonianza e all’interpretazione di M.N., sembrerebbe siano stati gli spiriti a donare l’uso della montagna ai Kanak desiderosi di farne una ricchezza monetaria. Tuttavia, questo fatto rimane intimo e privato, riservato alla conoscenza di poche persone. A livello pubblico e ufficiale invece, il dono di Koniambo fu esplicitato e ritualizzato collettivamente qualche mese dopo l’ottenimento del titolo minerario. Le autorità tradizionali di tutta la Provincia nord della Nuova Caledonia e quindi delle due aree *coutumières* Paici-Cemuki e Hoot Ma Waap, si riunirono per donare il massiccio ai rappresentanti della Koniambo Nickel SAS. Jean-Auguste Poadja, *grand-chef* della tribù di Poindah, mi ha descritto lo *chemin coutumier* che ha condotto alla grande *coutume* finale.

“Il distretto di Poindah e quello di Bako si ritrovano al comune di Koné per preparare una *coutume* (la loro partecipazione alla *coutume* finale) per poi partire insieme verso Voh. Mio cugino, lo chef della tribù di Ateou che si chiama Edouard Gorohouna mi dice: ‘tu il *grand-chef* e *papa* Goromido, sindaco di Koné, prendete le nostre *coutume* e guidate tutti, noi vi seguiamo dietro perché siete voi due il cammino *coutumier* per Voh’. Noi veniamo da Gatope e c’è una relazione *coutumière*: nei discorsi della *coutume* le tribù di

Poindah e Gatope sono insieme, io entro sempre con lo chef di Gatope. Poi arriviamo laggiù. C'erano tantissime persone, tutti i *coutumiers* erano al comune di Voh. Cominciamo a discutere e tutti siamo d'accordo nel donare il massiccio. Una volta che la parola è donata, questa si ferma, è fatta. In seguito la SMSP, Falconbridge e i politici hanno annunciato la data per la grande *coutume* in cui avremmo donato loro il massiccio"<sup>166</sup>.

Fu André TheanHiouen, l'allora presidente dell'area *coutumière* Hoot Ma Waap (dove è localizzato il massiccio) ad aprire la cerimonia a cui parteciparono, secondo l'articolo del giornale locale dell'epoca *Tour de cote*, quasi cinquecento persone. Nelle parole di TheanHiouen:

“Arrivo con una foglia di palma. La palma da cocco è il solo albero della Caledonia che dona qualcosa tutti i giorni. Penso che questo sia la vita di domani. *Non bisogna distruggere. Bisogna costruire.* Se non è per noi, è per coloro che verranno domani. Ci saranno sempre le stesse parole, lo stesso Paese, le stesse montagne” (corsivo mio)<sup>167</sup>.

Colpisce qui l'abilità nel creare una narrazione efficace e potente che rilegge l'attività mineraria come costruzione piuttosto che distruzione. Una retorica simile la si ritrova nel film *Les esprits du Koniambo. En terre kanak*, (Comolli, Bensa, 2004)<sup>168</sup>, dove un *vieux kanak*, ricordando la stessa *coutume* racconta:

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

L'anziano Kanak sottolinea come il massiccio non sia stato venduto ma donato. Come sostiene la sociologa americana Viviana Zelizer (2009), quando i rapporti sociali coinvolgono sia le transazioni economiche che l'intimità, le persone devolvono un particolare sforzo per negoziare e marcare le frontiere.

---

<sup>166</sup> Intervista personale, Tribù di Poindah, 2 Novembre 2017.

<sup>167</sup> *Tour de cote*, n°84, Juin 1998.

<sup>168</sup> *Les esprits du Koniambo. En terre kanak*, 2004, co-sceneggiato da Jean Louis Comolli e Alban Bensa, Archipel 35

A ringraziare la *coutume*, oltre ai politici locali, nonché membri della SMSP, c'era anche il presidente della Falconbridge Oyvind Hushovd. Di seguito uno stralcio del suo discorso:

“La vostra preoccupazione è anche la mia. Vi ringrazio dell'incredibile sostegno che ci apportate. Grazie di autorizzarci a venire su questo massiccio che è il *vostro* e di fare in modo che noi possiamo lavorare mano nella mano. Questa *coutume*, è il simbolo esteriore dell'accettazione di tutto un popolo. E' la prova inconfutabile che la popolazione è con noi. Il nostro investimento qui è ingente. Non saremmo mai venuti se non fossimo stati certi di essere i benvenuti. Nel campo minerario, i progetti non si fanno senza il sostegno della popolazione”<sup>169</sup>.

La Falconbridge si fa umana non solo perché si manifesta, attraverso un suo rappresentante dinnanzi alla popolazione locale, ma perché in questo modo essa si iscrive in una storia di sfruttamento e di redenzione che alimenta la percezione di una partecipazione condivisa nella gestione del territorio. L'autorità che la KNS ha acquisito non è stata imposta, come è accaduto negli altri progetti minerari locali, ma accordata grazie ad una relazione di fiducia, una sorta di alleanza strategica. Rendendosi visibile e materiale essa poté intraprendere lo “*chemin coutumier*” che aprì ufficialmente i lavori della costruzione dell'industria e ne vide riconosciuta la sua presenza. La visibilità, l'immediatezza e la tangibilità delle relazioni hanno avuto successo sulla percezione di una complessa macchina di interessi come quella della multinazionale. In questa storia di fiducia si nasconde in realtà lo sforzo dell'industria di trasformarsi in luogo di costruzione di senso e di finalità condivise che la definisce come un ordine accettabile e addirittura desiderabile. Come spiegò Joseph Goromido (nella mia precedente ricerca di campo, nel 2015), sindaco del comune di Koné:

“Il fatto che la multinazionale ci abbia fatto una *coutume* significa che giustamente accettano la visione del mondo che abbiamo qui in Melanesia. La multinazionale ha un'altra logica di rendita e il fatto di farci la *coutume* mostra che c'è una presa in conto delle comunità locali, che loro partecipano attivamente a questo sviluppo, quindi è un gesto importante, è un riconoscimento della cultura e della civiltà melanesiana. Se non ci fosse stato questo gesto, non avremmo potuto lavorare là. Non ci sarebbe stato lo sviluppo di Koné e di Voh. La *coutume* che ci ha donato Falconbridge è stata rivolta nuovamente agli spiriti. E' la stessa *coutume* che poi lasciamo sopra una pietra e diciamo

---

<sup>169</sup> *Ivi*

che gli spiriti la vanno a recuperare. [...] Non ci sono state più cerimonie. L'abbiamo fatta una volta e la rifacciamo se ci sono dei problemi"<sup>170</sup>.

Il rituale è efficace per due ragioni: perché permette di annullare ogni senso di distanza con la multinazionale e perché “sacralizza” la cessione delle terre. Trovo si possa costruire un parallelo interessante tra il dono del massiccio e la ricostruzione che Zelizer (2009) fa sul processo che ha condotto alla creazione dell'assicurazione sulla vita nel Nord America durante il XIX secolo. Nata sostanzialmente da un'esigenza economica e commerciale, questa sfidava un principio formativo forte: stabilire un equivalente monetario a quegli aspetti sociali, come la morte, che erano culturalmente definiti estranei a qualunque relazione finanziaria. Se inizialmente l'assicurazione sulla vita ebbe delle resistenze da parte della popolazione, a partire dalla fine dell'Ottocento essa emerse come una nuova forma di rituale che si andava ad affiancare al funerale. Introducendo infatti una nuova idea di immortalità, ovvero la possibilità di continuare a “servire” la famiglia e combattere la povertà attraverso il denaro lasciato dopo la morte, l'assicurazione sulla vita venne “sacralizzata”. Anziché profanare la vita e la morte, il denaro che vi era coinvolto assunse un valore simbolico ben distinto dalla sua funzione utilitarista: un dono altruistico e di abnegazione piuttosto che un investimento produttivo.

In modo simile, anche il dono del massiccio di Koniambo è stato “sacralizzato”. Elementi che il senso comune tende a contrapporre, qui sono tenuti insieme dalla dimensione del sacrificio che altro non è che una sacralizzazione. Il richiamarsi agli spiriti ancestrali e ad una causa sociale e politica come l'indipendenza, evitò ai Kanak di mercificare la terra. Sacro e profano vennero così tenuti insieme dall'idea di poter servire il popolo, “pensando – come afferma il *vieux kanak* nel film – ai figli che un giorno lavoreranno qui e coloro che verranno dopo di noi”.

Questo scambio cerimoniale è percepito come un vero e proprio “contratto”. Esso sancisce allo stesso tempo vari aspetti diversi: l'entrata dei Kanak nel sistema mercantile, la decolonizzazione del nichel, l'accresciuta importanza di un rito identitario kanak, la potenza degli spiriti ancestrali e infine l'avvenuto riconoscimento della

---

<sup>170</sup> Intervista personale, Koné, 24 Agosto 2015.

multinazionale su di un suolo kanak. Molto di più quindi del semplice calcolo razionale costi-benefici. Valori culturali, spirituali, politici, storici, economici, si fondono nel *geste coutumier* per dare un significato alla relazione. Quando i rapporti sociali coinvolgono sia le transazioni economiche che l'intimità, le persone devolvono un particolare sforzo per negoziare e marcare le frontiere. La Parola<sup>171</sup> donata dagli anziani che si fanno mediatori degli spiriti, non si riduce allo spazio e al tempo della cerimonia ma nascendo questa dal mondo invisibile è destinata a durare nel tempo e a circolare. Come mi ha spiegato Sylvan Gorohouna:

“Doniamo attraverso un gesto *coutumier* la nostra Parola. Senza il dono materiale la Parola non ha valore ma rimane soltanto un pensiero. La materialità del gesto la accompagna, la fa vivere e le dona un senso”<sup>172</sup>.

Lontano dal pragmatismo economico, dal fare i soldi per i soldi, il nichel viene decolonizzato, spogliato dalla veste di capitale economico e rivestito di nuove qualità simboliche. La *coutume* scambiata tra i clan e KNS risalta dunque questa dimensione del “noi” e riporta un senso di immediatezza e di padronanza dell'individuo sul mondo<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> *Parole*, “La Parola” è un concetto diffuso e denso di significati nel mondo kanak. “*Parole*” è un concetto differente da un “discorso” semplice precedentemente preparato e divulgato dietro ad un altare o davanti ad un'assemblea, perché è rivolta verso l'intangibile, l'immateriale, il sacro. La *Parole* è al centro della società kanak poiché incarna lo spirito dell'antenato così come il mito fondatore e totemico del clan. E' in questo senso che essa contiene la memoria mitica e storica di un determinato gruppo o lignaggio.

<sup>172</sup> Intervista personale, tribù di Poindah, 18 Ottobre 2017.

<sup>173</sup> Volendo utilizzare le idee demartiniane, possiamo dire che per superare la crisi della presenza, in questo caso il timore di esporsi alle forze misteriose del capitalismo, ci si appella ad una sorta di esorcismo collettivo inscritto in un orizzonte culturale comune e familiare. Sentendosi i kanak protetti dal mito degli spiriti come guardiani della terra e rincuorati dal rito consuetudinario della *coutume*, il negativo diviene infatti controllabile e i lavori dell'industria possono finalmente iniziare.

## Usine du Nord

### Les coutumiers ont cédé le massif du Koniambo

A Voh, une cérémonie coutumière a consacré l'accord passé sur le massif du Koniambo entre les responsables coutumiers de la région de Voh-Koné et les sociétés SMSP et Falconbridge.

**J**e viens avec la feuille de cocotier," a lancé André Thean-Hiouen, le président de l'aire coutumière Hoot Ma Waap, ouvrant la coutume de donation des massifs miniers de la région Voh-Koné. "Le cocotier est le seul arbre de Calédonie qui donne tous les jours quelque chose. Je pense que c'est la vie de demain. Il ne faut pas détruire. Il faut construire. Si ce n'est pas pour nous, c'est pour ceux qui viendront demain. Ce sera toujours les mêmes paroles, toujours le même pays, toujours les mêmes montagnes."

Tous les chefs de la région du Nord, ceux de Koné aussi, étaient là. Des gens du Sud et de la Côte est, les responsables politiques du FLNKS, les ont rejoint. Des habitants du village aussi. Près de cinq cents personnes ont assisté à cette coutume destinée à sceller le don des massifs du Koniambo et du Katepaï aux industriels. L'atmosphère était joyeuse. "L'usine du Nord, tout le monde en veut," a résumé quelqu'un.

#### La monnaie

##### qui scelle l'accord

Around d'Apou Thidjite, chef de Tiéta, et de Raymond Diele, secrétaire du conseil des anciens d'Oundjo, la coutume a été rassemblée : manous, billets, tabac, nattes et monnaie kanake. C'est elle qui a scellé le geste que plus rien ne pourra briser. "Nous demandons votre accord, a commencé Paul Néaoutyine, administrateur de la SMSP, pour que le projet d'usine devienne réalité.



Pour construire ensemble le pays de demain."

"Nous recevons votre geste de donation avec humilité, a poursuivi Cézélin Tchoeaoua, au nom des deux sociétés minières, mais aussi avec une certaine fierté. Vous nous donnez la primauté pour faire que la richesse de ce pays reste sur le Territoire." "C'est grâce à votre mobilisation que les choses ont abouti, c'est votre victoire, a terminé André Dang, président de la SMSP. Cela nous donne des devoirs envers vous. Notre projet ne doit rien enlever ni à l'eau, ni à l'air, ni à la terre, ni aux hommes."

#### "Les poissons sont partis"

En saluant ceux du Nord, Roch Wamytan avait déjà rappelé aux coutumiers la nécessité de protéger le patrimoine. "Ceux qui ont exploité nos montagnes depuis longtemps ont pollué l'eau. Les poissons sont partis. Il n'y a plus que des cailloux dans les rivières." L'inquiétude des anciens, en fait, est

bien réelle. Elle a déjà été dite aux industriels qui ont pris des engagements pour limiter la pollution du milieu naturel.

"Votre préoccupation est aussi la mienne," a assuré Oyvind Hushovd, le président de Falconbridge. Une étude d'impact sur l'environnement sera menée durant deux ans. Les commissions minières municipales y participeront.

"Je vous remercie de l'incroyable soutien que vous nous apportez. Merci de nous autoriser à venir sur ce massif qui est le vôtre et de faire en sorte que nous puissions travailler main dans la main." Le président du groupe canadien Falconbridge a également exprimé sa satisfaction. "Cette coutume, c'est le symbole extérieur de l'acceptation de tout un peuple. C'est la preuve irréfutable que la population est derrière nous. Notre investissement ici représente beaucoup d'argent. Nous ne serions jamais venus si nous n'avions pas été certain d'être les bienvenus. On peut lancer toute sorte de projets, mais dans le domaine minier, rien ne se fait sans le soutien de la population."

B. Chaumereuil

Figura 6. I coutumiers cedono il massiccio di Koniambo.

Fonte: Documento consegnatomi da Jean-Auguste Poadja, grand-chef del distretto di Poindah

### 5.3.3. La rottura dell'altoforno e il messaggio degli spiriti

Ora che l'attività mineraria di Koniambo è in funzione da qualche anno, gli spiriti non sono scomparsi dal massiccio. La rottura di un altoforno dell'industria, avvenuta nel 2016 e risolta soltanto un anno dopo, ha preoccupato alcuni *coutumiers* che ho avuto modo di intervistare, convinti che questo sia un chiaro messaggio dal mondo invisibile. Tra le interpretazioni datemi ce n'è in particolare una che voglio qui riportare. Se per alcuni *coutumiers* la rottura del forno è il segno visibile che qualche clan non ha seguito il corretto cammino *coutumier* nella fase precedente la costruzione dell'industria, per Felix Wabealo, un anziano kanak presidente del distretto di Bako, la causa ultima di questo incidente, che lui definisce come meccanico, è un rimprovero da parte degli spiriti per aver in qualche modo disonorato la Parola scambiata durante la grande *coutume*. Secondo questa lettura gli anziani stanno beneficiando troppo a discapito dei giovani, coloro per i quali l'industria era stata pensata (durante la *coutume* del dono del massiccio: "lo facciamo per i nostri figli"). Felix si riferisce nello specifico ai *coutumiers* che sono diventati *stakeholders* della SAS VAVOUTO, una società per azioni basata sull'azionariato popolare che fa da interfaccia tra le imprese locali della zona e KNS (cfr. cap.7). I benefici della struttura sono re-distribuiti a livello dei GDPL, *Groupement de Droit Particulier Locale*, che possono essere clanici o tribali. Essendo i profitti gestiti sul piano collettivo, questi non arrivano facilmente nelle mani dei giovani.

Ciò che mi preme mostrare in questo capitolo è l'agentività degli spiriti<sup>174</sup>. Il mondo invisibile proprio perché "Hmi Joc" (vietato toccarlo/interessarsi a esso/ parlarne) e 'Pwiciri' (vietato/tabu/sacro) è visto con sospetto (cfr. 5.1). Questa è anche la ragione per cui esso va trattato con rispetto. L'invisibile è infatti costantemente invocato durante le *coutume* e le cerimonie. Nelle parole di Jean-Claude Tutugoro:

---

<sup>174</sup> Marshall Sahlins, in linea con Philippe Descola, sostiene che la nostra comune nozione di "produzione" non è adeguata a descrivere la cosiddetta "economia cosmopolica", poiché in determinati regimi cultural-ontologici le persone non hanno davvero il controllo sulle condizioni essenziali della loro esistenza e sui mezzi di produzioni a loro necessari (Sahlins, 2019).

“Quando si ringrazia una *coutume* si ringraziano sempre le persone visibili (presenti in quel momento), ma anche tutte quelle parti che sono invisibili. L’invisibile ha due dimensioni: gli spiriti che sono in quel momento presenti e ogni persona che lo era fino a qualche tempo prima. Non li vedi [gli spiriti], ma sono lì perché esistono fisicamente nel mondo. La tua parola, il modo in cui parli, deriva da altre parti [dagli spiriti che ti accompagnano]. Ma se tu sei presente in quel momento è perché magari ci sono altre persone che ti hanno prestato la macchina per arrivare; quindi anche loro vanno ringraziati”<sup>175</sup>.

Nella definizione datami da Jean-Claude Tutugoro la *coutume* è il momento in cui mondo visibile e mondo invisibile si ricongiungono. Come lui stesso afferma, per dimensione invisibile non si intendono soltanto gli spiriti ancestrali, ma tutte quelle persone che hanno reso possibile quella particolare *coutume* e che non sono fisicamente e visibilmente presenti. Il gesto *coutumier* è un modo per materializzare l’unione tra questi mondi ontologicamente indivisibili. Quando si entra per la prima volta in una casa di un kanak, la *coutume* è necessaria per mostrare il proprio volto e “donare senso alla propria presenza” come mi ha detto Pascal Goffinet, la prima volta che sono stata ospite a casa sua. Attraverso questo gesto si riconosce con “umiltà e rispetto” (parole-chiave) di entrare in una storia più grande della propria biografia, una storia che è un crocevia di storie: quella della famiglia, della terra e degli spiriti che la abitano. E’ un passaggio va marcato con una *coutume* di “buongiorno” e una di “arrivederci”.

Lo stesso avviene per i progetti di sviluppo su terre *coutumierès*, anche quando queste ultime non sono state ufficialmente rivendicate. Durante il mio campo etnografico ho partecipato alla cerimonia della cosiddetta “*pose de la première pierre*” (inaugurazione) della futura antenna dell’università di Nouméa, a Koné. Per l’occasione, il presidente della Provincia Nord insieme ai suoi collaboratori hanno invitato i *coutumiers* “*maitres*” (gestori) della terra per chiedere ufficialmente il loro consenso per poter avviare i lavori di costruzione. E’ stato Jean-Auguste Poadja, *grand-chef* del distretto di Poindah a ringraziare il gesto *coutumier*:

“E’ culturalmente importante quello che accade oggi. Noi siamo qui: il consiglio dei capi di clan di Bako, insieme alla corale della tribù, e poi noi di lassù, di Poindah. Noi lavoriamo sempre insieme. Quindi ecco a voi la *coutume* per dirvi grazie, grazie per il

---

<sup>175</sup> Intervista personale, Nouméa, 24 Maggio 2018.

riconoscimento e il rispetto nei confronti di questo luogo così come dei suoi ‘*maitres*’. Grazie mille. Se l’identità kanak è fondata sul legame alla terra, è la *coutume* che ha istituito la sua esistenza. Ed è la ragione per la quale siamo qui oggi. Ecco quindi la *coutume* per dirvi che abbiamo prevenuto le persone che hanno scritto la storia di questa terra, la nostra storia su questa terra”<sup>176</sup>.

Prima della cerimonia, alla quale ero stata calorosamente invitata a partecipare da degli anziani della tribù di Bako, ho avuto modo di parlare con il *grand-chef* Poadja. Egli mi ha spiegato che anche se il terreno, secondo il diritto civile francese, appartiene alla Provincia, i proprietari della sua “storia” sono i *coutumiers* della zona del distretto di Bako e di Poindah. “Le persone non posso togliere la storia di questa terra. Non conosciamo necessariamente questa storia ma siamo qui per dire che questa terra ha una storia” – mi ha detto Poadja. E quando non si rispetta questo cammino *coutumier* gli spiriti che abitano quella terra non tardano a mostrare il loro dissenso. Così è successo per la piscina e per il Liceo Agricolo di Pouembout. In entrambe i casi - citati quel giorno dallo stesso Poadja per ricordare il ruolo fondamentale delle autorità tradizionali - l’amministrazione comunale non ha “fatto la coutume” a chi di dovere. Nella notte precedente l’inaugurazione della piscina, l’acqua scomparve misteriosamente. Il sindaco messo di fronte l’evidenza si vide costretto a chiamare Poadja riconoscendo il bisogno di una *coutume* per chiedere l’autorizzazione ai proprietari *coutumier* del terreno. In modo simile, nella prima settimana dopo l’apertura della scuola ci furono continue aggressioni e risse tra studenti. Anche questa volta il sindaco non era passato per il corretto cammino.

#### **5.4. Né dis-incanto, né re-incanto. Sguardi comparativi tra PNG e NC**

La letteratura antropologica ci ha riccamente mostrato come la presenza di minerali e delle multinazionali diventano eventi di importanza mitologica e cosmologica nella vita dei popoli indigeni (Nash, 1979; Taussig, 1980). Spesso la risorsa stessa viene associata al corpo umano o a quello sovra-umano. Quando nel Nord dell’Australia vennero scoperti dei depositi di oro, gli aborigeni li interpretarono come residui del corpo

---

<sup>176</sup> Koné, 26 Luglio 2018.

ancestrale di Bulardemo; in Papua Nuova Guinea, il colore rosso del fiume Porgera causato dagli scarichi dell'omonima miniera venne visto come una forma di inquinamento mestruale (Weiner, 2004 :3). Pamela Stewart e Andrew Strathern (2005) spiegano i modi in cui i Duna (conosciuti anche come Yuna) - che vivono nella parte nord-ovest della *Southern Highlands Province* in PNG - si situano in relazione al loro ambiente e alle estrazioni petrolifere e di oro. Le risorse del sotto suolo sono percepite come parti del corpo di un grande spirito che dimora nella terra, conosciuto come "Tindi Auwene". Nel 1999 quando i due autori stavano svolgendo la loro etnografia, i Duna esprimevano una preoccupazione riguardo la salute dello spirito, attaccato e ferito dall'intrusione ambientale delle compagnie minerarie. Anche lo spirito femminile "Payame Ima" sembrava essere morto o fuggito a causa dell'inquinamento ambientale. L'estrazione del petrolio dal sottosuolo aveva, secondo i Duna, reso la terra secca, sterile e inadatta per l'abitazione umana. Ma non per tutti è così.

Dal confronto tra il mio caso etnografico e la letteratura etnografica sulla PNG emerge che, per garantire la coesistenza pacifica tra attività mineraria e spiriti ancestrali gli indigeni "fanno spazio" all'elemento esterno incorporandolo, in modi diversi, nelle proprie cosmologie. Per molti decenni gli Oksapmin - che appartengono al gruppo culturale "Min" (come gli Urapmin) e abitano nella *West Sepik Province* - sono rimasti ai margini dei grandi progetti minerari che hanno invaso la loro regione. Il tanto atteso "sviluppo" è arrivato soltanto in anni recenti (2011) con le trivellazioni petrolifere da parte di compagnie straniere. Come afferma Fraser Macdonald "in un luogo in cui la ricchezza materiale è stata storicamente vista come il prodotto di rituali e di magie, non sorprende che gli Oksapim si siano rivolti alla loro storia, mitologia e cosmologia" per far fronte a questo importante cambiamento (2016 :40). Un'alta concentrazione di petrolio è stata trovata, secondo gli Oksapmin, proprio nel luogo dove, fino all'arrivo dei missionari negli anni Sessanta, venivano compiuti i sacrifici umani. Lo scopo di questi rituali era quello di ristabilire la fertilità della terra e delle persone. Così come il sangue delle vittime era visto come una sostanza magica e fonte di vitalità cosmica, seguendo questa logica il petrolio è stato interpretato come essere quello stesso sangue che dopo un prolungato periodo ha subito una metamorfosi. A tale credenza gli

Oksapim hanno aggiunto il mito del gigante serpente ancestrale che vive nel sotto-suolo e che comprende fisicamente con tutto il suo corpo l'intera regione culturale dei "Min", anche se lo stomaco del serpente è stato localizzato proprio laddove le vittime venivano sacrificate e dove è stato scoperto il petrolio. Secondo MacDonald e Lorenzo Brutti la rilettura congiunta e il rinnovo di miti e rituali è stato strumentale nella misura in cui serviva all'intero gruppo Oksapim - "e non solo ai singoli clan proprietari terrieri, seguendo la logica occidentale" (Brutti, 2007: 250) - per rivendicare i diritti di proprietà sulle risorse naturali (Macdonald, 2016).

Aletta Biersack (1999) attraverso l'uso di storie locali e l'analisi della cosmologia degli Huli e dei Paiela - popolazioni che abitano il Monte Kare nella *Enga Province* della PNG - spiega come la corsa all'oro tra il 1988 e il 1990 venne accolta da aspettative millenarie accompagnate dalla credenza di un'imminente rivoluzione cosmica. La presenza dell'oro veniva associata allo spirito ancestrale "Taiyundika", il pitone del monte Kare che, in cambio del sacrificio di maiali, garantisce la fertilità di tutte le specie della terra, comprese quelle umane e i clan totemici dell'area. "Taiyundika" è la figura totemica ancestrale di tutti i clan della regione, "e oggi anche dell'oro, mitologizzato come la sua carne" (ivi :70). Come afferma l'antropologa, il Monte Kare è diventato allo stesso tempo:

"a space of capitalist penetration, a 'contact zone' of intercultural encounters and imaginings, and a cosmic location. It is where culture and political economy, meaning and capital, pythons and computers, blacks and whites intermingle" (ivi :81).

Nel Lihir (PNG) la rinnovata attenzione per la montagna sacra "Ailaya", luogo cosmologico di origine e l'"al-di-là" degli uomini e degli spiriti, non può essere separata dalle politiche minerarie che coinvolgono la zona, affermano Nicholas Bainton, Christopher Ballard e Kirsty Gillespie (2012). A partire dagli anni Ottanta con i cambiamenti drammatici associati alla costruzione e alle prime fasi della produzione mineraria gestita dalla Lihir Gold Limited (LGL), la montagna sacra è stata politicizzata e "incantata" proprio per la sua importanza cosmologica per tutti i Lihiriani. Ma attori differenti facevano leva su valori diversi: alcuni proprietari terrieri hanno utilizzato la

montagna per stabilire diritti e privilegi, le giovani generazioni ne hanno fatto un emblema del crescente discorso sulla gestione del patrimonio culturale, e al contrario gli anziani ne hanno sostenuto la sua importanza, cruciale per mantenere le credenze tradizionali sui rituali funerari che servono a “completare” la morte. Ciò che è davvero interessante è l’aver “performato” e incorporato il cambiamento fisico e sociale indotto dall’attività mineraria nelle canzoni rituali che descrivono il “viaggio” dei morti. Dopo l’arrivo della miniera il passaggio nell’ “al-di-là” e quindi l’entrata nell’Ailaya è diventato pieno di ostacoli: le strade sono affollate e il punto di ingresso è difficile da trovare perché coperto di spazzatura e di stock di minerale. Come affermano gli autori:

“changes to the landscape have been reflected in the adaptation of ritual practise; rituals have been reworked and reframed to make sense of new challenges and dislocations. New ontological relationships to the landscape are likely to give rise to new ideas about death, or even a reformulation of the existential order. The significance of the Ailaya is not in question, but its fate, especially as this is directed by Lihirians remains uncertain” (Bainton, Ballard, Gillespie, 2012 :43).

Il deterioramento della montagna sacra ha assunto toni apocalittici a tal punto che per alcuni abitanti questo potrebbe essere un segnale che Ailaya ha finito di servire il suo scopo (essere ultima dimora degli uomini), “marking - secondo gli autori - the beginning of the end-point for traditional Lihirian cosmology, and the end of its beginning” (ivi :45).

Joel Robbins sostiene che gli Urapmin - appartenenti al gruppo culturale Min e abitanti del distretto di Telefomin, nella *Western Sepik Province* - sviluppando una percezione millenaria dello sviluppo poiché a lungo emarginati (come gli Oksapin, gli Huli e i Paiela), hanno accolto l’arrivo della multinazionale “disincantando” il paesaggio (*disenchantment of landscape*). Secondo Robbins (1995, 2004, 2006) il cristianesimo può giocare un ruolo importante nella trasformazione delle etno-ecologie indigene. L’autore crede infatti che l’introduzione di nuove nozioni cristiane come l’idea di potere, di proprietà, di individuo, di desiderio, abbia fortemente influenzato l’incontro di questo popolo con la pratica dello sviluppo, inteso in PNG principalmente come attività mineraria, plasmando la concezione stessa di ambiente. Con la massiccia conversione nel cristianesimo degli anni Settanta gli Urapmin hanno cominciato a

percepire i “motobil”, cioè gli spiriti proprietari di tutti gli elementi che compongono l’ambiente, come “cattivi” e a sostituirgli la figura di “Dio”. Ciò li ha legittimati a “dispossessare” gli spiriti delle loro terre rifiutandosi di offrirgli maiali in sacrificio, anche se questo non significava privarli del loro *agency* di infliggere malattie. I rituali sacrificali sono stati riattivati soltanto all’arrivo dell’attesa compagnia mineraria “Kennecott” che anni prima aveva cominciato delle esplorazioni di oro. Tuttavia questi non servivano più a mantenere le reciproche relazioni uomo-terra, ma erano motivati dal desiderio di espropriare completamente gli spiriti delle loro terre e proprietà in un processo di disincantamento weberiano del paesaggio che trasformava l’ambiente da soggetto ad oggetto. E’ altresì vero che, come sostiene Daniele Moretti, partecipare all’estrazione mineraria può promuovere un senso di responsabilità morale nei confronti del proprio ambiente.

“If marginality is understood not only as a lack of material goods but also of social relationships and recognition, feeling marginal can promote mining by fostering a desire for development at all costs and a Weberian disenchantment of the landscape as positive and desirable. But participation in resource extraction can also conversely promote a heightened sense of relationally with and moral responsibility towards the environment (Moretti, 2007 :324)”.

L’antropologo riporta l’esempio del gruppo linguistico Hamtai (PNG) che, come gli Urapmin, credono che tutto ciò che esiste nel mondo appartenga e sia controllato da spiriti ancestrali ed entità spirituali mai state umane che chiamano “masalai”. Mentre gli occidentali guardano le risorse minerali come non rinnovabili, gli Hamtai credono esse siano l’incorporazione dei masalai, pertanto qualcosa che può incessantemente riprodursi, “se sono soddisfatte le giuste condizioni” (Moretti, 2007:321). E’ a loro che i minatori si rivolgono prima di minare una particolare area, per ottenere la loro benedizione chiedendogli rispettosamente di evitare malattie e pericoli. In determinati regimi cultural-ontologici gli esseri metapersonali, sostiene Marshall Sahlins (2019), non si limitano ad essere incapsulati nelle risorse primarie ma regolano l’intero processo di produzione di cui il sacrificio assume spesso un ruolo fondamentale. Essendo gli

spiriti o ‘metapersone’ tanto agenti culturali quanto ‘economici’, le condizioni materiali del vivere bene sono sinergicamente collegate alla cosmologia.

“Poiché, come regola generale, i popoli esaminati hanno accesso in modo secondario o usufruttuario alle risorse ‘possedute’ da Altri metapersonali, i rapporti di produzione si basano su una certa forma di sottomissione a queste altre ‘persone come noi’. In termini convenzionali, si potrebbe giustamente dire che gli spiriti possiedono i mezzi di produzione - se non fosse che questi cosiddetti ‘spiriti’, metapersone in carne e ossa, in effetti *sono* i principali mezzi e agenti di produzione. [...] Non dobbiamo pensare che queste popolazioni fossero esentate da qualunque tipo di responsabilità riguardo al risultato dei processi di produzione, né che le loro conoscenze e abilità non giocassero un qualche ruolo. Come spiega uno sciamano inuit: ‘non ci sono orsi in quella stagione perché non c’è ghiaccio; e non c’è ghiaccio perché c’è troppo vento; e c’è troppo vento perché noi mortali abbiamo offeso gli dei’” (ivi: 66-68).

In numerose culture melanesiane la terra è percepita come una terra di abbondanza (land of plenty), e generosa (“things grew back again”; Macintyre, Foale, 2004b :23), a patto però che siano soddisfatti certe condizioni o protocolli culturali. Come afferma Aletta Biersack, la fertilità è indotta attraverso il rituale (spesso sacrificale) e le pratiche religiose sono il collante tra la natura e la società.

“Society is at once natural (or biological) and cultural. Since fertility is ritually induced, religious practise is a condition of this bond between nature and society. The conjuncture is thus three-way: a matter of religion, society, and nature. The principle of this three-way conjuncture is the sacrificial principle, a principle that informs fertility rituals, which are always sacrificial, as well as genealogical process. [...] the condition of perpetuating life is death” (Biersack, 1999 :75).

Il nichel, così come l’igname, è un prodotto di una terra percepita come abbondante. Samuel Goromido mi ha spiegato che pensare il nichel come una risorsa non-rinnovabile significherebbe ‘pervertire lo spirito’ o l’‘articolazione del pensiero’: il nichel può crescere indefinitamente e le generazioni future ritroveranno le stesse montagne (come l’anziano portavoce disse durante la *coutume* del dono del massiccio)<sup>177</sup>. Come approfondito in precedenza (cfr. 5.2.), nella società kanak e in generale nelle società melanesiane, il sacro e il divino sono impregnati (“*in-praegnate*”:

---

<sup>177</sup> Intervista personale, Koné, 3 Giugno 2018.

letteralmente “rendere gravida”) nel paesaggio. La non conciliabilità tra spiriti e attività mineraria deriva dalla posizione stessa che la comunità assume nei confronti della multinazionale o del progetto minerario. Diversamente da ciò che è successo tra gli Urapmin, gli Hamtai, gli Oksapmin in PNG, il paesaggio di Koniambo non è stato né disincantato né re-incantato, piuttosto continuamente incantato. Ciò potrebbe essere spiegato dal fatto che i Kanak conoscendo da tempo il capitalismo minerario, lo hanno già rielaborato senza aver avuto il bisogno di incorporarlo nelle proprie mitologie e cosmologie.

## ***Conclusion***

Richiamandosi in modo erroneo all'assunto che la terra per gli indigeni sia "sacra", nell'ecologia spirituale e nei movimenti *New Age* il ritorno alla natura viene spesso fatto coincidere con il ritorno ai mondi indigeni, rischiando così di supportare le teorie evolucionistiche. Questa prospettiva del nativo come ecologicamente nobile tende a riemergere con forza e ad avvalorarsi quando le popolazioni "indigene" protestano contro l'installazione di progetti estrattivi e minerari nei loro territori. La conseguenza è che la presupposta "sacralità" dei luoghi, diventando l'emblema mediatico, oscura rivendicazioni politiche più complesse. Quando invece gli indigeni non si oppongono all'attività estrattiva ma anzi esprimono il desiderio di voler partecipare in prima linea, lottando per accaparrarsi dei suoi benefici, allora il discorso comune verte sulla pervasività e la potenza del capitalismo che trasforma i nativi "ecologicamente nobili" in individualisti e avari. Come afferma Kottak:

"Local people, their landscapes, their ideas, their values, and their traditional management systems are being attacked from all sides. Outsiders attempt to remake native landscapes and cultures in their own image" (Kottak, 1999 :26).

Riducendo i conflitti minerari in termini ambientali e post-coloniali si limita a sua volta la presa in carico delle multinazionali nella risoluzione dei conflitti fornendo loro una sorta di "easy out", una scappatoia che ignora l'uso e il controllo culturale, economico e politico delle risorse sociali nelle aree in cui operano (Banks, 2008 :61). Inoltre, cogliere l'interazione tra ciò che è economico e ciò che non lo è, specialmente nel settore estrattivo, permette di focalizzare il nostro sguardo sulla dimensione emotiva e sentimentale, sotto molti aspetti oggi ancora poco esplorata. I geografi Melina Ey, Meg Sherval e Paul Hodge (2017) denunciano un urgente bisogno di guardare alla dimensione emozionale e affettiva dell'estrazione di risorse naturali per troppo tempo percepite come un impedimento alla lucida comprensione degli aspetti materiali e politici dei luoghi di contesa come i siti minerari. Le rappresentazioni dominanti delle "risorse" non catturano le relazioni, le connessioni, i significati e le emozioni che sono integrate nella "vivace materia". La costruzione dei siti minerari come spazi di lavoro

maschili, per esempio, ha avuto la capacità di marginalizzare le emozioni dall'analisi economica. Tuttavia, come affermano le geografe:

“[emotions] are vital to our interactions with a host of spaces and places; and they also inform *what* we can know, and *how* we can come to know about them. [...] Furthermore, resource extraction can also disrupt other ways of knowing, feeling and experiencing relationship with the material” (ivi :155, 158).

Il progetto Koniambo, nella sua singolarità, dimostra bene come spesso i conflitti non hanno a che fare con la scarsità delle risorse, ma con il potere e le politiche sul loro uso e controllo. In modo simile, in Papua Nuova Guinea i conflitti minerari non sono l'espressione di una lotta volontaria dei papuani contro i demoni dell'imperialismo, ma una battaglia principalmente interna che minaccia la stessa struttura dello Stato. Per cui, il problema non è tanto lo sfruttamento capitalistico delle risorse ma il posizionamento ideologico della multinazionale e dello Stato. Se l'industria di Koniambo non sembra essere toccata dallo stesso destino conflittuale di Goro-Nickel o della SLN, uno dei motivi risiede proprio nel fatto che il progetto Koniambo è stato inserito nel modo fenomenologico e politico kanak di “abitare” e conoscere il mondo.

## **TERZA PARTE: IMPRESA E TERRITORIO**

### ***Addomesticare***

Si può parlare *del* mercato? (Gibson-Graham, 2002 :16).

“The limits of large entities [...] and the effectivity of small ones [...] are not sufficient to dislodge their [David Harvey, Eric Swyngedouw, Neil Smith]<sup>178</sup> belief in the boundless power of the global and the relative impotence of the local. Their interest in globalization is to understand it, expose it and, hopefully, transform it, but they are not attracted to the local as a site of realistic challenge and possibility (ivi :5)”.

Julie Graham e Katherine Gibson in *Beyond Global vs Local: Economic Politics Outside the Binary Frame* (2002) denunciano i limiti di quelle teorie che oggettivizzano il locale e il globale assumendo che la “località” e la “globalità” siano qualità ad essi essenziali. Anche Bruno Latour afferma che il locale e il globale offrono dei punti di vista sulle reti che però non sono mai né locali né globali ma “più o meno estese e più o meno connesse” (1993 :122). Graham-Gibson rivendicano un discorso che definiscono come “anti-capitalocentric”: una contro-narrazione che denuncia la “naturalizzazione” del capitalismo come omogeneo e destinato ad auto-riprodursi (1996). Ad essere messa in discussione è l’identificazione dell’economia con il sistema capitalista. Comprendere e interpretare tutte le forme economiche in relazione (o come dipendenti) al capitalismo rende infatti impossibile - sostengono le due autrici - pensare la realtà sociale in modo differente (ivi). Ispirata da simili interrogativi, mi pongo una serie di questioni: si può parlare *del* capitalismo estrattivo e minerario? L’attività estrattiva è da considerarsi sempre “estrattivismo” (cfr. p.4.1), in fin dei conti un’ideologia capitalista?

Il nichel più che una mera risorsa economica è intimamente legato alla storia politica, economica e sociale della Nuova Caledonia e di conseguenza della società kanak: il passato coloniale e la possibilità di ottenere l’indipendenza influenzano inevitabilmente

---

<sup>178</sup> Gibson-Graham si riferiscono a: Harvey D., Swyngedouw E., 1993, Industrial restructuring, community disempowerment and grass roots resistance, in T. Hayter, D. Harvey (a cura di), *The city and the Factory*, London: Mansell, 11-26; Swyngedouw E., 1997, Excluding the other: the production of scale and scale politics, in R. Lee and J. Wills (a cura di), *Geographies of Economies*, London: Edward Arnold, 167-176; Smith N., 1993, Homeless/global: Scaling Places, in J. Bird, B. Curtis, T. Putman, G. Robertson and L. Tickner (a cura di), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London: Routledge, 87-119.

il modo di percepire il nichel come una risorsa. L'industria di Koniambo è il prodotto della riflessione economico-indipendentista degli anni Settanta a volte definita dagli stessi militanti come "economia della lotta", cioè estensione della battaglia politica nell'economia. Ma è anche il risultato di una congiuntura storico-politica che ha permesso la creazione di strutture economiche dette di "economia mista" in cui il settore pubblico e quello privato convolano a nozze.

In questa terza parte il mio intento è mostrare come la società kanak si sia confrontata con il capitalismo minerario senza però rinunciare ad altri modi di concepire le relazioni, l'economia e la società. Nello specifico mi soffermerò sulle strategie locali con cui l'imprenditorialità, lo sviluppo e il profitto vengono addomesticati e posti al servizio della causa dell'indipendenza e della *coutume*. Una particolare enfasi sarà posta sui "margini" - "un sito concettuale da cui esplorare la qualità immaginativa e la specificità della formazione culturale locale/globale" (Tsing, 1994: 279) e sui modi di parlare dell'economia (Siniscalschi, 2002). Nel settimo capitolo, analizzerò l'azionariato popolare organizzato per integrare la popolazione locale al progetto Koniambo, come un'intersezione produttiva di campi discorsivi diversi in cui si creano e si mantengono le identità sociali. Come afferma l'antropologa Siniscalchi, "l'attenzione nei confronti delle 'retoriche', nella loro dimensione performativa, consente di mettere in luce il particolare uso delle attività economiche locali realizzato dagli attori sociali e il ruolo che esse hanno nella ridefinizione dell'identità" (2002 :13). Ed è proprio attraverso i modi di parlare dell'economia, afferma l'antropologa, che si modella l'immagine del paese per l'esterno e si costruisce la "località" (ivi).



e la tutela dell'ambiente lo strumento fondamentale per una politica integrata dello sviluppo.

Nel settore estrattivo e minerario la RSI rappresenta per certi aspetti una nuova era. Come affermano Gleen Banks e Emma Gilberthorpe (2012) il vecchio mantra delle compagnie minerarie del “non-lasciare traccia” (*no footprint*), cioè cercare di avere meno impatto sociale possibile, è stato sostituito dal discorso sullo sviluppo sostenibile, reso appunto operativo sotto l'etichetta della RSI la quale ha legittimato il settore dopo decenni di disastri ambientali e oltraggio ai diritti indigeni. La non-rinnovabilità delle risorse minerarie però, fa sì che le strategie di sviluppo sostenibile non possano essere le stesse degli altri “tipi” di sviluppo perché economicamente meno percorribili.

Peter Benson e Stuart Kirsch (2010) sono convinti che la concettualizzazione occidentale dello sviluppo sostenibile vada a beneficio della compagnia mineraria piuttosto che della comunità locale per cui invece la RSI è stata pensata. Kirsch sostiene che lo “sviluppo sostenibile” non è altro che un “corporate oxymoron” (2010): se prima il concetto di sostenibilità poteva essere usato come critica alle conseguenze ambientali dell'industria mineraria, oggi ne è diventato uno strumento di promozione. Le *corporations* sono le istituzioni più potenti della nostra epoca e i principali agenti della globalizzazione - afferma Kirsch (2014). Il loro potere è stato esacerbato dalle politiche neoliberiste e dal conseguente assumersi responsabilità di *governance* che prima spettavano allo Stato. Inoltre, i rischi associati alla produzione economica sono stati normalizzati e naturalizzati come un inevitabile effetto della modernità piuttosto che come relazioni contingenti tra stati, *corporations* e ambienti (*ivi*).

La prima conferenza internazionale dell'ONU sui temi dell'ambiente e dello sviluppo svoltasi a Stoccolma nel 1972, decretò per la prima volta il bisogno di mantenere la Terra (*Earth*) un luogo adatto anche per le prossime generazioni: “[Man] bears a solemn responsibility to protect and improve the environment for present and future generations” (Principle 1, Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment, Stockholm 1972). Secondo Kirsch, dell'originaria connotazione dello sviluppo sostenibile come centrato sulla “durabilità” e sulla “conservazione”, e quindi sulla relazione tra economia ed ecologia, oggi c'è poca traccia. Le compagnie

minerarie promuovono infatti uno sviluppo sostenibile basato sulla crescita. La preservazione della biodiversità, centrale nella dichiarazione di Stoccolma, viene rilegata al finanziamento di progetti di conservazione di piccole aree “incontaminate” che si vogliono proteggere. Un impegno “di facciata” che, come afferma Kirsch (2010), serve per lo più a ripulire l’immagine delle multinazionali. Le *corporations* (minerarie e non), promuovendosi come responsabili, sostenibili e trasparenti si sono rivelate abili a incorporare e a volte neutralizzare le critiche delle ONG (proliferate dagli anni Ottanta del Novecento), e quando necessario hanno creato con loro delle partnership strategiche.

Fabiana Li (2016) nella sua recensione al volume “Mining Capitalism: The Relationship Between Corporations and Their Critics” (Kirsch, 2010) ci mette in guardia dal rischio di cadere in una lettura generalizzante delle *corporations*, come fa Kirsch, poiché questa sembra suggerirci che non sia necessario (o possibile) differenziare tra compagnie buone e quelle cattive. Contro la tendenza a guardare il capitale globale come qualcosa di statico e omogeneo, mi sembra opportuno evidenziare la costante dialettica tra i discorsi globali e locali che la compagnia mineraria si trova ad affrontare e negoziare. E’ difficile capire fin dove si estendono i confini geografici e sociali della responsabilità sociale d’impresa. I *trends* globali da seguire in materia di sviluppo sostenibile e l’aumento degli attori sociali in gioco plasmano il libero arbitrio delle compagnie minerarie. In anni recenti, per esempio, la Banca mondiale ha acquisito un ruolo fondamentale nel persuadere le compagnie minerarie e i governi nazionali, con l’obiettivo di formare una nuova partnership tra pubblico e privato tale da poter affrontare gli impatti sociali e ambientali dei progetti di ampia scala nelle comunità locali. Il suo impegno faceva parte di un’impresa più grande: mostrarsi come attenta allo sviluppo sostenibile. Con il boom minerario degli anni Ottanta, il classico modello triangolare “State-Corporation-Community” ha cominciato ad essere messo in crisi dall’espansione di nuovi *stakeholders* (soggetti interessati) come la già citata Banca Mondiale, le ONG, i *brokers*, gli avvocati, i partner finanziari e i consulenti tanto che, per Banks e Ballard, si è andato a formare quello che loro chiamano il “fourth estate” (2003), il “quarto angolo”. Il modello ha così assunto una forma rettangolare.

Come affermano Filer e Le Meur (2017), l'intensificarsi delle politiche locali ha a che fare con la riconfigurazione della *leadership* delle autorità tradizionali in risposta alle esigenze dello sviluppo. Ciò dimostra anche, a loro avviso, l'abilità degli attori nell'assegnarsi nuovi ruoli. Non a caso, a partire dagli anni Novanta lo sviluppo minerario ha visto aumentare le rivendicazioni da parte delle comunità locali determinate a negoziare con i governi e con le compagnie minerarie per ottenere infrastrutture e servizi pubblici. A tal fine, proliferarono accordi formali ("Community Benefit Agreements", "Impact and Benefit Agreements", "Indigenous Land Use Agreement", "Consent Agreement", "Development Forum Agreements", ecc.) designati a minimizzare gli impatti negativi dei progetti e a garantire alla popolazione locale benefici che altrimenti non avrebbero potuto ottenere: assunzioni o accesso ad opportunità imprenditoriali, opportunità educative, distribuzione dei dividendi, uso delle infrastrutture minerarie come strade, porti (sia durante che alla fine del progetto), partecipazione della comunità nelle questioni ambientali, protezione di aree culturalmente significative, partecipazione di donne sia nella manodopera che nelle decisioni legate al progetto; l'elenco potrebbe essere ancora più esteso (O'Faicheallaigh, 2012).

Di fronte a queste nuove esigenze, locali e globali, anche le idee di "comunità mineraria" e di "patrimonio" si sono elasticizzate (Filer, 2018). Prima della modernizzazione tecnologica delle miniere, per "comunità mineraria" si intendeva quella ristretta dei minatori e delle loro famiglie (*mining community*). Con l'introduzione delle miniere "a cielo aperto" e dei contratti "fly-in/fly-out" (metodo di assunzione temporanea in aree remote che prevede lo spostamento pendolare per via aerea, senza perciò il trasferimento dell'impiegato e della sua famiglia nel luogo di lavoro) la comunità mineraria è diventata quella "*mine-affected*"<sup>180</sup>. Identificare la comunità affetta dall'attività mineraria è anche una questione politica, soprattutto quando l'inclusione in questa categoria determina il pagamento di risarcimenti o la distribuzione di *benefits* (Filer, Le Meur, 2017). Questi sono confini labili che si

---

<sup>180</sup> I contratti fly-in/fly-out sono stati introdotti per evitare la costruzione dei villaggi minerari, i quali fungevano da alloggio per i lavoratori, e bilanciare così l'aumento dei costi di produzione dovuto al passaggio dalle miniere sotterranee a quelle "a cielo aperto".

sfibrano a seconda della prospettiva da cui si guardano. Per ciò che concerne il progetto Koniambo, estremamente politico nella sua natura, la comunità “mine-affected” è una fetta significativa della popolazione kanak e in generale gran parte degli abitanti della Provincia Nord, tra cui compaiono i *coutumiers* che partecipano nella SAS Koniambo-Vavouto (una società per azioni che garantisce il capitale per permettere alle imprese locali di accaparrarsi i contratti di sub-appalto della KNS). Ad un livello più esteso, si può affermare che la comunità “mine-affected” è il movimento indipendentista stesso, proprio perché il controllo dell’industria mineraria si iscrive nella lotta per l’autonomia e l’indipendenza. Come afferma Banks (2013), nelle zone del Pacifico dove ci sono gruppi con un’identità specifica distinta da quella più ampia nazionale (come i Kanak in Nuova Caledonia, i Bouganvilliani in PNG, i Papuani in Indonesia, e i Maori nella Nuova Zelanda), questi sono stati abili nell’utilizzare le dispute sulla sovranità sulle risorse per rivendicare l’auto-determinazione. Il progetto Koniambo è estremamente interrelato al discorso sul nazionalismo e alle geopolitiche internazionali (cfr. I parte).

L’allargamento dei confini della comunità-mineraria fa sì che solo i suoi rappresentanti siano chiamati a negoziare gli accordi. Come è facile intuire, ciò crea delle tensioni sociali, come per esempio dispute sulla legittimità dei portavoce, che gravano sul successo o fallimento dei risultati ottenuti dagli stessi accordi. Nel caso di Goro-Nickel, per esempio, fu la stessa popolazione locale a mettere in discussione il carattere militante e la legittimità *coutumière* del comitato Rhéébu Nùù - nato con l’intento di accompagnare la costruzione dell’impianto industriale - che si auto-rappresentava come unico portatore della causa ambientalista e autoctona (cfr. par. 6.2.3).

Le compagnie hanno tradizionalmente segmentato la RSI in economica, sociale e ambientale, riducendo quest’ultima sostanzialmente al controllo dell’inquinamento. Oggi invece, queste non possono più essere miopi di fronte alle cicatrici fisiche lasciate nel paesaggio e alle profonde implicazioni culturali, sociali ed economiche che ne derivano. Negli ultimi anni le industrie estrattive si stanno dirigendo sempre più verso aree geograficamente remote che, ironia della sorte, sono anche quelle caratterizzate da un alto tasso di biodiversità. Di qui i conflitti tra programmi di conservazione e progetti

sviluppo che ho provato a de-costruire o per lo meno complessivizzare nella seconda parte di questa tesi.

Tuttavia, se l'idea era quella di migliorare le tecnologie per ridurre le emissioni di carbonio, le fuoriuscite di petrolio e i rifiuti minerari, i programmi della RSI rimangono spesso meno sofisticati e focalizzati su altri fronti come l'installazione di scuole, ospedali e strade nelle comunità coinvolte o sui micro-finanziamenti che cercano di produrre uno sviluppo socio-economico locale. La RSI ha portato infatti ad espandere l'idea di "ambiente" ad altri elementi come le istituzioni sociali e il patrimonio culturale, integrando in questo modo la visione dell'ecosistema in cui operano i progetti minerari; con la conseguente assunzione degli antropologi come consulenti e mediatori tra le multinazionali e le comunità "impattate" (Filer 2018).

### **6.1 Governance d'impresa, governance di Stato, governance locale**

Prima di affrontare l'"eco-engagement" della Koniambo Nickel SAS (intendendo con il suffisso *eco-* l'idea patrimoniale di "ambiente") mi sembra opportuno fare una breve digressione sul contesto della Papua Nuova Guinea che si presenta come un terreno fertile per comprendere la complessa dinamica relazionale tra *governance* d'impresa, *governance* di Stato e *governance* locale. Con le dovute accortezze che richiede uno sguardo comparativo (cfr. *Introduzione*), ancora una volta l'effervescenza mineraria della PNG ben si presta ad essere confrontata con il caso etnografico in questione. Come Filer, Burton e Banks (2008) affermano, la PNG (soprattutto una delle sue quattro regioni, quella delle isole della Nuova Guinea) è nel mirino del dibattito globale sulle responsabilità sociali e ambientali delle industrie minerarie poiché ha ospitato tre tra i progetti minerari definiti come i più "irresponsabili" al mondo: "Panguna", "Ok Tedi" e "Freeport". Tutti e tre, spiegano gli autori, sono stati etichettati

dal report del “Mining, Minerals and Sustainable Development Project”<sup>181</sup> (2002) come “non-sostenibili” (*ivi*).

Sia la PNG che la Nuova Caledonia fanno parte della regione geopolitica definita, originariamente dagli Europei in termini razziali, come Melanesia e sono entrambe economicamente dipendenti dall'estrazione ed esportazione delle risorse minerarie. Tuttavia, la PNG è più grande, più povera, è uno Stato Indipendente dal 1975 e non ha mai conosciuto una netta separazione tra la popolazione indigena e i coloni, come invece è successo in Australia, in Africa e appunto in Nuova Caledonia. Se la PNG e la Nuova Caledonia sono accomunate dal fatto di ospitare progetti minerari di grande-scala, esse si differenziano per le politiche attuate dai governi e dalle compagnie. Nonostante l'industria mineraria e metallurgica caledone, producendo soltanto nichel, si distingue da quella della PNG per essere più vulnerabile alle fluttuazioni del mercato, il governo in Nuova Caledonia partecipa alle attività minerarie e metallurgiche attraverso le tre Provincie che insieme detengono il 34% della SLN e il 5% di Goro-Nickel<sup>182</sup>. Il progetto Koniambo invece, come già ripetutamente spiegato, essendo un prodotto del processo di decolonizzazione e di riequilibrio economico tra il nord e il sud della Nuova Caledonia, è al 51% proprietà della SMSP i cui principali azionisti sono la Provincia Nord (87%, via SOFINOR) e la Provincia delle Isole (5%, via SODIL). L'attività estrattiva, seppur centrale nella visione dello sviluppo, rimane in PNG un'*enclave* ideologica imposta dall'esterno: il governo papuano partecipa con una quota pari al 5% al progetto Porgera (condotto dalla compagnia canadese Barrick Gold) e soltanto dal 2013 esso è diventato l'unico proprietario del progetto Ok Tedi<sup>183</sup>.

Soprattutto in un contesto come quello della PNG diventa difficile definire dove inizia e dove finisce la responsabilità delle multinazionali poiché l'implementazione della “*good governance*” è stata in larga misura influenzata dalla “*corporate*

---

<sup>181</sup> Il “Mining, Minerals and Sustainable Development Project” è un progetto di ricerca che analizza come il settore estrattivo e minerario potrebbe contribuire alla transizione globale verso lo sviluppo sostenibile (<https://www.iied.org/mining-minerals-sustainable-development-mmsd>, visualizzato il 07/03/20).

<sup>182</sup> Lo Stato francese possiede un terzo delle quote del gruppo ERAMET (azionista al 56% della SLN).

<sup>183</sup> Progetto minerario di Ok Tedi, <https://oktedi.com/who-we-are/about-us-overview/>, visualizzato il 07/04/2020.

*governance*” piuttosto che dalla “*state governance*” (Banks, 2006). Nel progetto Koniambo invece, come mostrerò nel prossimo paragrafo, c’è una congiunzione tra *governance* d’impresa e *governance* locale, favorita appunto dalla partecipazione finanziaria della Provincia Nord. In PNG i progetti estrattivi devono confrontarsi con tre tipi di accordi, negoziati nell’ordine che segue: “*compensation agreements*”, “*development agreements*” e “*benefit-sharing agreements*” (Filer e altri, 2016). Il primo viene siglato tra il detentore della licenza di esplorazione con i proprietari consuetudinari; il secondo, tra il governo nazionale e i potenziali investitori; e il terzo, tra il governo nazionale, i governi provinciali e locali che ospitano il progetto e i proprietari consuetudinari della terra richiesta per gli scopi dello sviluppo<sup>184</sup>. La RSI in PNG deve quindi fare i conti con una serie di difficoltà: una politica mineraria basata sulle *royalties* e sul “risarcimento” per i danni ambientali (*compensation*), e l’incapacità e la debolezza dello Stato di interfacciarsi e di regolare il rapporto tra la compagnia mineraria e la comunità, a cui si aggiunge il crescente “potere” dei proprietari terrieri locali (in PNG il 97% delle terre sono di proprietà consuetudinaria). Come affermano Banks e Gilberthorpe: “[T]he peculiarities of land tenure, group membership, kinship, socio-political exchange and migration underlie the success or failure of CSR and associated trajectories” (Banks, Gilberthorpe, 2002 :192). Secondo Le Meur e Filer in PNG l’arrivo dell’industria mineraria è stato co-optato dall’ideologia della “*landownership*” - intesa come “sia una forma locale di *custom* che una forma nazionale identitaria” (Filer, 1997b :156) - e dalle politiche nazionaliste degli anni Settanta.

“[O]ne of the key things that establishes the identity and the rights of mine-affected communities in PNG is an ‘ideology of landownership’ which asserts that every automatic (or indigenous) citizen counts as a ‘customary landowner’ by virtue of his or her membership in one of the multitude of clans that each own one portion of the country’s total land area” (Filer, Le Meur, 2017 :36).

---

<sup>184</sup> Il “*compensation agreement*” e il “*development agreement*” furono introdotti dal 1975, anno in cui la PNG ottenne l’indipendenza, mentre il “*benefit-sharing agreement*” solo nel 1988 in risposta alla pressione politica dei governi provinciali e delle comunità locali (Filer, Le Meur, 2017).

Quando la PNG ottenne l'indipendenza dall'Australia nel 1975 la popolazione divenne cittadina di una Nazione che non aveva però sviluppato nessun senso di identità nazionale, legata soltanto da una comune storia coloniale. Creare una nuova identità fu uno dei primi compiti del nascente Stato: adottare il linguaggio della "tradizione" fu il principale strumento (Jorgensen, 2007). Tuttavia, l'ideologia della "landownership" appare diversa dall'ideologia dell'identità indigena o etnica perché i *leaders* della comunità non si presentano agli altri "stakeholders" (parti interessate) come membri della comunità tribale ma come "proprietari fondiari" (Le Meur, Filer, 2017). Soprattutto durante il boom minerario degli anni Ottanta, il "landowner" emerse come un attore politico e culturale e come il principale veicolo per lo sviluppo del populismo nazionale. Al contrario, in Nuova Caledonia – affermano Le Meur e Filer (ivi) – all'arrivo delle grandi multinazionali all'alba degli anni Duemila l'industria mineraria, che ha tradizionalmente dominato l'economia coloniale, aveva già avuto i suoi effetti politici: l'accordo di Bercy e il conseguente "controllo" del progetto Koniambo da parte del FLNKS divenne già una forma di risarcimento per la perdita delle terre *coutumières* in epoca coloniale. Da quanto ho potuto constatare direttamente sul campo mi sembra che le rivendicazioni in materia stiano evolvendo. In particolare il *Sénat Coutumier* sta reclamando al Governo caledone non solo l'introduzione di una tassa nazionale di estrazione ma pure delle rendite minerarie da assegnare alle *chefferies* secondo il diritto *coutumier* (cfr. par. 7.3).

Secondo alcuni studiosi, in PNG esiste quella che si può definire come un'"ideologia dello sviluppo", intesa non come accumulazione del capitale ma come la credenza che gli "sviluppatori" (per es. le compagnie minerarie) forniscono alla popolazione rendite economiche insieme a beni e servizi pubblici che non riuscirebbero ad ottenere altrimenti dal governo (Filer C., McDonnell S., Allen M.G., 2017). Nel caso della miniera d'oro "Porgera" (nella Provincia Enga della PNG) si è assistito addirittura ad una sorta di "hyper-development" (Golub, 2006) caratterizzato da un eccessivo flusso di *benefits*, denaro e infrastrutture. In questi casi, come afferma Ballard, attribuire la responsabilità dei problemi di alcolismo, dell'aumento delle violenze domestiche, o degli altri innumerevoli effetti indiretti dello sviluppo alla compagnia mineraria,

significa non considerare l'*agency* locale nel deviare lo sviluppo minerario (Banks, 2006). Come afferma Golub (2006), il rapporto tra la comunità locale e la compagnia mineraria è una battaglia tra Davide e Golia. Il ruolo delle forze culturali e sociali locali nel plasmare la natura degli effetti dell'attività mineraria è una delle cause che hanno indebolito il ruolo dello Stato nei confronti della *corporation*, al punto che è difficile definire a chi appartengono le responsabilità. Si crea quindi uno scarto tra le aspettative: i proprietari terrieri si aspettano di essere ascoltati in ogni loro richiesta perché le miniere si trovano nelle loro terre e la compagnia mineraria è riluttante nell'intervenire in ambiti che crede siano di competenza dello Stato.

## **6.2. Il caso singolare del progetto Koniambo. Vincoli Territoriali.**

Di seguito un estratto dell'intervista che mi è stata concessa da Michel Rioux, ex presidente della Koniambo Nickel SAS (2006-2008) e ex direttore del dipartimento di risorse umane e relazioni con le comunità della Falconbridge (1995-1998) e della KNS (1998-2006).

### **(MG) Perché Falconbridge ha scelto di installarsi in un territorio in cui il costo della manodopera è così elevato?**

Noi abbiamo scelto un territorio dove c'era il nichel. Ovunque ci sono vantaggi o inconvenienti, la manodopera è meno cara, l'energia è meno cara, ma allo stesso tempo il livello di alfabetizzazione e di istruzione è più debole, il livello di qualità o di quantità della risorsa è più basso. Tutti i progetti sono unici. Bisogna mettere tutto nella bilancia e bisogna valutare cosa è prioritario. Nessun progetto è perfetto: il miglior giacimento in qualità e quantità, in prossimità del mare, con la manodopera e la tecnologia a basso costo. E' un'utopia. Abbiamo dei criteri di valutazione: la condizione politica, la prossimità al mare, la capacità del luogo di accettare il progetto, la qualificazione della manodopera, tra tutti i progetti qual è il migliore? E' stato il caso di Koniambo. L'altro punto, se posso permettermi, è che non abbiamo scelto, *siamo stati scelti*, sono delle persone di qui che sono venute a cercarci in Canada. Siamo venuti e abbiamo confermato che effettivamente il massiccio aveva un grande potenziale. Quindi abbiamo accettato ogni volta di essere partner a certe condizioni. *Ma non ci siamo mai imposti.*

### **(MG) Quale è stato il rapporto con lo Stato francese? L'accordo di Bercy poneva delle condizioni specifiche.**

E' stato difficile ma l'abbiamo realizzato. Non era scontato. Tutti hanno lavorato duramente. La Provincia, la SMSP, Glencore, Xstrata, le imprese di subappalto, è stata una sfida per tutti. Ogni anno la Falconbridge mi domandava: 'Michel, la popolazione è

con noi?'. Se la risposta fosse stata no, avremmo bloccato tutto perché il fallimento di Koniambo avrebbe potuto uccidere la società. Abbiamo preso dei rischi enormi a livello finanziario, abbiamo messo le migliori risorse umane, geologi, ingegneri, a disposizione di questo progetto. Anche all'interno della Falconbridge, tutti erano euforici, un progetto straordinario...la qualità del minerale, la prossimità al mare e ai mercati emergenti. Dal momento che avevamo il sostegno della popolazione siamo andati avanti ma non è stato facile a quell'epoca, per lo Stato, per la Provincia, per la SMSP, per noi, per i comuni, c'erano molte perturbazioni politiche, sociali, culturali, ovviamente un progetto di questa portata destabilizza. Alla base c'era uno *status quo* che non era soddisfacente, ma quando disequilibri lo *status quo*... il cambiamento sconvolge le persone, trasforma molte cose anche a livello domestico.

**(MG) Come vi assicuravate il consenso della popolazione?**

Io dicevo sempre: 'Koniambo è una montagna magnifica e talmente bella che se non c'è bisogno di toccarla o di metterla in valore, se voi non avete bisogno di entrare nel mercato del nichel, convertirlo in cash per fornire l'impiego, l'informazione, *la sous-traitance*, allora non dovete toccare la montagna, e il nichel sarà lì anche tra duecento anni. Al contrario se voi comunità avete bisogno di un motore economico nel nord, se avete bisogno di prospettive future per i vostri figli, se avete bisogno di mettere in valore...'. Preferisco utilizzare l'espressione 'mettere in valore' piuttosto che 'sfruttare' perché sfruttare il Koniambo significa che ci sono degli sfruttatori e degli sfruttati. Preciso perché i due termini non hanno la stessa connotazione e lo stesso messaggio. Mettere in valore significa che ho una risorsa, se non la tocco rimane là, se voglio avere dell'energia devo mettere in valore questa energia [spezza un biscotto come esempio]. Il nichel che è nella montagna crea un valore di cui beneficiano tutti coloro che ne prendono parte, anche gli investitori ovvio, loro vogliono essere ripagati del rischio, la società che ha il *savoir-faire* deve essere ripagata per la competenza che mette a disposizione. Tutti devono essere ripagati, i salariati, le imprese di sub-appalto, il governo, gli azionari, in un buon progetto idealmente tutti sono ripagati in modo equo...Allo stesso tempo, anche rispettando tutte queste condizioni, si va a sconvolgere lo *status quo*.<sup>185</sup>

L'autorità che la KNS ha acquisito non è stata imposta, ma accordata grazie ad una relazione di fiducia, una sorta di alleanza strategica. "Siamo stati scelti" ci ha tenuto a specificare Michel Rioux. D'altra parte la Falconbridge si è saputa inscrivere in una storia di emancipazione condivisa e in un contesto politico e sociale estremamente delicato. Nel sito online della KNS<sup>186</sup>, nella cronologia storica che ripercorre le tappe della costruzione dell'industria, si legge: "Oggi il sogno di tutto un Paese è divenuto

---

<sup>185</sup> Intervista personale, Nouméa 3 Maggio 2018.

<sup>186</sup> <http://www.koniambonickel.nc/article/notre-histoire/>; visualizzato il 15/04/2020.

realità”.<sup>187</sup> Come mi ha spiegato nell’intervista Rioux, avere il consenso della popolazione era una condizione necessaria affinché si potesse continuare a sostenere un investimento finanziario così ingente. E’ interessante notare come qui la multinazionale si rapporta non solo con uno Stato (Francia) né solo con uno “stato debole” (la Nuova Caledonia), ma con l’autorità *coutumière* e soprattutto con una forma di controllo della terra che va oltre i consueti aspetti giuridici (privata, collettiva, demaniale ecc.).

Ci sono almeno due aspetti che hanno favorito l’inclusione della comunità nel progetto. In primo luogo, il partenariato tra le due società, Falconbridge (oggi Glencore-Xstrata) e SMSP, di cui quest’ultima legata a una istituzione pubblica locale, la Provincia Nord (indipendentista), ha sicuramente favorito la congiunzione tra *governance* d’impresa e *governance* locale (Grochain, 2013). Ma ha creato anche dei vincoli territoriali a cui la multinazionale ha dovuto sottostare. In secondo luogo, la KNS, creando più strutture distinte di accompagnamento al progetto - un comitato ambientale, un osservatorio per la gestione sociale e la SAS VAVOUTO-KONIAMBO, una società economica creata per favorire l’inserimento delle imprese locali - ha tenuto distinte le tre responsabilità: ambientale, economica e sociale. Così facendo essa ha scisso la triade - efficacia economica, benessere sociale e conservazione dell’ambiente - e aumentato le probabilità di successo.

### **6.2.1. Finanziamenti alla cultura<sup>188</sup>**

Per KNS la Responsabilità Sociale d’Impresa si traduce in un’azione mirata a preservare il *milieu* culturale e naturale del territorio. Prima dell’inaugurazione di

---

<sup>187</sup> A partire dagli anni Novanta, spiega lo scrittore francese Salmon (2008), le imprese hanno capito che la narrazione non è solo un potente mezzo di comunicazione che arriva dritto al cuore degli uomini, ma può trasformarsi anche in azione. Siamo entrati nell’era dello *storytelling*, afferma lo scrittore, in cui la più grande sfida che le aziende affrontano è rispondere al fatto che la gente ha sempre più bisogno di storie in cui credere e riconoscersi.

<sup>188</sup> I dati contenuti in questo paragrafo derivano dalla ricerca di campo condotta nel 2015 nel nord della Nuova Caledonia e finalizzata alla stesura della tesi di laurea magistrale. Nello specifico mi ero occupata di indagare come le transazioni economiche (in forma di finanziamenti) tra KNS e le associazioni culturali intessono le relazioni sociali tra il nichel e la cultura.

Koniambo tra i *vieux* c'era chi affermava che l'industria avrebbe finanziato la cultura kanak<sup>189</sup>, ma di certo nessuno si sarebbe aspettato che questa sarebbe diventata il motore di un forte sviluppo culturale in tutta la provincia. Anche Tjibaou, anni prima era arrivato a chiedersi:

Ma come può il denaro moderno aiutare a fabbricare quello tradizionale? Il denaro che proviene dal processo di industrializzazione deve essere utilizzato per scopi culturali e sociali, per la sistemazione delle case e il miglioramento dell'ambiente in tribù, per favorire insieme allo sviluppo economico, lo sviluppo culturale del paese (Tjibaou, 1996: 128-129).

Nel 2015 quando mi trovavo in Nuova Caledonia per il mio campo di ricerca finalizzato alla tesi di laurea magistrale, avevo notato come un fenomeno sempre più diffuso nella zona prossima all'industria era la crescente domanda di finanziamenti da parte di numerose entità culturali kanak, e cioè centri e associazioni culturali, scuole in tribù e *conseils coutumiers* (Gentilucci, 2016). Consultando i rapporti annuali che la KNS pubblicava sul proprio sito online, nella sezione “contributi” notavo come dal 2010 al 2015 la multinazionale avesse elargito svariati finanziamenti e promosso progetti destinati allo sviluppo culturale dell'intera regione<sup>190</sup>. Tali somme possono essere monetarie oppure convertite direttamente in oggetti di cancelleria per le scuole, in materiale edile, in computer e altro. L'iter burocratico per accedere ai fondi prevede la presentazione di un progetto che spieghi dettagliatamente la motivazione e la destinazione delle risorse. Una commissione adeguata procede poi a valutare se stipulare con la struttura una convenzione di tre anni, se finanziare annualmente o se rifiutare la partnership. Non sempre dunque la domanda è corrisposta. Per la KNS tutto ciò significa sostanzialmente un ritorno in termini di immagine e visibilità: “l'obiettivo per noi è zero blocchi – mi spiegò Jean-Louis Thydjepache, un kanak a capo del dipartimento relazioni con le comunità e della responsabilità sociale – vogliamo mantenere alto il livello di reputazione, lo facciamo per il feedback”<sup>191</sup>. Stando alla sua

---

<sup>189</sup> <<http://www.usinenouvelle.com/article/au-c-ur-de-l-usine-de-nickel-de-ko-niambo-au-nord-de-la-nouvelle-caledonie.N184783>>, visualizzato il 26/08/2016.

<sup>190</sup> Cfr. <<http://www.koniambonickel.nc/article/performant-et-durable/>> visualizzato il 3/8/2015

<sup>191</sup> Intervista personale, Vavouto, 15 Luglio 2015.

testimonianza, l'ideale per KNS sarebbe favorire quelle strutture che lavorano con i bambini e i giovani, potenziali e futuri salariati dell'industria. D'altro canto, l'industria di Koniambo non rappresenta per i Kanak soltanto un erogatore di risorse, lo dimostrano le motivazioni che giustificano la scelta di averlo come partner. Come mi raccontò José Kabar, direttore dell'eco-museo di Voh, a volte si chiede a KNS di finanziare la propria attività perché è l'unica scelta:

“oggi i soldi fanno muovere le cose. Se la Provincia non finanzia e non ci aiuta, non è vendendo le *brochette* (spiedini di carne) per la strada che arriviamo a finanziare questa struttura. Quindi è normale che i soldi ora sono importanti, e questi vengono dalle grosse strutture, come l'industria, lo Stato. L'importante è che le risorse arrivino poi sta a noi di andarle a cercare”<sup>192</sup>.

Altre volte, come mi spiegava Raymonde Desvignes, direttrice della scuola della tribù di Bopope, perché l'industria rappresenta loro lo sforzo dei *vieux* che si sono battuti per avere dei benefici dal nichel; nelle sue parole: “domandare i finanziamenti alla KNS è un modo per riappropriarci della nostra risorsa”<sup>193</sup>. Anche René Pouro, direttore dell'associazione Shaxhabign di Poum, me ne parlava negli stessi termini:

“l'industria di Koniambo è uno strumento di sviluppo, un motore economico per un popolo che ispira all'indipendenza. Anche l'associazione sposa questa filosofia perché l'uomo è creato completo e vive di economia, di religione, di politica, di cultura. Chiediamo i finanziamenti alla KNS affinché essa partecipi alla vita culturale del suo ambiente, anche se la sua partecipazione fa parte di una strategia, è un modo per loro di fare comunicazione”<sup>194</sup>.

In modo simile Lydie Kokone<sup>195</sup>, direttrice della scuola della tribù di Oundjo, sosteneva con forza che: “l'industria è là per i nostri figli”; spiegandomi che questa rappresenta per i bambini un'impresa che si è aperta per i loro genitori e per il loro lavoro e che può diventare una possibilità concreta per il loro stesso futuro. I fondi ricevuti sono infatti per lo più destinati al rinnovo e alla restaurazione delle strutture come scuole, musei,

---

<sup>192</sup> Intervista personale, Voh, 19 Agosto 2015.

<sup>193</sup> Appunti di campo, 2015.

<sup>194</sup> Intervista personale, Koné 21 agosto 2015.

<sup>195</sup> Intervista personale, Tribù di Oundjo, 18 agosto 2015.

centri culturali ma anche le stesse “*maisons communes*” all’interno delle tribù, oppure a quei progetti culturali che contribuiscono a tramandare e far conoscere alle altre comunità le lingue vernacolari kanak, il *savoir-faire* tradizionale e le storie dei *vieux*. Nonostante nel 2015 ci fosse un entusiasmo generale, si respirava già un’aria di crisi confermata in seguito al mio ritorno sul campo nel 2017. José Kabar, mi aveva infatti spiegato che i finanziamenti della KNS stavano scemando: se nel primo anno questi raggiungevano un totale di un milione di dollari, dal secondo anno scesero a ottocento mila e dal terzo a duecento mila con l’ulteriore restrizione che fossero destinati unicamente alle attività di animazione orientate ai bambini<sup>196</sup>. Hervé Lecren, direttore del conservatorio di musica e di danza, nel 2015 mi aveva fatto intendere che il contributo della KNS fosse ormai pressoché nullo.<sup>197</sup> Di fronte al drastico calo del budget i responsabili delle associazioni mettevano in atto tattiche e strategie soprattutto nel momento della stesura del progetto da presentare. Sapendo che la KNS privilegiava quelle attività rivolte ai bambini e organizzate secondo la logica del destino comune, le associazioni cercavano di “vendersi” innovandosi e creando nuovi progetti che potessero coinvolgere i bambini di tutte le comunità e insieme di farli interagire con le generazioni passate, in un continuo scambio e condivisione di *savoir-faire*.

### **6.2.2. Governance locale**

Nel 2017, di ritorno sul campo, ho scoperto che la riduzione del budget della KNS rivolto ad aiutare in particolare le associazioni culturali e le scuole in tribù, non era causata solamente dalla crisi economica e di produzione (uno dei due altiforni si era rotto) che stava attraversando l’industria di Koniambo, ma, secondo alcune voci che mi erano giunte, la Provincia Nord voleva evitare che KNS si sovrapponesse alle politiche pubbliche di sua competenza. Questo fatto mi è stato confermato anche da un ex impiegato della KNS, un francese naturalizzato caledone che si occupava appunto di

---

<sup>196</sup> Intervista personale, Voh, 19 agosto 2015.

<sup>197</sup> Intervista personale Koné, 24 agosto 2015.

elargire tali finanziamenti, il quale mi ha rivelato che spesso a bloccare il poco margine di azione era la stessa Provincia Nord (legata alla KNS tramite la SMSP). Mi ha fatto l'esempio del dormitorio che nel primo periodo venne installato nel sito industriale di Vavouto per accogliere i lavoratori fuori sede e che fu poi smantellato per incoraggiare gli stessi ad installarsi nei vicini comuni e favorire così il piano di incentivazione allo sviluppo urbano della "zona VKP" (Voh, Koné e Pouembout). Ad essere sincera ho preferito non approfondire troppo questa questione perché non mi sentivo in diritto di "ficcare il naso" in affari forse troppo grandi e/o forse troppo nascosti per me. A mio avviso però, la Provincia Nord riserva una particolare attenzione nel mantenere e consolidare la sua posizione di principale attore decisionale. L'industria di Koniambo viene concepita come parte del processo di *nation-making*, diversamente da quanto accade in PNG dove l'attività estrattiva, seppur centrale nella visione dello sviluppo, rimane un'enclave ideologica imposta dall'esterno. Come spiegato in dettaglio nel paragrafo 2.2. di questa tesi, nel consiglio di amministrazione della SMSP, sussidiaria al 87% della società di economia mista di sviluppo della Provincia Nord (SOFINOR), compaiono molte facce note nel panorama politico indipendentista (FLNKS) tra cui Yannick Slamet (rappresentante della SOFINOR), Mathias Waneux (rappresentante della SODIL), Jean-Pierre Djaiwé (eletto al Congresso con la lista UNI), Valentine Eurisouké (eletto al Congresso con la lista UNI), Victor Tutugoro (UPM) e Joseph Goromido (sindaco di Koné con la lista UNI).

Filer e Le Meur, confrontando le relazioni tra le politiche delle miniere di grande-scala e quelle locali nel contesto della PNG e della Nuova Caledonia, sostengono che il "recente" modello rettangolare - Stato/Corporation/Comunità-locale/"*fourth estate*" - sembra adattarsi meglio al caso papuano. In Nuova Caledonia e nello specifico nel progetto Koniambo, quel "quarto angolo" (Banca Mondiale, Ong, avvocati, brokers, ecc. ) non ha molto potere, si potrebbe dire che quasi non esiste. Anche il ruolo e il peso che assume lo Stato in entrambi i contesti è diverso, sostengono gli autori.

"We might say that mine-affected communities in NC are also 'state-affected communities' to an extent that is not true of PNG because the PNG Government is well

know for its habit of disappearing from mine-affected areas on development agreements have been signed” (Filer, Le Meur, 2017: 421).

Anche se esistono delle divergenze politiche tra gli indipendentisti così come delle rivendicazioni sulla “paternità” dell’*usine du nord* (cfr. 3.1.), in generale si può dire che la Provincia Nord in quanto amministrata da un’alleanza di partiti del FLNKS, viene considerata come legittimata a guidare il progetto. Ci sono quindi dei vincoli “territoriali” ma anche politici a cui Glencore-Xstrata deve sottostare. Il progetto Koniambo è stato pensato per coinvolgere in ogni suo stadio la popolazione locale e non solo i proprietari terrieri delle zone in questione. Come si vedrà nel prossimo capitolo, già prima di cominciare i lavori di costruzione le imprese appaltatrici crearono un programma dal titolo “Local Earthwork Program” (LEP) destinato a formare una rete di imprese di sub-appalto con a capo imprenditori locali. Parallelamente, per iniziativa di queste ultime, furono create delle strutture *ad hoc*, seguendo la logica dell’azionariato popolare, per ridistribuire equamente le rendite economiche tra le tribù e coinvolgere al contempo i *coutumiers*. La maggior parte dei membri del FLNKS si dice infatti assolutamente contraria ad una politica economica basata sulla rendita mineraria perché considerata “capitalista”. Questa commistione tra *governance* locale e *governance* d’impresa, anche se a volte come è facile intuire porta ad un conflitto di interessi, ha permesso di creare un’atmosfera di fiducia tra i Kanak che vivono in prossimità (la maggior parte dei quali sono militanti indipendentisti), i quali si sentono legittimati ad investire a livello simbolico e monetario nell’industria.

### **6.2.3. L’emergere di competenze ambientali autoctone**

Alcuni studi antropologici hanno evidenziato come in anni recenti si è andata formando in Nuova Caledonia una “competenza ambientale autoctona” (Merlin, 2014) emersa in seguito all’installazione del progetto minerario Goro-Nickel, nel sud della *Grande Terre*. Non essendo questo un argomento che ho trattato etnograficamente, delinea qui soltanto quegli aspetti strumentali per la mia argomentazione che scaturiscono dalle ricerche di alcuni antropologi (Demmer, 2007; Colombo, 2007;

Horowitz, 2008a, 2008b, 2009, 2010; Le Meur, 2010; Levacher, 2016, 2018). L'intento è far emergere il differente orientamento nei confronti della questione ambientale avuto con il progetto minerario Koniambo. Come già accennato nel secondo capitolo di questa tesi, la storia "politica" delle due industrie di Goro e di Koniambo ha evidentemente influenzato il posizionamento della popolazione locale nei confronti dei progetti minerari: da una parte un caso tipico di *enclave* di stampo neo-coloniale per cui lo Stato francese ha disposto un'esenzione fiscale pari a 100 milioni di dollari US, e che non riconosce il diritto e l'autorità *coutumière*; e dall'altra invece, un caso singolare in cui l'operatore industriale tiene conto, pur nei suoi limiti, sia del FLNKS che ne orienta la politica economica dell'industria (tramite la SMSP) che del diritto *coutumier*.

Fin dall'inizio, il progetto Goro-Nickel fu fonte di preoccupazione. La multinazionale canadese INCO voleva sperimentare una nuova forma di smaltimento dei residui minerari attraverso una tubatura che collegava l'impianto fino ad un punto di rigetto nel canale dell'Havannah, a largo della baia di Kwé, permettendo la dispersione rapida dell'affluente (contenente manganese) nell'ambiente marino (Colombo, 2007). Ad aggravare la situazione, l'industria venne costruita in un terreno in cui vigono dei tabù kanak. Dopo circa due anni dalle continue proteste, scioperi e barricate per ostacolare l'attività mineraria, venne creato il Comitato "Rhéébù Nùù", che nella lingua locale significa "Gli occhi dell'isola", con l'intento di accompagnare la costruzione dell'impianto e rivendicando al contempo gli interessi della popolazione kanak. L'innovatività del progetto Goro-Nickel, il primo ad utilizzare il procedimento idrometallurgico con le lateriti, ottenne anche le critiche di alcune associazioni ambientaliste locali (come "Corail Vivant" e "Action Biosphère"), vicine al gruppo francese "Les Verts", le quali crearono in risposta un contro progetto: la classificazione del *lagon* caledone come patrimonio naturale mondiale dell'UNESCO (Merlin, 2014). Il celato intento era quello di fermare l'attività dell'industria attraverso la patrimonializzazione del *lagon*. Il progetto fu inizialmente accolto e sostenuto anche dal FLNKS, dal *Sénat Coutumier* e da qualche gruppo locale per poi essere in seguito accusato di non includere la "visione kanak" dell'ambiente (ivi :94). Come afferma Julien Merlin, il comitato Rhéébù Nùù mise progressivamente in atto una forma di

critica autoctona e ambientalista che difendeva i valori ecologici e *coutumiers*, tanto che si staccò dalle associazioni locali con cui inizialmente condivideva una causa comune. La lotta solitaria del comitato non condusse alla chiusura della miniera, ma al “Pacte pour un développement durable du Grand Sud” (27 settembre 2008) firmato da 12 *leaders* del comitato, 25 *coutumiers* (inclusi *chefs*, rappresentanti delle tribù di Goro e Unia, e membri del *Sénat Coutumier*) e due rappresentanti di Goro-Nickel (Le Meur e altri, 2013). Da questo accordo nacque il “Conseil consultatif coutumier de l’environnement” (CCCE). Ciò garantisce ai *coutumiers* e ai rappresentanti della comunità locale di essere coinvolti nei programmi di gestione ambientale e di consultare esperti ambientali in caso di necessità e stabilisce inoltre la presa in carico da parte della compagnia della riabilitazione della miniera (la riforestazione). E’ interessante notare che le associazioni ambientaliste locali vennero escluse dalle negoziazioni tra la popolazione e la compagnia mineraria. Rhébu Nùù, oramai, si auto-rappresentava come unico portatore della causa ambientalista e autoctona. Non sorprende che il presidente dell’ “Observation et informations sur l’environnement” (OIL)<sup>198</sup> sia proprio Raphael Mapou, della tribù di Unia (prossima al sito industriale), figura chiave del comitato Rhébu Nùù nonché senatore *coutumier* e dal 2018 dottore in diritto pubblico.

A mettere in discussione il carattere militante e la legittimità *coutumière* del comitato Rhébu Nùù fu la stessa popolazione locale. Trovandosi a cambiare strategia e a dover riguadagnarsi il supporto locale, il comitato si aprì al dialogo con la multinazionale firmando nel 2008 il “patto per uno sviluppo sostenibile del Grand Sud”<sup>199</sup>. Secondo Christine Demmer la deviazione strategica intrapresa da Rhébu Nùù dimostra la volontà di affermare la sovranità sulla risorsa mineraria per obbligare la multinazionale a legittimare e riconoscere l’autorità dei *coutumiers* di fronte allo Stato. Al contrario di ciò che accade al Nord, a Goro, la reazione dei kanak è infatti legata, più che a un discorso independentista, alla valorizzazione di un’etnocultura e al riconoscimento di

---

<sup>198</sup> Nel 2009 la Provincia Sud si dotò di un osservatorio incaricato di controllare lo stato ambientale del progetto Goro-Nickel.

<sup>199</sup> Tali conflitti sono stati già ampiamente esaminati in numerose ricerche sia dalla prospettiva ambientale (Horowitz 2009, 2010, 2012) che da quella politica (Demmer 2007, 2012; Djama 2009; Le Meur 2010; Levacher C. 2016).

determinati diritti, come quello di affermare la legittimità delle *chefferies* dell'area Djubea Kaponé nella gestione degli affari minerari (Demmer, 2015). Furono proprio l'ONU e le ONG ambientaliste che fornirono ai Kanak la cornice necessaria per far conoscere i diritti del popolo autoctono all'esterno della Nuova Caledonia. Non a caso, soltanto dopo il 2001 - dal 1995 al 2004 venne dichiarato il decennio internazionale delle popolazioni autoctone - si riscontrò una presenza regolare di delegazioni kanak durante le riunioni dell'ONU. Secondo Graff (2012) la precedente assenza dei Kanak alle riunioni onusiane potrebbe essere spiegata dal fatto che prima degli accordi di Matignon il movimento indipendentista si poneva come unica finalità il divenire uno Stato sovrano<sup>200</sup>. A partire dal 2000, invece, di fronte ad un'indipendenza che tardava ad arrivare e alla paura di ritrovarsi uno Stato indipendente, ma nelle mani di una popolazione discendente europea, i diritti di autoctonia divennero un mezzo per continuare a far valere la propria anteriorità e legittimità sul territorio. E quale modo migliore per far conoscere i propri diritti se non evidenziando gli impatti ecologici e sociali di una multinazionale? (cfr. par. 4.2).

Se al sud alcuni Kanak, appoggiati dal *Sénat Coutumier*, mobilitarono il discorso ambientalista e le nozioni relative all'autoctonia (così come vengono definite dalle grandi istanze internazionali come l'ONU), per finalità prevalentemente politiche e di riconoscimento della propria autorità, al nord al contrario, la popolazione kanak interagì fin da subito e in modo diretto con l'operatore industriale (senza bisogno di accordi). Nel 2007 (sette anni prima dell'avvio ufficiale dell'industria) KNS e la Provincia Nord crearono il *Comité Environmental Koniambo* (CEK)<sup>201</sup> con l'idea di produrre una nuova collaborazione tra la multinazionale e la società civile e colmare al contempo le lacune

---

<sup>200</sup> Le norme giuridiche dell'ONU non permettevano a un popolo autoctono la separazione dallo Stato dominante, ma implicavano semplicemente il rispetto di un modo di vita autonomo all'interno dello Stato. Non era pertanto utile a quel tempo (prima degli Accordi di Matignon) utilizzare uno strumento che non avrebbe permesso la piena indipendenza.

<sup>201</sup> Attraverso il comitato ambientale, Koniambo Nickel SAS può disporre di un programma di conservazione della biodiversità che oggi le permette di limitare gli impatti sulle specie animali e vegetali rare. Dal 2005 la multinazionale si impegna a compensare gli abitanti di Oundjo per i danni alle mangrovie e dal 2011, attraverso la creazione della società Wanhidjane (tribù di Oundjo) finanzia un programma di raccoglimento dei semi per far crescere le mangrovie nelle cosiddette *pépinière*, e poi ripiantarle nel loro habitat naturale.

del passato<sup>202</sup>. Il suo presidente è Jacques Loquet, un *métisse* kanak-caldоче, dirigente dell'associazione culturale "Patrimoine et histoire de Voh". Loquet sostiene di essere stato scelto dalla Provincia Nord non solo per la sua esperienza nel settore ambientale ma anche in quello culturale ed eco-turistico. Ho avuto modo di intervistarlo nel 2017 per capire come funzionasse questa struttura e se ci fossero al suo interno reali margini decisionali per la "società civile", che lui ha definito come: "Quel settore non integrato nelle istituzioni, ovvero le persone che vivono il quotidiano e che subiscono e reagiscono, ma che non sono sempre dotate di mezzi per farsi intendere"<sup>203</sup>.

"Penso che KNS e la Provincia abbiano riflettuto sulla questione ambientale e si siano detti che bisogna donare alla popolazione i mezzi per potersi esprimere, per evitare i conflitti e le perturbazioni, per permettere un approccio più solidale, e sottolineo il termine solidale...questo ci ha permesso di posizionarci fino ad oggi in un modo diverso. Credo che la società civile sia fondamentale in un Paese in costruzione. Io sono un militante ambientalista e, anni fa, il solo strumento che avevamo per difendere le nostre terre era scendere in strada e manifestare. Sono finito anche in prigione. Penso che la Provincia Nord abbia preso in considerazione tutti questi elementi, anche perché abbiamo vissuto gli *Événements*".

E' evidente come la politica della Provincia Nord abbia influito nell'apportare un nuovo approccio, che Loquet definisce "più solidale", all'interno della cultura d'impresa di KNS.

"L'iniziativa è sperimentale ed innovatrice — afferma Loquet. Per la prima volta ci domandano di sederci al tavolo direttamente con l'operatore industriale. KNS ha giocato il gioco fino ad un certo punto, bisogna tenere in conto gli interessi economici e finanziari...tuttavia abbiamo avuto questa possibilità di consultazione regolare con l'operatore. I metodi sulla protezione ambientale impiegati sono stati innovativi per la Nuova Caledonia. Sono quelli che si trovano sul piano internazionale. Attualmente sto lavorando sulla questione delle acque. Abbiamo messo in moto un sistema di sorveglianza dell'acqua che scende dalle montagne e va ad impattare i fiumi che sono troppo carichi di sedimenti. E' la prima volta che avviene in Nuova Caledonia. Cerchiamo di sensibilizzare la popolazione sull'importanza di proteggere il nostro ambiente. Quindi noi siamo l'interfaccia tra la popolazione e l'operatore, ma anche tra le istituzioni. Il CKE è qualcosa di grosso: è lo Stato, è il governo, sono le province, i comuni, le camere

---

<sup>202</sup> L' "Observatoire des impacts socio-économiques du projet Koniambo" non venne però mai realizzato (Grochain, 2008,2013).

<sup>203</sup> Intervista personale, Koné, 4 Settembre 2018.

consolari, i *coutumiers*, le associazioni e ovviamente l'operatore industriale. Tutti i trimestri ci si riunisce e facciamo il piano della situazione”.

Tuttavia, questa struttura innovativa e sperimentale nata dalla commistione tra varie istanze pubbliche e private portatrici di interessi diversi, dopo aver effettuato un bilancio degli ultimi dieci anni, non è stata giudicata dalla società *coutumière* e dalla società civile come sufficientemente autonoma. Nel marzo 2017 è stata così creata ENVIRONORD, un'associazione a vocazione ambientale che amplia il raggio di azione della società civile a tutto il territorio della provincia nord. Nelle parole di Loquet:

“Esistiamo da dieci anni, abbiamo fatto un bilancio per capire se il dispositivo funziona o meno, è sperimentale e dobbiamo evolvere. Ci siamo accorti che la popolazione non è stata sufficientemente posizionata nel progetto. Manchiamo di capacità di controllo e di reattività. Bisogna anche avere un certo margine di autonomia. Ci siamo accorti del grande scarto tra le organizzazioni da una parte e i rappresentanti della società civile e *coutumière* dall'altra. Quindi, abbiamo appena creato un nuovo modello associativo che si chiama ENVIRONORD. Questo dispositivo è formato *solo* dalla società civile e *coutumière* ed è *autonomo* dalla KNS. Perché con loro ci sono sempre delle condizioni: “vi do questo ma...” Volevamo essere noi a controllare gli indicatori ambientali, noi la popolazione, ma con KNS non è possibile.

Considerato lo scarto tra gli interessi della popolazione e dell'operatore industriale, i *coutumiers* delle tribù di Boyen, Ouengo, Oundjo e Témala (appartenenti al distretto di Voh), insieme alla “Confédération Citoyenne Environnementale de Voh” (CCEV), la “Fédération des pêcheurs professionnels du Nord” (FPPN), hanno deciso di rendersi autonomi. L'obiettivo di ENVIRONORD, stando alla testimonianza di Loquet, è quello di assumere i giovani appena diplomati per formarli in questo settore, offrendo loro in seguito dei posti di lavoro. Come lui stesso afferma: “E' un dispositivo che porta ricchezza, crea posti di lavoro e responsabilizza la popolazione”. In ultima analisi, in entrambi i progetti (Goro-Nickel e Koniambo), la comunità locale kanak ha a cuore le tematiche ambientali anche se i mezzi, le azioni e i discorsi mobilitati sono molto diversi. Ciò non vuol dire però che ci sono Kanak più “ambientalisti” di altri. La differenza verte piuttosto sul posizionamento ideologico e politico nei confronti del progetto minerario e della multinazionale e sulla modalità di controllo della risorsa mineraria.

## Capitolo 7.

### “LA TERRA CONTA” MA IL LEGAME ALLA TERRA DI PIU’

Come affermano Hirsh e Strathern (2004), sullo stimolo dato dal decennio che l’ONU dedicò al “World’s Indigenous Peoples” (1995-2004), la proprietà sulle e la protezione delle risorse divennero il pretesto per la promozione dell’“essere-indigeno” come categoria per una nuova classe di rivendicazioni: i diritti sulla proprietà intellettuale. Oggi, la cosiddetta “Traditional Knowledge” (TK), viene comunemente accettata – scrivono gli autori – come risorsa indigena (*ivi*). Dal 2007, anno della pubblicazione della “Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni”, una presa di coscienza globale ha elevato a diritto fondamentale dei popoli indigeni l’attaccamento (tradizionale, spirituale, ecologico e culturale) alla terra. Di quest’ultima si riconosce non solo la materialità, ma anche l’immaterialità che si esprime nella fertilità, nel suo potenziale (ri)produttivo, così come nei racconti di cammini, alleanze, saperi, *savoir-faire* che costituiscono quel legame spirituale tra la terra e i suoi molteplici proprietari, persone passate, presenti e future. Come ho approfondito nel capitolo 4 di questa tesi, i “nuovi movimenti sociali” (Kirsch, 2007, 2014) che fronteggiano le grandi opere minerarie, sono accomunati dal pensare che il senso di appartenenza dei popoli “indigeni” e il loro attaccamento alla terra sia una risorsa importante di (ri)produzione culturale.

Ma, di quale terra si sta parlando? Del Pianeta Terra? Della terra cosiddetta “tradizionale”? O di un concetto astratto di terra? E poi, perché non si prende in considerazione la dimensione economica e politica di questo attaccamento? Spesso si tende a pensare che gli “indigeni” siano in qualche misura simili agli ambientalisti (attivisti) occidentali. Eppure entrambi guardano il legame con la terra da una prospettiva diversa: i primi sono “dentro” l’ambiente, poiché consapevolmente coinvolti (*engaged*) in esso in una relazione di interdipendenza con altri esseri non-umani, i secondi - figli del “naturalismo” - si sono posti “fuori” e pertanto possono solo immaginare un ambiente da re-incantare come sacro. E’ la relazione ambientale, il modo di vedere ed essere nel mondo, a differire. Credo dunque si possa azzardare la seguente

affermazione: se per gli ambientalisti (*mainstream*) la distruzione del Pianeta Terra e la perdita della biodiversità è una minaccia all'integrità culturale di tante popolazioni percepite come "vicine" alla natura (*ecologically noble*), al contrario, per queste stesse popolazioni, spesso, l'attività mineraria viene percepita come uno strumento per salvaguardare la propria integrità culturale. La volontà di proteggere una categoria di persone che condividono una certa "indigenità" (*indigeneity*) dai confini non ben definiti, si sposa con la politica delle "aree protette". James Carrier, definisce questo slancio protettivo come "virtualismo": lo sforzo di organizzare il mondo che ci circonda sulla base di un modello astratto.

"Perceiving a virtual reality becomes virtualism when people take this virtual reality to be not just a parsimonious description of what is really happening, but prescriptive of what the world ought to be; when, that is, they seek to make the world conform to their virtual vision. Virtualism, thus, operates at both the conceptual and practical levels, for it is a practical effort to make the world conform to the structures of the conceptual" (Carrier 1998:2).

*Earth Matters* (un grido contro le grandi multinazionali e, non a caso, lo slogan di tante ONG ambientaliste)<sup>204</sup>, la Terra conta, ma il legame alla *propria* terra sembra "contare" di più per le popolazioni in questione. Ciò che spesso sfugge alle grandi narrazioni rivolte ad inviare messaggi globali di resistenza ecologica è che questo legame che si vuole atavico, tra i popoli classificati come "indigeni" e la terra, non è statico e universalmente uniforme, poiché esso si è rimodellato e trasformato nell'incontro contingente e contestuale con gli Stati coloniali, con i processi post-coloniali, con le compagnie minerarie e più in generale con gli agenti dello sviluppo, con l'urbanizzazione e con il turismo. L'attaccamento delle popolazioni indigene alla *propria* terra non può essere astratto dalla sua dimensione politica e storica e dai complessi contesti sociali in cui esso si sviluppa. Insomma, non si è attaccati ad un modello astratto di Terra, come potrebbe essere l'immagine satellitare del Pianeta Terra

---

<sup>204</sup> *Earth Matters: Indigenous peoples, the extractive industries and corporate social responsibility* è anche il titolo di un volume, curato da Ciaran O'Faircheallaigh e Saleem Ali (2008), che raccoglie ricerche empiriche sulla relazione di potere tra le multinazionali, gli stati-nazione e gli interessi degli Indigeni in Ecuador, Perù, Papua Nuova Guinea, Indonesia, Australia, Canada, Alaska e Russia.

che ci offre Google Earth. Se non si afferra tutto questo non si possono comprendere le ragioni ultime di tanti conflitti minerari e proteste che non sono orientati a smantellare le industrie minerarie ma al contrario, ad integrarle nell'ambiente e nel tessuto sociale (cfr. cap. 4).

Per molte società del Pacifico la terra è inalienabile, intrecciata nella trama delle relazioni sociali, sottoposta a regimi giuridici complessi e plurali (Bambridge, 2016) e di estrema importanza culturale e spirituale. Eppure, il possesso tradizionale delle terre è cambiato nel tempo perché è il *kustom* (o la *coutume*) stesso ad essersi plasmato alle nuove esigenze. Come affermano Filer, McDonnell e Allen, pensando alle recenti trasformazioni in materia di diritti fondiari in PNG:

“In recent decades, the advocates of indigenous land rights in all corners of the world have come to encapsulate this form of attachment in a variety of slogans with the common theme that ‘land is life’. The construction of lands as an alienable form of property is thus conceived as a universal process that destroys the special attachment of indigenous people to something that is much more than this. [...] the process by which land was turned into a new kind of legal object was the same as the process by which the ‘native’ was turned into a new kind of legal subject - the ‘customary landowner’ whose rights could be recorded and, perhaps, eventually registered” (Filer, McDonnell, Allen 2017 :18).

L'attaccamento alla terra non è solo culturale ma è anche una questione politica perché ha a che fare con l'accesso, con il controllo, con la legittimità e, da anni recenti, con la “proprietà intellettuale”. Non bisogna dimenticare che l'annessione coloniale dei territori della Melanesia venne in parte giustificata dal bisogno di regolare giuridicamente l'appropriazione delle terre native da parte dei coloni, missionari e minatori (*miners*) europei. Al contrario di quanto accadde in Australia, considerata *Terra Nullis*, nella regione melanesiana le autorità coloniali crearono i diritti sulle terre native insieme a istituzioni e procedure specifiche per riconoscerli.

Piuttosto che appellarsi alla nozione astratta di cittadinanza, la maggior parte dei melanesiani si sono assicurati uno spazio nel palcoscenico politico, guadagnando così l'attenzione dello Stato, proprio attraverso la rivendicazione delle terre che erano state loro espropriate (Ballard, 1997). Il *Land Groups Incorporation Act* (LGIA) creato nel

1974, alla vigilia dell'indipendenza dall'Australia, fu il primo strumento di registrazione delle terre *coutumières* della PNG. E' soprattutto a partire da questo momento che i suoi abitanti hanno cominciato in modo massiccio a rivendicare e/o a domandare risarcimenti per le terre espropriate dalle missioni religiose, dagli amministratori coloniali e dai privati, così come per le risorse sfruttate dalle grandi compagnie (Brown, Ploeg, 1997). In Nuova Caledonia, il movimento iniziale di rivendicazione delle terre si basava sul fatto che queste dovessero essere restituite perché costitutive dell'identità sociale, a prescindere dal loro perimetro fondiario e dalla loro messa in valore. Nella sua relativamente nuova veste giuridica questo legame con la terra si è dimostrato particolarmente resiliente e anzi si è andato rafforzando.

La terra è al cuore ovviamente anche delle strutture economiche e non solo in quanto principale fonte di sussistenza. La relazione tra terra, business e società sarà il tema dei prossimi paragrafi. L'azionariato popolare che si è sviluppato come accompagnamento allo sviluppo minerario indotto dall'industria di Koniambo, fa emergere in tutta evidenza l'intreccio tra le molteplici prospettive, appena delineate in questa parte introduttiva del capitolo, attraverso cui l'attaccamento alla terra viene concettualizzato e socializzato.

### **7.1. L'azionariato popolare**

Come afferma Christine Demmer il socialismo elaborato dal FLNKS durante il periodo in cui la Nuova Caledonia era divisa in Regioni<sup>205</sup> appare retrospettivamente come una "concezione rurale un po' utopica della futura nazione" (2016 :7), anche se fu la prima esperienza di integrazione delle tribù alla logica del mercato. Fu soltanto con la creazione delle Province e la messa a disposizione di importanti mezzi finanziari che la questione dello sviluppo si focalizzò su scala comunale e provinciale. L'obiettivo

---

<sup>205</sup> Nelle parole di Jean-Marie Tjibaou: "La cosa interessante dell'attuale situazione che la nostra società si trova a vivere è che siamo dei piccoli gruppi. Non dobbiamo gestire la vita di decine di milioni di persone. Enfaticamente un'economia di base, la co-operazione tra gruppi. Questo è ciò che significa socialismo per noi. Enecal è un ottimo esempio di come il settore pubblico coesiste con quello privato!" (Tjibaou, 1996: 91).

diventò creare delle imprese finanziate dal settore pubblico e/o privato in cui far partecipare attraverso delle strutture sociali basate sui clan e sui lignaggi delle collettività kanak (Pitoiset, 2002). Gli importanti mezzi finanziari a cui mi riferisco sono le società anonime di economia mista<sup>206</sup> create nel 1990 sotto la spinta del “rééquilibrage économique” voluto dagli accordi di Matignon-Oudinot (1988) - SOFINOR, SODIL e PROMOSUD - strumenti finanziari rispettivamente della Provincia Nord, della Provincia delle Isole e della Provincia Sud. La creazione della SOFINOR, *Société de Financement et d'Investissement de la Province Nord*, ha permesso di raccogliere i dividendi provenienti dalle società minerarie di cui essa è azionista (SMSP, SMNC, NMC, e STCPI) e di investirli in altri settori economici della Provincia Nord. L'obiettivo era diversificare l'economia grazie alla ricchezza mineraria.

Durante il mio soggiorno in Nuova Caledonia sono stata ricevuta da Laurent Lebrun, il direttore generale della SAELM NORD AVENIR, un dispositivo provinciale di supporto alla diversificazione economica, creato nel 2014 dalla Provincia Nord; in sostanza una società commerciale. Mi ero rivolta a lui per capire quali fossero le politiche di integrazione tra l'industria di Koniambo, le imprese locali e la società. E' stato Lebrun a spiegarmi la ragione per cui Paul Néaoutyine, presidente della Provincia Nord, decise nel 2014 di creare un nuovo strumento di diversificazione dell'economia più centralizzato e in un certo senso più sicuro. Quando nel 2010-2011 l'industria era ormai ben avviata (terrazzamenti, costruzione del porto, ecc.) ma non ancora operativa, Néaoutyine - secondo quanto mi ha raccontato Lebrun - pensò che sarebbe stato meglio tenere separati il settore minerario da tutti gli altri in cui la SOFINOR stava investendo, per due ragioni: perché la metallurgia aveva a che fare con un mercato instabile e perché la Provincia Nord non aveva pienamente il controllo sulla gestione del capitale. Decise così di creare due società distinte a livello giuridico e finanziario - la SOFINOR (azionista nelle società minerarie) e la NORD AVENIR (azionista nelle società che si occupano dei seguenti settori: agro-alimentare, acquacoltura, turismo, settore alberghiero, gestione dello sviluppo e della costruzione) - ma aventi entrambe lo stesso

---

<sup>206</sup> Le società di economia mista caledoni seguono il modello francese in cui il settore pubblico (istituzione o collettività) possiede almeno il 51% del capitale fino ad un massimo di 85%.

azionariato in cui la Provincia Nord possiede una quota pari all' 85%. Il restante 15% è diviso in parti uguali tra quattro società di economia mista che coprono tutto il territorio della Provincia Nord: la *Cote Océanienne* SAEML (Ponérihouen, Poindimié, Touho, Hienghène), la *Grand Nord* SAEML (Pouebo, Ouegoa, Belep, Poum, Koumac, Kaala-Gomen), la *Sud Minier* SAEML (Canala, Thio, Houailou) e l'*Espace de l'Ouest* SAEML (Koné, Voh, Pouembout, Poya). Una struttura economica capillare volta ad irrigare grazie alla ricchezza mineraria (i dividendi non provengono solo dall'industria di Koniambo ma anche da quella cinese e sud-coreana di cui la SMSP possiede il 51%) tutto il territorio della Provincia Nord. Alla politica di diversificazione economica, si aggiunse la volontà di integrare al progetto Koniambo il maggior numero di imprese locali per sfuggire dall'esodo del capitale all'estero. Nelle parole di Lebrun:

“L'economia ha a che fare con la circolazione del denaro e se non c'è la 'massa critica' di denaro che circola su un territorio dato, non c'è economia. [...] La Provincia Nord ha accompagnato il *movimento*. Si è adottata la teoria degli '*chemins des centres concentriques*': si cerca la risorsa disponibile a Voh, poi nella zona VKP (Voh, Koné, Pouembout), poi nella Provincia Nord e solo alla fine in tutta la Nuova Caledonia. Abbiamo fatto lo sforzo di cercare la risorsa nel perimetro in questione, non siamo andati a cercarla all'esterno”<sup>207</sup>.

Si è sfruttato insomma il capitale umano e sociale locale seguendo appunto la teoria dei cerchi concentrici, a partire da Voh, dove sorge l'industria. Nelle parole di Olivier Consigny, un francese ex incaricato delle relazioni istituzionali della KNS:

“Fu molto importante organizzare le società locali affinché prendessero il massimo numero degli appalti impedendo così l'arrivo delle grandi imprese (*grosse boîtes*) dall'esterno, come d'abitudine. Loro [le multinazionali] ovunque nel mondo prendono due/tre grandi imprese che fanno tutto e in seguito passano ai piccoli contratti locali, quando sono obbligati a farlo. Noi invece volevamo dei contratti diretti”<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> Intervista personale, Koné 12 Luglio 2018.

<sup>208</sup> Intervista personale, Voh, 31 Luglio 2018.

### 7.1.1. La SAS Vavouto-Koniambo

La SAS Vavouto-Koniambo è una “società per azioni semplificata”, cioè una società commerciale che ha dei contratti con KNS e che opera con le imprese di sub-appalto (*sous-traitance*). Nacque nel 2008 da una politica definita come “*volontariste*”. Piuttosto che pagare delle rendite minerarie ai *coutumiers* (come accade per esempio in tante comunità della PNG), l’obiettivo della Provincia Nord era di coinvolgere tutte le tribù più coinvolte dal progetto industriale, nell’attività mineraria, inaugurando al contempo una sorta di apprendistato allo sviluppo economico. L’idea di base era quella di federare le imprese già esistenti nel nord della *Grande Terre* e creare una società commerciale parallela tale da poter rispondere alle gare d’appalto della KNS, sfruttando al contempo la posizione delle autorità *coutumières* come “proprietari terrieri”, al fine di ridistribuire nel modo più equo possibile i vari contratti di lavoro. Per questa ragione nel 2008 nacque anche il “*Bureau des Entreprises du Nord*”, il BEN, un’associazione creata per strutturare il tessuto industriale locale e coinvolgere le imprese di costruzione e di terrazzamento nelle attività di costruzione dell’industria. L’obiettivo del BEN era ed è rimasto quello di creare partenariati e cercare possibili candidati da inserire nel mondo dell’impresa.

“(Il BEN) è un’iniziativa sociale ed antropologica che permette di radicare l’industria nel suo ambiente, far accettare gli sconvolgimenti sociali e rendere dinamica la popolazione verso l’economia dell’impresa. I risultati sono tangibili e visibili, nessuno sciopero, nessun blocco, tutto è stato negoziato nella calma”<sup>209</sup>.

Da solo però il BEN non avrebbe potuto rispondere alle gare d’appalto della KNS. Serviva una società commerciale credibile agli occhi dell’operatore industriale e che potesse coordinare e progettare i lavori. La SAS Vavouto-Koniambo nacque quindi con l’obiettivo di ricercare, gestire e ripartire dei grandi contratti suddividendoli in più piccoli da affidare all’imprese d’appalto, nello specifico quelle federate nel BEN (Grochain, 2013, Le Meur, Grochain, Kowasch, Poithily, 2012). Fu una vera sfida per lo staff della KNS coinvolto, composto non a caso a maggioranza da Kanak e

---

<sup>209</sup> “Historique du BEN”, documento donatomi dal segretario Jean-Francisco Boume.

accompagnato da due avvocati<sup>210</sup>. La riflessione verteva sul modo in cui incentivare economicamente i Kanak che vivevano in tribù a creare delle imprese o semplicemente a comprare dei camion, pur non potendo disporre di nessuna garanzia bancaria. Ma bisognava allo stesso tempo attenersi alle “regole” del *milieu* tribale. Era infatti necessario tenere insieme più livelli: quello economico, politico e geo-culturale. Per questa ragione lo staff decise di appoggiarsi alla struttura già esistente e legittimata del GDPL (Groupements de droit particulier local)<sup>211</sup> clanico e/o tribale come già sperimentato in scala ridotta per il progetto minerario Goro-Nickel<sup>212</sup> e per lo storico sito minerario di Thio. La posta in gioco per il progetto Koniambo era però decisamente più ampia. Nelle parole di Rolland Bouarat, un kanak che ha progettato la SAS-Vavouto Koniambo:

“Non è stato facile perché le persone coinvolte erano principalmente agricoltori. Dall’oggi al domani sono diventati padroni di imprese. E’ stata una vera sfida (*ride*). Rido perché c’era una persona della tribù di Tieta, dove stavo io al tempo, che il lunedì era al campo con la zappa (“*sabre*”) e il venerdì era diventato imprenditore”<sup>213</sup>.

Dopo numerosi meeting con le tribù la SAS Vavouto-Koniambo venne organizzata giuridicamente nel seguente modo: il 40% del capitale appartiene ad azionisti pubblici e privati riuniti nella *Société Civile en Participation (SCP)*<sup>214</sup> *du Nord Réuni*, il 20% alla *SCP Bord de Mer*, il 20% alla *SCP du Massif*, e il restante 20% alla *SCP Bako/Poindah*;

---

<sup>210</sup> Durante il campo ho potuto porre singolarmente delle domande ai principali membri dello staff (Jacques Dralue, Rolland Bouarat, Olivier Consigny, e Samuel Gorohoua che è oggi dottore e professore in economia e all’epoca dei fatti uno stagista).

<sup>211</sup> “Il GDPL è una struttura giuridica origina che esiste soltanto in Nuova Caledonia. Introdotta a partire dal 1981 nel quadro della riforma fondiaria per conciliare le esigenze del diritto civile all’organizzazione tradizionale, il GDPL è una struttura giuridicamente riconosciuta, dotata di personalità morale”, dal sito [www.adraf.nc](http://www.adraf.nc) (disponibile su: <http://www.adraf.nc/dossiers-thematiques/gdpl>, visualizzato il 14/10/2019).

<sup>212</sup> Nella SAS GOROMIN compaiono azionisti individuali e i tre GDPL delle tribù di Goro, Unia e Yaté raggruppati in una *Société Civile en Participation (SCP)*. Nella SAS SOMICAT ci sono azionisti individuali e otto GDPL singoli.

<sup>213</sup> Intervista personale, Tribù di Oundjo, 13 Giugno 2018.

<sup>214</sup> La SCP è un tipo di società che permette di investire e di creare altre imprese. Nella SAS SOMICAT il fatto che i GDPL non fossero stati raggruppati in una SCP unica, portò ad un *impasse* del sistema nel momento in cui morirono i mandatari dei GDPL senza essere sostituiti.

le quattro SCP sono federate in una struttura unica, la SCP *d'Investissements du Nord*, al fine di garantire una credibilità finanziaria e al contempo alleggerire la *governance*. Jacques Dralue, uno degli ideatori della struttura mi ha spiegato il motivo della suddivisione in SCP:

“Anche loro [gli azionisti] non volevano essere direttamente coinvolti nella società commerciale perché il numero delle persone poteva porre dei problemi in termini di *governance*. Per questo motivo abbiamo deciso di chiuderli in delle SCP al fine di far emergere soltanto due rappresentanti per ognuna”<sup>215</sup>.

Dalla fig. 8. è evidente come la struttura sia stata volutamente divisa in due blocchi: da una parte, gli azionisti individuali che provengono principalmente dalla Provincia Nord (ma anche da Nouméa) e dall'altra, delle collettività (GDPL) che rappresentano le autorità tradizionali delle tribù di Voh, Koné e Pouembout, ovvero la zona considerata “*impactée*” a livello ambientale e sociale ma anche quella in crescente urbanizzazione (VKP). Stando ai dati raccolti e ai documenti che i miei interlocutori mi hanno gentilmente concesso<sup>216</sup>, nella SCP *Bord de Mer* compaiono otto associati (GDPL clanici e due famiglie) con una quota di 30.000 CFP ciascuno (circa 300 euro), nella SCP *Du Massif* venti da 12.000 CFP (100 euro) e nella SCP Bako/Poindah undici (soltanto GDPL tribali) con una quota di 20.000 CFP (circa 167 euro). Nella SCP *Nord Réuni* ci sono 1700 piccoli portatori con un capitale totale di 77 milioni di CFP, di cui 5 milioni (circa 42.000 euro) investiti nella SAS Vavouto-Koniambo.

Da questa fotografia del capitale emergono delle considerazioni interessanti. Il capitale finanziario proviene essenzialmente dagli azionisti individuali che, comprando le quote, fungono da “banchieri senza interessi” delle SCP a base *coutumières*, le quali, tuttavia, se considerate insieme posseggono il 60% della SAS. Come mi ha spiegato Jaques Dralue<sup>217</sup>:

---

<sup>215</sup> Intervista personale, Koné 5 Giugno 2018.

<sup>216</sup> I documenti (presentazioni *power point* e statuti delle SCP) non riportano una data precisa ma si riferiscono ai primi anni del montaggio della struttura (2008-2011).

<sup>217</sup> Intervista personale, Koné, 5 Giugno 2018.

“quando non c’era il legame con la terra (*lien à la terre*) abbiamo introdotto il legame al denaro. Qui [mi indica nello schema la SCP *Nord Réuni*] c’è una forma di capitalismo normale in cui delle persone si sono riunite e hanno comprato delle azioni con il denaro. Qui invece [mi indica le altre SCP] abbiamo favorito le persone grazie al loro legame con la terra che tuttavia non hanno messo lo stesso capitale degli altri. E’ per questo che il capitale degli azionisti individuali è diventato un prestito, come se loro si fossero trasformati in banchieri”.

La SCP *d’Investissements du Nord* venne introdotta proprio per bilanciare questo scarto di potere.

“Se non avessimo messo questa struttura intermedia gli azionisti con un tale capitale sarebbero stati ultra maggioritari. Quindi ci siamo detti: i *coutumiers* apportano il terreno e devono restare maggioritari, 20% + 20% + 20%. Questa SCP intermediaria serviva per equilibrare il capitale poiché senza, i *coutumiers* non avrebbero avuto il potere decisionale”.

L’asse della bilancia del potere pende sul capitale sociale definito dal “*lien à la terre*” e non sul capitale economico. Non è un caso che le tre SCP “*coutumières*” riuscirono a far eleggere di comune accordo un membro della SCP *Bord de Mer* come presidente della SAS.

Un’altra caratteristica sui cui vale la pena soffermarsi è che mentre i GDPL delle SCP *Bord de mer* e *du Massif* vennero coinvolti per la loro prossimità al sito industriale e/o perché aventi diritti *coutumiers* sulle terre in questione, i distretti di Bako e Poindah (un totale di undici tribù) furono integrati per ragioni principalmente culturali e politiche: Poindah venne incluso per via di un legame di parentela tra il suo *grand-chef* e il *petit-chef* della tribù di Gatope (SCP *Bord de Mer*); la scelta di insediare Bako fu legata principalmente alla volontà di includere tutte le tribù della zona cosiddetta VKP (Voh, Koné, Pouembout). Ciò spiega anche il motivo per cui nella SCP Bako/Poindah compaiono soltanto GDPL tribali e non clanici. Come mi ha spiegato Samuel Gorohouna:

“Nel 2000 quando si doveva cominciare il cantiere, alla Provincia c’era il PALIKA e il comune di Voh all’epoca era del PALIKA. Penso che questo fatto abbia influenzato lo spostamento d’asse verso Voh. All’inizio il porto dell’industria doveva essere sulla

penisola di Pinjen, comune di Koné. Quindi secondo i piani iniziali Koné sarebbe stato il villaggio più ‘impattato’. Poi va beh, ognuno ha preso la sua legittimità”<sup>218</sup>.

C’è solo un clan della tribù di Oundjo che non compare nella SAS Vavouto-Koniambo: il clan Taa-Ma-Pwanéfuk. La motivazione di questa assenza sarà oggetto del prossimo paragrafo. Il meccanismo può sembrare complicato perché coinvolge organismi con statuti diversi. In estrema sintesi, si tratta di un azionariato popolare nella forma “kanak”, che ha una base clanico-politica e che è pensato per privilegiare, in ambito decisionale, la figura dell’autorità *coutumière*.

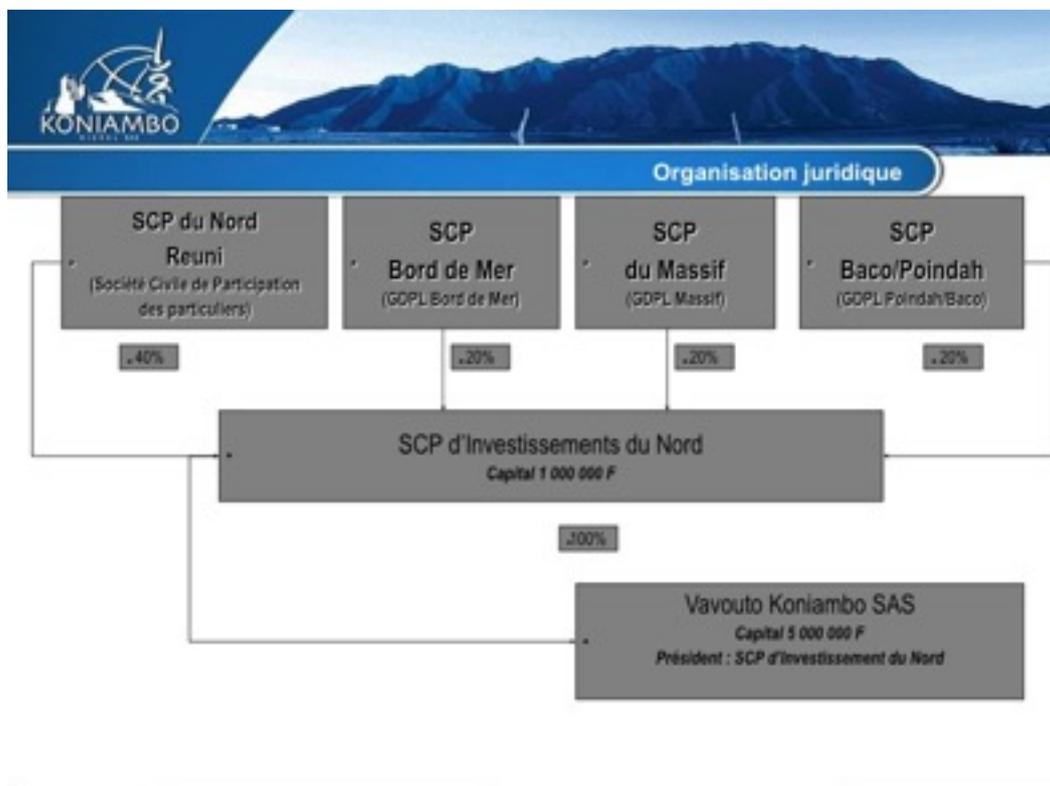


Figura 8. Organizzazione giuridica della SAS Vavouto, presentazione Power Point KNS del 26/05/2011, gentilmente concessa da Jaques Dralue

<sup>218</sup> Intervista personale, Koné, 18 Giugno 2018.

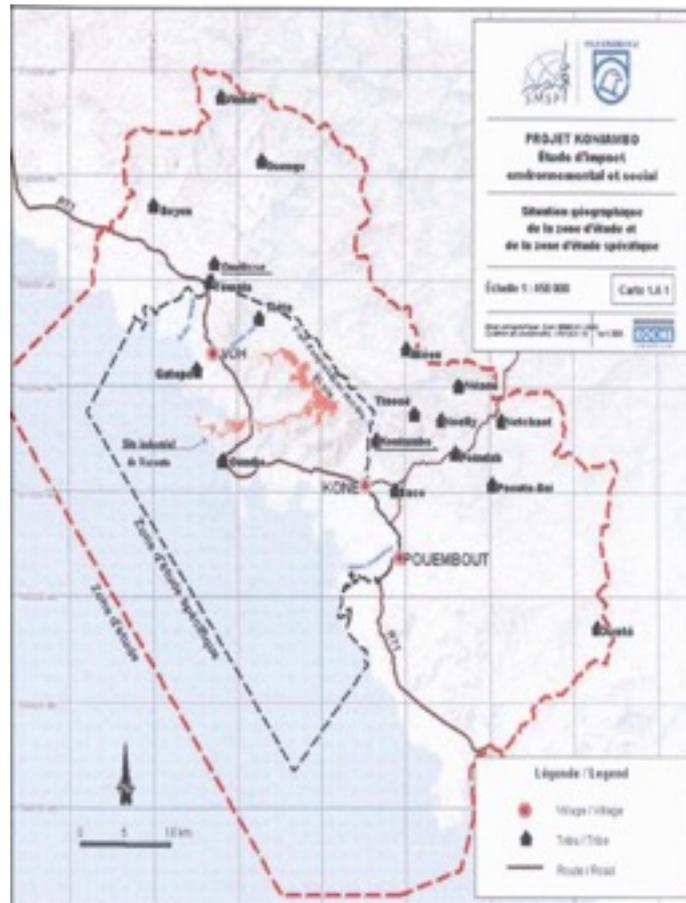


Figura 9. Area territoriale, SAS Vavouto-Koniambo

### 7.1.2 Il caso del clan Taa-Ma-Pwanéfuk

Per celebrare la fine del mio primo soggiorno di campo a Koné (2017), la “mia” famiglia di accoglienza mi ha invitato ad un “pranzo di lavoro” che, a loro dire, sarebbe stato utile per la mia ricerca. Effettivamente a quel pranzo c'erano anche il sindaco di Koné Joseph Goromido insieme ai due cugini di Raymonde provenienti dalla tribù di Oundjo. Discutendo della mia ricerca, uno dei due ha tenuto a precisarmi che il sito dove sorge l'industria non dovrebbe chiamarsi “Vavouto”<sup>219</sup> ma “Pwanéfuk” perché “proprietà” del loro clan Taa-Ma-Pwanéfuk.

<sup>219</sup> L'industria di Koniambo sorge nella penisola di Vavouto.

Inizialmente l'industria avrebbe dovuto ergersi nella penisola di Pinjen, un terreno rivendicato negli anni Ottanta da alcuni clan della tribù di Oundjo. Per un conflitto interno tra clan pro e contro il progetto industriale (Horowitz, 2013), la SMSP si volse verso la penisola di Vavouto che apparteneva all'epoca alla famiglia caldoche Martin. Una volta indennizzato il terreno, la SMSP si trovò a fare i conti con l'ADRAF<sup>220</sup> che nel 2002 condusse una indagine per identificare le "zone di influenza" dei clan. In particolare il clan Taa-Ma-Pwanéfuk - composto da più famiglie e basato ad Oundjo ma con dei legami di alleanza con il clan della *chefferie* della vicina tribù di Gatope - rivendicava come proprio tutto il terreno dove sorge oggi l'industria di Koniambo. Il *PV Palabre*<sup>221</sup> che ne risultò, non solo decretò il clan Taa-Ma-Pwanéfuk come unico detentore dei diritti *coutumier* sulla penisola di Vavouto ma è anche il documento fondante che permise al GDPL Taa-Ma-Pwanéfuk di ottenere dalla Falcombridge l'attribuzione privilegiata di cinque contratti di subappalto: il trasporto di persone, il trasporto di minerale (*roulage*), la sorveglianza, la pulizia dei locali e la manutenzione degli spazi verdi<sup>222</sup>. Olivier Consigny, che lavorava nel dipartimento "Relazioni Governamentali" nella KNS, me ne ha parlato con un po' di scetticismo:

"E' un po' strano che abbiamo donato il settore della sorveglianza a loro perché nei grossi cantieri vige il principio per cui non si assumono mai le persone che vivono nelle vicinanze. Se tu dai l'incarico di sorvegliare il sito industriale a coloro che vivono nelle due tribù vicine ci possono essere conflitti di interessi. Non riusciranno ad impedire l'accesso a qualcuno della tribù con un camion. Abbiamo avuto molte perdite a livello di materiali di costruzione, macchinari"<sup>223</sup>.

---

<sup>220</sup> L'ADRAF è un'ente pubblico finanziato principalmente dallo Stato con l'obiettivo di acquistare terreni rivendicati da clan e tribù e attribuirli ai GDPL.

<sup>221</sup> *PV Palabre* (procès-verbal de palabre) è l'atto giuridico di riferimento della *coutume*. Con la "loy du pays" n°2006-15 del 15 Genn è stato sostituito dall'atto *coutumier*. Per maggiori informazioni: Service-public.nc, <https://service-public.nc/particuliers/papiers-citoyennete/etat-civil/acte-coutumier>, visualizzato il 12/10/2019.

<sup>222</sup> Il clan ha affidato il contratto della pulizia dei locali a Léo Varnier (cfr. 3.1.3).

<sup>223</sup> Intervista personale, Olivier Consigny, Voh, 31 Luglio 2018.

Con il *PV Palabre* alla mano, Jacques Dralue<sup>224</sup> mi ha spiegato passo passo il documento. La prima cosa che mi ha fatto notare è che il PV faceva riferimento soltanto al sito industriale e non al giacimento minerario, affermando che “i Kanak non hanno mai abitato le cime delle montagne, ma le valli”. Il vero problema consisteva nel mettere d’accordo i clan che si dicevano “proprietari” del sito industriale, ovvero coloro che avrebbero “pagato” di più il prezzo dell’industrializzazione. In realtà però, stando alla testimonianza di Dralue, questi clan, prima del progetto Koniambo, non avevano mai esplicitamente rivendicato all’ADRAF la penisola di Vavouto; nelle sue parole: “fintanto che la terra dorme, nessuno se ne occupa”. L’originalità di questo *PV Palabre* sta nel fatto di aver riconosciuto dei diritti *coutumiers* su di un terreno privato regolato dal diritto comune francese. In questo caso infatti, l’ADRAF non restituì un terreno ad un GDPL, come sua abitudine, ma riconobbe una zona di influenza *coutumière* che nel documento è definita come “una zona su cui uno o più clan esercitano dei diritti fondiari *coutumiers* in combinazione con i diritti fondiari legalmente stabiliti dal titolo di proprietà privata” (dal *PV Palabre*). Al contempo, sempre nel documento, si esplicita anche che in questa determinata parcella di terra è il diritto francese a primeggiare su quello *coutumier*; come mi ha spiegato Dralue, si voleva evitare il rischio di creare un precedente, proteggendo così i terreni fondiari degli Europei dalle rivendicazioni dei *coutumiers*. Alla fine della chiacchierata Dralue si è lasciato andare al seguente commento:

“La maggior parte dei contratti sono stati affidati al clan Taa-Ma-Pwanéfuk, sono come dei mono-clienti. Non si è mai visto un operatore industriale essere così tollerante a livello di lavoro. Ci sono dei canadesi che non ci capiscono nulla, vorrebbero delle persone più competenti. Ma qui non siamo più nelle norme industriali, ci sono dei vincoli territoriali da rispettare”.

Come affermano Pierre-Yves Le Meur e Thierry Mennesson gli accordi minerari di Vavouto (2002), Tiébaghi (2004), Yaté (2008), si basano tutti su delle terre non *coutumières* di cui si rivendica non “una proprietà *coutumière* in senso giuridico, ma un’appropriazione storica intesa in un senso politico” (2012 :50). Questi accordi sono

---

<sup>224</sup> Intervista personale, Koné, 5 Giugno 2018.

rivelatori di una trasformazione post-Accordi di Nouméa della problematica fondiaria in cui si mette in luce “una dimensione affettiva, morale, nella ridefinizione del legame con la terra e nel riconoscimento dell’entità che forma uomini e territori” (ivi).

## 7.2. Business, terra e società: la SAS Vook

Dopo un periodo di grande successo della SAS Vavouto-Koniambo, l’equilibrio della struttura cominciò a vacillare rivelando delle crepe al suo interno. Le autorità tradizionali consideravano gli azionisti individuali come quasi degli “ospiti” senza alcuna legittimità sulla terra, e al contrario, i primi guardavano con sospetto il potere dei secondi. Così nel 2015 il presidente della SAS (della tribù di Gatope, Voh) dopo essere stato spodestato da un’alleanza tra alcuni membri di Bako e la SCP Réuni, creò un’altra SAS denominata VOOK, dal nome nella lingua locale del comune Voh dove risiede appunto l’industria. Non è un caso che questa nuova società per azioni sia composta dalle tribù che abitano la zona. Il 26% del capitale appartiene alla SCP *Bord de Mer*, il 26% alla SCP *Du Massif*, il 30% alla SCP *Développement* (gli azionisti individuali) e il 18% alla *chefferie* di Poindah. Quest’ultima si trovò a scegliere di raggiungere la nuova SAS per via delle relazioni claniche tra il *grand-chef* di Poindah e il presidente della SAS. In questa nuova società il presidente può essere soltanto un membro della SCP *Bord De Mer*, quindi delle tribù più vicine al sito industriale.

Il risultato è che attualmente ci sono due SAS che si contendono le medesime gare d’appalto. Come mi ha spiegato Sylvestre Dianai, ex presidente della SAS Vavouto-Koniambo e nuovo presidente della SAS VOOK (ha anche legami con il clan Taa-Ma-Pwanéfuk):

“Ci sono persone che ci hanno detto di aver regionalizzato. No, nel concetto iniziale volevamo far emergere le persone e i clan che abitano nella zona geografica e che sono toccati dal progetto. Noi rivendichiamo di essere presi in considerazione, non vogliamo le *royalties* ma lavorare”<sup>225</sup>.

---

<sup>225</sup> Intervista personale, Voh, 4 Settembre 2018.

Non è d'accordo Michel Poanidja (un Kanak della costa est) che all'epoca della rottura interna alla SAS Vavouto era rappresentante della SCP *Nord Réuni*; nelle sue parole “hanno messo avanti l'aspetto *coutumier*, noi invece quello finanziario”<sup>226</sup>. Anche Samuel Wabealo, rappresentante della SCP Bako/Poindah, vedeva con sospetto il potere dei clan provenienti dalle tribù più vicine all'industria:

“Mentre noi abbiamo deciso di restare in comune, in collettività, laggiù a Voh siccome erano i più coinvolti dall'impatto industriale, ognuno voleva la sua parte di torta ed è per questo che si sono suddivisi in GDPL clanici. Così potevano rivendicare il lavoro. Ora KNS si serve di questo conflitto per farci abbassare i prezzi”<sup>227</sup>.

A scontrarsi sono state diverse concezioni della stessa società, per alcuni principalmente economica per altri in un certo senso *coutumière*. Come mi ha spiegato Samuel Wabealo, l'effervescenza iniziale creò confusione:

“ all'epoca ci furono molte incomprensioni, ma non potevamo attendere e riflettere perché bisognava costruire subito l'industria, la manodopera straniera che arriva, i cinesi, e noi dovevamo salire sul treno già in moto a grande velocità. Non abbiamo esitato e siamo saltati sul vagone” (ivi).

Rolland Bouarat mi ha raccontato di persone che nei primi anni di cantiere sono arrivate a guadagnare 52 milioni di CPF di cifra d'affare<sup>228</sup> (oltre 400.00 euro) al mese. Stando alla sua testimonianza, alcuni di loro hanno lasciato le proprie mogli, non hanno reinvestito in altre imprese e si sono ritrovati dopo pochi anni di nuovo senza nulla, tanto che “oggi bevono la kava e coltivano i campi”. Lo sviluppo economico accelerato ha giocato sicuramente a sfavore in una società in cui, come mi è stato ripetuto spesso dai miei interlocutori, il tempo dell'azione è sempre preceduto da quello della riflessione, il quale, a volte, può durare degli anni.

La creazione della SAS Vavouto Koniambo non solo ha condotto a quella che Sonia Grochain, una sociologa kanak mi ha definito “dinamizzazione *coutumière*” - intesa

---

<sup>226</sup> Intervista personale, 19 Giugno 2018.

<sup>227</sup> Intervista personale, Koné, 24 Luglio 2018.

<sup>228</sup> La cifra d'affare è il volume in lavori complessivi svolti da un'impresa.

anche come la creazione ad hoc di nuovi GDPL clanici per poter entrare nell'azionariato - ma ha in aggiunta ri-attivato delle frizioni interne latenti. Come sintetizza bene Jaques Dralue commentando la rottura interna alla SAS Vavouto Koniambo:

“Tu hai la struttura ma poi sono gli uomini che la fanno vivere. [...] Ci sono i cammini *coutumiers* da rispettare e bisogna conoscerli. Questo significa che non è una forma di capitalismo in cui è il rapporto con il denaro a determinare le relazioni tra le persone, ma prima di tutto ci sono le relazioni tra gli uomini, tra gli uomini e la terra, tra gli uomini e i propri clan e tra i clan alleati”<sup>229</sup>.

A far implodere la SAS Vavouto-Koniambo non fu solo la molteplicità degli interessi in gioco. Se il discorso autoctonista basato sul “*lien à la terre*” ha acceso la tensione, le relazioni di parentela, quelle politiche, perfino le affiliazioni religiose (tribù cattoliche e tribù protestanti), tutte hanno contribuito ad aizzare le scintille fino ad allora inesplose.

### **7.3. Rivendicazioni di autoctonia della risorsa**

Sotto quali condizioni e con quali conseguenze le persone individuano una risorsa? Premettendo che non esiste nulla che sia naturalmente tale, il cosiddetto *resource-making* è sempre un processo sociale e politico inscritto a sua volta in un sistema più ampio, prodotto di molteplici storie. Chiamare qualcosa una risorsa significa dunque presupporre che ci siano una serie di interazioni tra la “natura” e la “società” che crea beni, prodotti e valori (Ferry & Limbert 2008 :4). Secondo l'economia neoclassica è il principio di scarsità a fissare il valore economico di un bene e a trasformarlo in risorsa. Pertanto il fatto che il nichel sia considerato una risorsa da sfruttare può apparire abbastanza scontato, ma concentrandoci solo sulla materialità del nichel si rischia di de-storicizzare e de-politicizzare (Van Aken 2012) la sua storia. Come ho approfondito nella prima parte di questa tesi, l'acquisizione e la disponibilità delle risorse naturali ha enormemente influito sulla possibilità della Francia di imporsi e prevalere sui colonizzati. Affermare che il nichel fosse un'eredità ancestrale, come fece Tjibaou a partire dagli anni Settanta, ha significato al contempo avviare una politica di de-

---

<sup>229</sup> Intervista personale, Koné, 4 Giugno 2018.

costruzione di una concezione demoniaca dell'industrializzazione. Spogliato dalla veste di capitale economico, il nichel venne ri-semantizzato e rivestito di nuove qualità simboliche.

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

Una volta stabilito che il nichel è un patrimonio che “viene dal cielo” rimane però da capire chi ha diritto di beneficiare della sua messa in valore. Su questo aspetto all'interno della “macchina” indipendentista ci sono opinioni contrastanti che, come già accennato nel corso della tesi, derivano da almeno due discorsi politici diversi, uno più orientato verso la rivendicazione dell'autoctonia (Parti Travailleuse) e l'altro verso la liberazione del popolo colonizzato (FLNKS).

Al seminario pubblico dal titolo “Atelier: Ressources et Mines” organizzato dal *Sénat Coutumier* durante la settimana internazionale della celebrazione dell'autoctonia<sup>230</sup> - a cui ho avuto modo di partecipare - i sedici senatori rivendicavano l'istituzione di una legge costituzionale che potesse garantire la consultazione delle *chefferies* da parte delle compagnie minerarie. Attualmente sono le Province a rispondere alle questioni ambientali e minerarie. In questo ultimo caso, l'*iter* di norma prevede uno studio sull'impatto dei luoghi cosiddetti “tabù” e la consultazione popolare. Le *chefferies*, secondo i senatori tradizionali sarebbero messe in disparte. Non solo, essi hanno denunciato sia la mancanza di una tassa nazionale di estrazione, raccolta a livello comunale, che di una rendita mineraria da devolvere alle *chefferies* come riconoscimento dei diritti di proprietà consuetudinari. Nel volantino scritto dal *Sénat Coutumier* e consegnato ai partecipanti del seminario, al punto 6, si legge:

“Anche se il modello economico introdotto dalle multinazionali minerarie si rivelerà efficace, si constata che nell'attuale processo di produzione, la materia prima è donata

---

<sup>230</sup> *Sénat Coutumier*, Nouméa, 8 Agosto 2018.

gratuitamente, il che è un *non-sense* economico, un'eresia nei confronti del rispetto che abbiamo per l'ambiente e per i diritti del popolo autoctono kanak”.

Secondo l'antropologa Demmer (2017), in Nuova Caledonia, la rivendicazione di una sovranità autoctona sulle risorse del sotto-suolo si sarebbe sviluppata nel campo politico solo a partire dal 2010 con la richiesta del riconoscimento delle autorità *coutumières*. Come lei afferma:

“[s]e le Regioni rinviavano ad un tentativo di trasformazione della politica kanak per integrare le *chefferies* allo Stato-nazione, l'iniziativa 'autoctonista' intende piuttosto richiamare una legittimità primordiale sulla terra e sulle risorse, senza la volontà di modificare l'organismo socio-politico: al contrario, si accusano gli accordi di Matignon e quello di Nouméa di aver sconvolto le pratiche e le norme anteriori” (2017: 9).

Decisamente contrario è Paul Néaoutyine, il presidente della Provincia Nord e portavoce dell'UNI che, a nome di tutto il FLNKS, nell'intervista concessami si è espresso in tal modo:

“Le persone che ricevono le *royalties* sono dei redditieri, non fanno niente! Se vuoi essere attore devi lavorare, ciò che è nel sottosuolo non ti appartiene. E' un bene comune, questa è la posizione del FLNKS. [...] Le *royalties* sono interessi particolari di classe e questi non hanno nulla né di kanak, né di identitario”<sup>231</sup>

La posizione del PALIKA è sempre stata orientata all'annientamento di qualsiasi forma di gerarchizzazione e segmentazione della società kanak e più in generale alla lotta di classe. Durante la rivendicazione delle terre della fine degli anni Settanta, se l'UC affermava la necessità di rivendicare le terre su base clanica affinché lo *chef* conservasse il suo statuto politico, il PALIKA al contrario preferiva valorizzare una rivendicazione di tipo tribale: più efficace poiché non segmentava la società kanak in ranghi differenti ma soprattutto perché permetteva di ingrandire le riserve. Secondo quest'ultimo approccio, i clan delle tribù dovevano presentarsi uniti, optando per una forma di collettivizzazione dei terreni recuperati, per evitare le ineguaglianze economiche tra clan e lottare insieme per l'indipendenza (Demmer, 2017).

---

<sup>231</sup> Intervista personale, 31 Luglio 2018.

Benoit Trepied (2012) sostiene che negli ultimi anni in Nuova Caledonia si sono delineate due strategie alternative e concorrenti che si oppongono sulle modalità di lotta contro le ineguaglianze e le discriminazioni legate alla colonizzazione: una “coutumière-autoctona” e l’altra “indipendentista” rappresentata dal FLNKS. Tuttavia, nel mio campo etnografico ho potuto osservare come numerosi *coutumiers* della zona prossima all’industria di Koniambo non sposino in realtà il discorso sull’autoctonia, come fa per esempio il Comitato Rhébùù Nùù (cfr. 6.2.3), poiché alcuni di loro sono militanti del FLNKS e altri non credono nella legittimità *coutumière* del Senato.

## ***Conclusion***

«Oggi il denaro è necessario perché fa muovere le cose», sosteneva Joseph Kabar quando lo intervistai nel 2015. Questa è una narrativa abbastanza diffusa nell'area del Pacifico, soprattutto in Papua Nuova Guinea<sup>232</sup>.

In un contesto in cui la pianificazione dei progetti minerari rimane ancora orientata dal capitale e radicata in una concezione occidentale dello sviluppo, la vera sfida è trovare una modalità di inclusione delle comunità in ogni stadio della progettazione e del suo sviluppo, afferma Glen Banks (2013). In questo senso, il progetto minerario Koniambo è un'eccezione da osservare e su cui riflettere. In questa terza parte, mi interessava far emergere la capacità delle persone di orientare il capitale in modo tale da soddisfare le proprie esigenze economiche e politiche ed assicurare uno sviluppo che sia locale e partecipativo e che ben si adatti alle obbligazioni sociali e culturali.

L'analisi etnografica dell'azionariato popolare che si è venuto a creare in seguito al progetto Koniambo, mostra come coesistono al suo interno principi differenti e spesso contraddittori, irriducibili alla logica razionale e utilitarista, anzi, a tratti ad essa opposta (per es. la creazione di due SAS di uguale natura, in competizione). D'altro canto, mi pare semplicistico voler inquadrare queste forme economiche "ibride" e "creative" come o atti di resistenza oppure, al contrario, di assoggettamento al capitalismo poiché, in fin dei conti, esse non sono né puramente capitalistiche, né puramente non-capitaliste. Non esiste un solo senso dell'economico (crescita senza limiti), ma tante forme e pratiche diverse - socialmente *embedded* nell'ambiente (Polanyi, 1944) - che possono porsi talvolta in continuità o in discontinuità con l'egemonica interpretazione capitalista del mercato. Negli ultimi decenni la tradizionale neutralità del mercato teorizzata dagli economisti ortodossi è stata messa in discussione dagli studi sempre più incentrati a far emergere la compresenza tra fattori economici e non-economici

---

<sup>232</sup> Con il progetto minerario RamuNiCo nell'area del Madang, si è andata sviluppando la retorica del "tempo del denaro", ovvero la percezione che il denaro sia il giusto e morale modo di valorizzare la terra (Leach 2014: 56). In modo simile, anche presso l'isola di Lihir, dove c'è una massiccia attività di estrazione dell'oro, i leader locali vogliono diffondere una nuova classe imprenditoriale lungo tutta la Melanesia attraverso il "Destiny Plan", un programma di sviluppo basato proprio sui benefici minerari (Bainton 2010).

(Appadurai, 1986; Kopytoff, 1986; Hart, 2000; Hann e Hart, 2000; Zelizer, 2009). Contro l'idea delle sfere ostili e separate (mercato/intimità, economia/comunità, ecc.), Viviana Zelizer sostiene come aspetti economici e legami affettivi coesistono sempre nell'agire delle persone reali: tutti noi svolgiamo attività economiche per creare, conservare e ridefinire i legami importanti, soprattutto quelli intimi che ci uniscono ad altre persone. Secondo Zelizer vi è una simmetria tra mercati e società che è stata a lungo ignorata: le transazioni monetarie trasformano la vita sociale, ma d'altra parte la vita sociale trasforma il significato delle transazioni. Affermare che l'industria di Koniambo sia l'ennesimo prodotto del neoliberismo e che i Kanak abbiano firmato la loro condanna all'individualismo e alla perdita dei propri valori è semplicistico e riduttivo poiché non rappresenta la reale complessità di un caso in cui forme tradizionali di relazioni sociali vengono mobilitate per fini economici non tradizionali e viceversa forme economiche non tradizionali per fini sociali (Sahlins 2000). Come ha affermato Jacques Dralue a proposito del *clash* interno alla SAS VAVOUTO-KONIAMBO: “tu hai la struttura [economica] ma poi sono gli uomini che la fanno vivere”.

## LA GLOBALIZZAZIONE NON È IL SISTEMA CAPITALISTA MONDIALE

“The idea that the countries of Polynesia and Micronesia are too small, too poor and too isolated to develop any meaningful degree of autonomy, is an economistic and geographic deterministic view of a very narrow kind, that overlooks culture history, and the contemporary process of what may be called 'world enlargement' carried out by tens of thousands of ordinary Pacific islanders right across the ocean from east to west and north to south, under the very noses of academic and consultancy experts, regional and international development agencies, bureaucratic planners and their advisers, and customs and immigration officials, making nonsense of all national and economic boundaries, borders that have been defined only recently, crisscrossing an ocean that had been boundless for ages before Captain Cook's apotheosis” (Hau’Ofa, 1993:6).

Così scriveva lo scrittore e antropologo oceaniano Epeli Hau’Ofa nel 1993 in *Our sea of Islands* (1993). A cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta, gli studi antropologici sull’Oceania cominciarono a superare quelle dicotomie ormai classiche: “noi” e “loro”, tradizione e modernità, sviluppo e dipendenza, mondializzazione ed economia locale. Le teorie della “*despondency*”, secondo la quale i “primitivi” sarebbero stati a breve destinati alla scomparsa, e della “*dependency*” che vedeva i paesi sottosviluppati dipendenti dall’Occidente, si ritrovavano improvvisamente prive di contenuto di fronte alla capacità delle società di rigenerarsi e ricostruirsi anche e soprattutto a partire dalla relazione con il mondo esterno. Le stesse società “native” assumevano la consapevolezza di avere un proprio posto nel mondo e gli antropologi ripensavano il concetto di cultura come un processo in mutazione. In questo effervescente scenario, Marshall Sahlins con la nozione di “indigenizzazione della modernità” e James Clifford con la “teoria dell’articolazione” furono tra le voci dominanti nel sostenere l’esistenza di un’*agency* sociale capace di pensare e “domesticare” il nuovo, articolandolo con il passato. Adriano Favole in *Oceania. Isole di creatività culturale*, incoraggia ad avventurarsi nel mondo dell’Oceania insulare cogliendo anche “le relazioni che queste società intrattengono con l’economia e il mercato globale” (2010: VIII). Come egli afferma altrove: “le correnti investono le isole, producendo fenomeni di erosione culturale: e tuttavia le isole creano vortici locali, turbini che danno un senso e una direzione alle correnti stesse (Favole, 2007: 7-9).

Dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso l'attività mineraria cominciò a essere percepita dal movimento indipendentista kanak come una via di fuga dalla colonizzazione e al contempo un'arma (fragile) attraverso cui proiettarsi nel mondo globale. Ma quali nuovi scenari si configurano quando sono i Kanak, un popolo "indigeno" a lungo schiacciato ed emarginato a causa dell'imperialismo economico francese, a gestire i proventi di uno dei più importanti impianti di lavorazione di nichel al mondo? Come cambiano le rappresentazioni locali della "risorsa" nichel? Il popolo kanak può determinare culturalmente il mercato? L'ingresso dei Kanak (attraverso SMSP) nella filiera del nichel equivale a un inglobamento di questa società melanesiana da parte delle dinamiche neoliberiste e capitaliste oppure segnala l'emergere di una via kanak al capitalismo, o ancora, ci sono tracce di entrambi i processi? Tale questioni hanno percorso i vari capitoli della tesi in cui ho tentato di abbozzare delle risposte. In questa parte conclusiva vorrei invece spiegare il motivo per cui, nel farlo, non mi sono limitata ad una lettura neoliberista o post-coloniale, focalizzata solo sulle questioni di potere, benché quest'ultime emergano con forza.

Mi pongo in linea con chi sostiene che la categoria di "neoliberismo" è molto più complessa di quanto siamo abituati a pensare. Come afferma Sherry Ortner, mentre il termine "tardo capitalismo", dominante negli anni Ottanta e Novanta, è stato inserito nella narrazione della "globalizzazione" (un concetto connotato da aspetti sia positivi che negativi), il termine "neoliberismo", dominante dagli anni Duemila, è stato assorbito da una "narrazione molto più oscura" (2011). Secondo James Ferguson, anche quando usato dagli antropologi, questo termine diventa spesso un "sinonimo sciatto" del capitalismo (2009: 171). A volte, afferma l'autore, esso appare come una sorta di forza causale astratta che entra dall'esterno per decimare i mezzi di sussistenza locali; o come il nome di una meta-cultura globale caratteristica del "millennial capitalism"; e altre volte ancora come una sorta di "razionalità", intesa in senso foucaultiano, legata non tanto a dogmi economici o progetti di classe quanto a specifici meccanismi di governo e a modalità riconoscibili di creazione di soggetti (ivi). Ma, "si può affermare che tutte le forme di privatizzazione, di imprenditorialità o anche di interesse personale sono "neoliberali"? - si chiede l'antropologo Tejaswini Ganti (2014: 99). Dal momento che il

neoliberalismo è diventato principalmente un'etichetta di critica, anche quando viene utilizzato come concetto analitico, rischia di precludere alcune vie di indagine e di analisi non riuscendo a cogliere la contingenza nelle nostre rappresentazioni della vita sociale, politica ed economica (ivi). In molti sostengono che l'abuso di certe categorie essenzializzanti conduce ad una politica di sinistra largamente definita dalla negazione e il disprezzo e che ruota attorno a progetti di resistenza. Come afferma Ferguson riferendosi al contesto statunitense, si parla sempre di “anti-globalizzazione, anti-neoliberalismo, anti-privatizzazione, anti-imperialismo, anti-Bush, perfino anti-capitalismo - ma sempre ‘anti’ e non ‘pro’” (2009 :166). In questo nuovo secolo facciamo sempre più i conti con diagnosi catastrofiche e apocalittiche (penso per esempio al cambiamento climatico) che però hanno il paradossale effetto di renderci cinici e impotenti, dei semplici spettatori a cui manca una semantica sufficiente per comprendere e agire nel mondo (Van Aken, 2020). Basti pensare al “realismo capitalista”, definito da Mark Fisher come: “la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente” (2018 :26).

In linea con quanto afferma James Clifford, a conclusione di questa tesi sostengo che “la globalizzazione, non è, o non è semplicemente, il sistema capitalista mondiale”, ma è il nome con cui chiamiamo questo mondo sempre più interconnesso, è la somma non-rappresentabile di relazioni materiali e culturali che legano luoghi e persone, distanti e vicine; non è insomma un neo-imperialismo come la Sinistra tende a criticare (Clifford, 2013:6). E ancora, l'antropologo aggiunge: “Non si può dire imperialismo dal basso, ma si può dire globalizzazione dal basso, o dal margine” (*Ibidem*). Anche il concetto stesso di “sistema capitalista” andrebbe problematizzato. Questo caso etnografico mostra come non c'è un solo modo di stare nel mercato globale. Non c'è soltanto l'*homo oeconomicus* e il capitalismo non è un rullo compressore totalmente uniformante. Le politiche economiche della SMSP e del FLNKS riescono a connotare il capitalismo di elementi ad esso normalmente estranei: alla privatizzazione della risorsa mineraria e alla ricerca del profitto personale, si preferisce elevare il nichel a bene comune; al valore economico ortodosso della massimizzazione del profitto si affiancano valori culturali e

politici che permettono di riscattarsi da una storia di sfruttamento; alla politica del libero mercato che “svende” il minerale grezzo e contro il *land grabbing*, si sceglie di proteggere il capitale naturale che è insieme economico, culturale e simbolico. Diversamente dalla prospettiva neoliberista che non considera l’inserimento dei nativi nel mercato globale, in questa tesi mostro come i Kanak si riappropriano e ripensano la risorsa mineraria secondo un modello che vuole differire da quello della classica *enclave*. In tale impresa essi si mostrano come degli agenti sociali che guardano al futuro. Nelle loro politiche economiche essi adottano una logica di prospettiva che si muove tra il “qui et ora” - diversificare l’economia ed urbanizzare la zona VKP (e per estensione la Provincia Nord) attraverso i proventi dell’industria nell’ottica di una futura indipendenza - e un’attenzione alla “durabilità” della risorsa mineraria, intesa come protezione e valorizzazione del nichel (e non conservazione in *stricto sensu!*).

L’attività mineraria e con essa il capitalismo estrattivo sono stati ripensati e socializzati a partire dalla relazione essere umano-ambiente. Nonostante io non abbia focalizzato l’etnografia sulle conseguenze ambientali dell’attività mineraria, l’ambiente è emerso con forza come insieme di relazioni ambientali, e quindi pratiche culturali, e non come mero sostrato materiale che fa da sfondo all’incontro tra la multinazionale e il paesaggio. Pensare l’attività mineraria attraverso la lente della metafisica Kanak mi ha permesso di superare l’idea di una cultura e di un’economia considerate come “fuori” dall’ambiente. Uno sguardo etnografico attento al modo in cui le forze economiche si incontrano e scontrano nei *landscapes* può infatti rivelarci molto sulla dimensione morale dell’economia, cioè sulla modalità con cui le culture percepiscono in modo integrato idee pragmatiche e al contempo etiche di costruzione del sé. Come già esplicitato, uno degli obiettivi di questa tesi è quello di mostrare come gli spazi minerari diventano complessi terreni socioculturali e non solo economici (come l’ambientalismo *mainstream* tende spesso a pensare), luoghi di relazioni e di produzione sociale caratterizzati da una dimensione non solo temporale, ma anche emotiva e sentimentale.

Tale caso etnografico fa emergere uno spazio intermedio tra assoggettamento e resistenza. I Kanak, decolonizzando il nichel, cercano di scrollarsi di dosso l’eredità coloniale, pur sapendo di restarne in qualche modo prigionieri. Come approfondito nel

capitolo 2, piuttosto che rileggere l'*engagement* dei kanak nel settore minerario e metallurgico come l'articolazione o l'indigenizzazione di un mondo esogeno (non a loro sconosciuto, anzi!), mi sembra più opportuno parlare di una volontà di essere presenti e riconosciuti nel sistema economico globale con le stesse opportunità degli altri. La narrazione del giovane kanak che afferma – “Il nichel che parte verso l'esterno è una parte di noi che viaggia per condividere il nostro avvenire. Quindi questa è in effetti la nostra partecipazione alla costruzione del mondo moderno” – è un'efficace rielaborazione culturale del metallo e della risorsa (cfr. cap. 2). Questa è mossa dal desiderio di essere presenti sulla scena mondiale, alla luce del fatto che il nichel contribuisce a costruire il mondo interconnesso in cui viviamo (la globalizzazione come la intende Clifford). E' un farsi spazio per esserci, è un proiettarsi fuori. Nell'introduzione a questa tesi mi chiedevo cosa dovesse mostrare a sé e agli altri una società per rimanere “sé stessa” nel mutamento, o meglio detto, quali sono i processi sociali e politici che rendono certi discorsi significativi e rappresentativi dell'identità collettiva. Come ho ampiamente argomentato nella tesi, l'*engagement* dei Kanak si traduce in un processo di legittimazione dell'industria che rende accettabile l'estrazione del nichel dalla montagna, dimora degli spiriti. Tale questione mi ha portato a riflettere sui modi di “stare-di-nuovo” della società kanak in cui la sua principale forza politica (indipendentista) ha deciso di inserirsi nel settore minerario e metallurgico. In primo luogo, la società rimane “sé stessa” addomesticando il cambiamento e l'incertezza del futuro a livello culturale, e in secondo luogo attraverso i modi di rappresentarsi che si annidano nei discorsi e nelle retoriche dominanti.

I Kanak scelgono di stare nella modernità, al contrario di altri popoli indigeni (penso per esempio agli amazzoni) che decidono di starne al riparo. Entrare nel mercato globale comporta infatti dei rischi. Se da un lato la riappropriazione e la gestione del nichel era una delle poche armi che gli indipendentisti avevano a disposizione, dall'altro questa può oggi rivelarsi estremamente fragile. Come è ormai noto, anche quando si dice sostenibile, l'attività estrattiva e mineraria ha delle pesanti ricadute ambientali in quanto essa è estremamente distruttiva e aggressiva. Oltre alle conseguenze sociali, entrare nel mercato globale significa anche fare i conti con le sue “temporalità” e spesso ciò si

traduce nell'affrontare gravi crisi economiche che possono "accendere" conflitti sociali latenti. Tali rischi vengono in parte attenuati e aggirati da delle politiche volte innanzitutto a proteggere il capitale naturale dal carattere predatorio delle multinazionali e a includere la comunità mineraria in ogni stadio della progettazione e dello sviluppo del progetto, orientando il capitale in modo tale da adattarsi alle obbligazioni sociali e culturali. L'imprenditorialità, lo sviluppo e il profitto sono stati addomesticati e posti al servizio della causa dell'indipendenza e della *coutume*. Il fatto che la società kanak si sia confrontata con il capitalismo estrattivo e minerario senza rinunciare ad altri modi di concepire le relazioni, l'economia e la società, potrebbe rivelarsi un punto a proprio favore. Tuttavia, è ancora troppo presto per dire se gli indipendentisti abbiano o meno firmato la loro condanna all'indebitamento e alla dipendenza dal mercato e forse anche dalla Francia.

Sostengo in ultima analisi la necessità di andare oltre un approccio post-coloniale che privilegia il linguaggio del potere rispetto a quello della cultura e che dissolve la differenza (o diversità) nella disuguaglianza (Dei, 2015). Ciò non vuol dire che non si debbano denunciare gli effetti devastanti delle politiche estrattive, ma di tenere in considerazione la storicità e la complessità di ciascun caso locale. A mio avviso, il discorso foucaultiano sulla pervasività e capillarità del potere - un *cliché* di un'antropologia critica dal codice espressivo *engagé* e politicamente radicale - rischia di alimentare uno sguardo dicotomico (natura/cultura, denaro/intimità, economia/religione). La retorica ambientalista, per esempio, si mostra miope quando considera l'attività economica e in particolare l'uso dei soldi come degradante, per definizione, la dimensione più intima e "sacra" delle relazioni sociali e, aggiungerei, ambientali. Nella seconda parte della tesi ho mostrato i suoi limiti nel riuscire a cogliere l'aspetto sociale dei conflitti minerari.

Fabio Dei, nell'introduzione al volume *Stato, Violenza, Libertà. La 'critica al potere' e l'antropologia contemporanea* (Dei, Di Pasquale, 2017), ci ricorda che il compito dell'antropologia è quello di "mostrare come la dimensione economica e quella politica risultino culturalmente condizionate e 'infiltrate' dal significato" (Ivi :30). Focalizzando la lente etnografica soltanto sull'azione di estrazione della risorsa e di rimozione della

terra, si rischia di “extrahère”, “trarre fuori”, anche quei margini e quei residui<sup>233</sup> in cui il capitalismo e la cultura entrano in relazione e contribuiscono a creare la “località”. Da una certa prospettiva il *landscape* smette di essere solo un’immagine vuota o un bene valutabile in termini di soldi o di conservazione (come accade spesso nei programmi ambientali), e si “riempie” di attori umani e non-umani. Se per il fotografo Edward Burtynski il *minescape* australiano<sup>234</sup> è una serie di immagini da esporre con l’intento di denunciare la forza distruttiva umana, ad uno sguardo antropologico il *minescape* appare come una co-abitazione di spazi che non si dà mai una volta per tutte, ma che “sta-di-nuovo” ogni volta e sempre in una nuova forma. E’ proprio alla montagna che si è rivolto il mio sguardo etnografico. Uno spazio di “attrito culturale” o di “frizione”, per utilizzare il linguaggio di Anna Tsing (2005). La montagna di Koniambo è il prodotto dell’incontro contingente tra relazioni globali ed economie culturali, un’intersezione conflittuale in cui logiche diverse danno forma a “valori” diversi, e perciò un potente strumento analitico attraverso cui situare e comprendere i discorsi economici e culturali locali. E’ qui che si gioca la ricerca dell’equilibrio tra la *coutume* e le pratiche imprenditoriali contemporanee e si stabiliscono nuovi modelli che riconoscono la connessione sociale delle imprese. Al contempo, la montagna è anche lo scenario in cui si intersecano forze economiche e forze religiose e in cui il nichel convive con gli spiriti.

Mi piace chiudere questa tesi con le parole di Samuel Goromido poiché mi pare colgano pienamente il bisogno di decolonizzare il nostro sguardo etnocentrico che tende a schiacciare e soffocare l’*agency* sociale nativa.

“Spesso gli Europei quando ci guardano da laggiù (dalla *métropole*) pensano che sia la Francia la vera potenza ma siamo noi che abbiamo fatto evolvere la Francia in questo processo di decolonizzazione. Se cominci a pensare in questo modo allora tu decolonizzi anche il pensiero”<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Come afferma Matteo Meschiari, l’antropologo è attratto dagli *scraps*, dai rimasugli, cioè quei residui in cui “una cultura si nasconde e al tempo stesso ama rappresentarsi” (Meschiari, 2018 :12).

<sup>234</sup> Burtynski E., 2009, Australian Minescapes, Western Australian Museum, Welshpool.

<sup>235</sup> Intervista personale, Koné 10 Luglio 2018.

**APPENDICE FOTOGRAFICA (Foto personali)**



*Foto 1.*



*Foto 2.*



*Foto 3*



*Foto 4.*



*Foto 5*



*Foto 6.*



*Foto 7.*



*Foto 8.*





*Foto 11.*



*Foto 12.*



*Foto 13.*



*Foto 14.*





*Foto 17.*



*Foto 18.*



*Foto 19.*



*Foto 20.*



- Foto 1. Pilastro centrale di una *case* kanak  
Foto 2. *Case* tradizionale kanak  
Foto 3. Matrimonio *coutumier*, Tribù di Bako  
Foto 4. *Coutume* “Addio al celibato”, Tribù di Bako  
Foto 5. Momenti di festa, “Addio al celibato”, Tribù di Bako  
Foto 6. Danze matrimonio *coutumier* , Tribù di Bako  
Foto 7. Riforestazione della miniera Pinpim, Tribù di Néa  
Foto 8. Miniera “*orpheline*”, Sarramea  
Foto 9. Industria di Koniambo, Voh  
Foto 10. Paesaggio strada trasversale “Koné-Tiwaka”  
Foto 11. “Fare la *coutume*”  
Foto 12. *Coutume* di chiusura del congresso UC, Poindimié  
Foto 13. “*Coutume de retour*” di un matrimonio *coutumier*, Kowekara, Nouméa  
Foto 14. Solennità della *coutume*  
Foto 15. Preparazione del “Bougnà”  
Foto 16. Preparazione della farina di manioca  
Foto 17. Tribù di Roh, Maré  
Foto 18. Momenti di gioco, Matrimonio *coutumier*, Tribù di Roh, Maré  
Foto 19. Attività di “*tressage*”  
Foto 20. Ritratto di due *vieux* della Tribù di Bako  
Foto 21. “Lasciando una traccia”, ultimo giorno presso la tribù di Bako

## BIBLIOGRAFIA

- Adam B., 2009, Cultural Future Matters: An exploration in the spirit of Max Weber's methodological writings, *Time & Society*, 18, 1, 7-25;
- Acosta A., 2013, Extractivism and neoextractivism: two sides of the same curse, in M. Lang e D. Mocrani (a cura di), *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America*, Amsterdam: Transnational Institut, 61-86;
- Allen M.G., 2013, Melanesia's violent environments: Towards a political ecology of conflict in the Western Pacific, *Geoforum*, 44, 152-161;
- Allen M.G., 2017, Islands, extraction and violence: Mining and the politics of scale in Island Melanesia, *Political Geography*, 57, 81-90;
- Allen M.G., 2018, *Resource Extraction and Contentious States. Mining and the Politics of Scale in the Pacific Islands*, Suva: Palsgrave Macmillan;
- Anderson W., Johnson M., Brookes B., 2018, *Pacific Futures, Past and Present*, Honolulu: University of Hawai'i Press;
- Angleviel F., 2006, *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris: Harmattan;
- Appadurai A., 1986, "Introduction: Commodities and the Politics of Value", in A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-63;
- Appadurai A., 2000, Grassroots Globalisation and the Research Imagination, *Public Culture*, 12, 1, 21-47;
- Appadurai A., 2014, *Il futuro come fatto culturale: saggi sulla condizione globale*. Milano: Raffaello Cortina;
- Aria M., 2016, *I doni di Mauss. Percorsi di antropologia economica*, Roma: CISU;
- Aria M., Favole A., 2011, Passeurs culturels, patrimonialisation partage et créativité culturelle en Océanie «francophone», in Ciarcia G. (a cura di), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris: Karthala, 213-238;

- Arsel M., Hogenboom B., Pellegrini L., 2016, The Extractive Imperative in Latin America and the boom in environmental conflicts at the end of the progressive cycle in Latin America, *The Extractive Industries and Society*, 3, 4, 877-879;
- Auty R., 1993, *Sustaining development in mineral economies: the resource curse thesis*, London: Routledge;
- Bainton N. A., 2010, *The Lihir Destiny. Cultural Responses to Mining in Melanesia*, Canberra: Australia National University Press;
- Bainton N., Ballard C., Gillespie K., 2012, The End of the Beginning? Mining, sacred geographies, memory and performance in Lihir, *The Australian Journal of Anthropology*, 23, 22-49;
- Baldacchino G., 2005, The representation of islands. Editorial Introduction, *Geografiska Annaler B*, 87, 4, 247-251;
- Baldacchino G., 2013, Only ten: Islands as uncomfortable fragmented polities, in G. Baldacchino (a cura di), *The political economy of divided islands: Unified geographies, multiple polities*, London: Palsgrave MacMillan, 1-17;
- Baldacchino G., Hepburn E., 2013, *Independence movements in subnational island jurisdictions*, London: Routledge;
- Ballard C., 1994, The centre cannot hold. Trade networks and sacred geography in the Papua New Guinea Highlands, *Archeology in Oceania*, 29, 3, 130 -148;
- Ballard C., 1997, It's the land, stupid! The moral economy of resource ownership in Papua New Guinea, Larmour P. (a cura di) *The Governance of common property in the Pacific region*, Canberra: Australian National University, 47-65;
- Ballard C., 2014, Oceanic Historicities, *The Contemporary Pacific*, 26, 1, 96-124;
- Ballard C., 2018, Afterwords: Pacific Futures, in W. Anderson, M. Johnson, B. Brookes, *Pacific Futures, Past and Present*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 280-295;
- Ballard C., Banks G., 2003, Resource wars: The anthropology of mining, *Annual Review of Anthropology*, 32, 287 - 313;

- Bambridge T. (a cura di), 2016, *The Rahui. Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*, Canberra: Australian National University Press;
- Banks G., 2000, Marginality and environment in Papua New Guinea: the Strickland River area, *Asia Pacific Viewpoint*, 41, 3, 217-230;
- Banks G., 2002, Mining and the Environment in Melanesia: Contemporary Debates Reviewed, *The Contemporary Pacific*, 14, 1, 39-67;
- Banks G., 2005, Linking resources and conflict the Melanesian Way, *Pacific Economic Bulletin*, 20, 1, 117-123;
- Banks G. 2006, Mining, Social Change and Corporate Social Responsibility: Drawing lines in the Papua New Guinea mud, in S. Firth (a cura di), *Globalisation and Governance in the Pacific Islands: State, Society and Governance in Melanesia*, 1, Canberra: ANU Press, 259-274;
- Banks G. 2008, Understanding 'resource' conflicts in Papua New Guinea, *Asia Pacific Viewpoint*, 49, 1, 23-34;
- Banks G., 2013, Mining, in M. Rapport (a cura di), *The Pacific Islands: Environment and Society*, Hawai'i: University of Hawai'i Press, 379-391;
- Banks G., 2019, Extractive industries in Melanesia, in E. Hirsh e W. Rollason (a cura di), *Melanesian World*, London&New York: Routledge, 501-516;
- Barsh R.L., 1994, Indigenous Peoples in the 1990s: From Object to Subject of International law, *Harvard Human Rights Journal*, 7, 33-86;
- Bencivengo Y., 2014, Naissance de l'industrie du nickel en Nouvelle Calédonie et au-delà, à l'interface des trajectoires industrielles, impériale et coloniales (1875 - 1914), *Journal de la Société des Océanistes*, 138-139, 137 -149;
- Bender B., 2002, Time and Landscape, *Current Anthropology*, 43 (S4), S103-S112.
- Bensa A., 1992, Terre Kanak: enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif, *Etudes rurales*, 127-128, 107-131;
- Bensa A., 1995, Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche, *Ethnies*, 18-19, Paris: Peuples autochtone et développement;

- Bensa Alban e Leblic Isabelle (a cura di), 2000, *En pays Kanak*, Mission du Patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, 14, Paris: Maison des Sciences de l'Homme;
- Bensa A., 2006, *La fin de l'exotisme: Essais d'anthropologie critique*, Toulouse: Editions Anacharsis;
- Benson P., Kirsch S., 2010, Capitalism and the Politics of Resignation, *Current Anthropology*, 51, 4, 459-486;
- Biersack A., 1999, The Mount Kare Python and His Gold: Totemism and Ecology in the Papua New Guinea Highlands, *American Anthropologist*, 101, 1, 68-87;
- Blaise S., Prinsen G., 2017, An Emerging "Islandian" sovereignty of non-self-governing islands, *International Journal*, 72, 1, 56-78;
- Boltanski L., Chiapello E., 2011 [1999], *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano-Udine: Mimesis;
- Bovensiepen J., Meitner Yoder L. S. , 2018, Introduction: The Political Dynamics and Social Effects of Megaproject Development, *The Asia Pasific Journal of Anthropology*, 19, 5, 381-394;
- Brecher J, Costello T., B. Smith, 2000, *Globalization from Below: The Power of Solidarity*, Cambridge MA: South End Press;
- Bridon E., 1890, Histoire abrégée mais très véridique des mines de Nouvelle-Calédonie, in E. Bridon, *Pour une histoire des mines de Nouvelle-Calédonie*, Publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie;
- Brookfield H.C., 1972, *Colonialism, development and Independence. The case of the Melanesian islands in the South Pacific*, Cambridge: Cambridge University Press;
- Brown P., Ploeg A., 1997, Introduction: Change and conflict in Papua New Guinea land and resource rights, *Anthropological Forum*, 7, 4, 507-527;
- Brutti L., 2007, From fertility rituals to mining companies: eco-cultural issues and land rights in Oksapmin, *Journal de la Société des Océanistes*, 125, 2, 249 - 255;
- Cappelli M.L, 2018, Standing With Standing Rock: Affective Alignment and Artful Resistance at the Native Nations Rise March, *SAGE Open*, 1-13;

- Carrier J.G., 1998 Introduction, in J. G. Carrier and D. Miller (a cura di), *Virtualism: a new political economy*, Oxford: Berg, 1-24;
- Carrier J.G., 2010, Protecting the Environment the Natural Way: Ethical Consumption and Commodity Fetishism, *Antipode*, 42, 3, 672-689;
- Ciavolella R., 2013, *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*, Mimesis: Milano;
- Chappell D., 2013, *The Kanak awakening: The rise of nationalism in New Caledonia*, Honolulu: University of Hawai'i Press;
- Childs J., 2016, Geography and resource nationalism: A critical review and reframing, *The extractive Industries and Society*, 3, 2, 539-546;
- Clifford J., 2001, Indigenous Articulations, *The Contemporary Pacific*, 13, 2, 467-507;
- Clifford J., 2013, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge: Harvard University Press;
- Collier P., 2000, *Economic causes of civil conflict and their implications for policy*, Washington DC: World Bank;
- Collier P., Hoeffler A., 2000, Greed and Grievance in Civil War, *World Bank Policy Research Working Paper Series*, 23, 55, Washington DC: World Bank;
- Colombo I., 2007, L'impatto socio-culturale delle miniere di nickel nella tribù di Goro (Nuova Caledonia), *La ricerca folklorica*, 55, 51-62;
- Connell J., 1987, *New Caledonia or Kanaky? The political history of a French colony*, Canberra: ANU Press;
- Connell J., Howitt R., 1991, *Mining and Indigenous Peoples in Australasia*, Sydney: Sydney University Press;
- Connerton P., 1999, *Come le società ricordano*, Roma: Armando Editore;
- Connerton P., 2010, *Come la modernità dimentica*, Torino: Einaudi;
- Corbett J., Veenendaal W.P., 2015, Why Small States Offer Important Answers to Large Questions, *Comparative Political Studies*, 48, 4, 527-249;
- Cox J., 2019, Money schemes in contemporary Melanesia, in E. Hirsch, W. Roll-on (a cura di), *Melanesian World*, London & New York: Routledge, 180-193;
- Crocombe R., 1976, *The Pacific Way, an emerging identity*, Suva: Lotu Pasifika, Suva;

- D'Angelo L., Wijers R., 2018, Mining Temporalities: An Overview, *The Extractive Industries and Society*, 5, 215-22;
- Davidov V., 2014, Land, Copper, flora: dominant materialities and the making of Ecuadorian resource environments, *Anthropol. Q.*, 87, 1, 31-58;
- David G., Guillaud D., Pillon P., (a cura di), 1999, *La Nouvelle-Calédonie à la croisée des chemins: 1989-1997*, Paris: Société des Oceanistes. Institute de recherche pour le développement;
- David G., Siapo P., 1994, Terre, culture et développement en Nouvelle-Calédonie, la caféiculture en milieu mélanésien, in *La Terre, Actes du sixième Colloque C.O.R.A.I.L. Nouméa 27, 28, 29 octobre 1993*, Nouméa: C.O.R.A.I.L.;
- De Deckker P., Kuntz L., 1998, *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique Sud*, Paris: L'Harmattan;
- Dei F., 2015, La cultura può sciogliersi nel potere? Note sull'attualità politica della disobbedienza, *Psiche*, II, 1, 15-27;
- Dei F., Di Pasquale C., (a cura di), 2017, *Stato, Violenza, Libertà. La "critica al potere" e l'antropologia contemporanea*, Roma: Donzelli Editore;
- Demmer C., 2007, Autochtonie, Nickel et Environnement en Nouvelle-Calédonie: Une Nouvelle Stratégie Kanake, *Vacarme*, 39, 43-48;
- Demmer C., 2015, De la diversité des enjeux du nickel pour les Kanak aujourd'hui, *Ethnies, emancipations kanak*, 37-38, 134-157;
- Demmer C., 2016, *Socialisme kanak. Une expérience politique à Canala (Nouvelle-Calédonie)*, Paris: Kartala;
- Dening G., 1989, History "in" the Pacific, *The contemporary Pacific*, 1, 1-2, 134-139;
- Djama M., 2009, Politiques de l'Autochtonie en Nouvelle-Calédonie, in M. Salaün, M. Thibault, N. Gagné (a cura di), *Autochtonies: Vues de France et du Québec*, Québec: Presses de l'Université Laval;
- Dornoy M., 1984, *Politics in New Caledonia*, Adelaide: Sydney University Press;
- Dousset R., 1970, *Colonialisme et Contradictions. Etude su les causes socio-historiques de l'Insurrezione de 1878 en Nouvelle-Calédonie*, Paris: Mouton &Co;

- Escobar A., 2001, Culture Sits in Place: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localisation, *Political Geography*, 20, 139-174;
- Evans G., Goodman J., N. Lansbury, 2001, *Moving Mountains. Communities confront mining and globalisation*, The Contemporary Oxford Series, Sydney: Oxford Press;
- Ey M., Sherval, M., 2016, Exploring the minescape: engaging with the complexity of the extractive sector, *Royal Geographic Society*, 48, 2, 176-182;
- Ey M., Sherval M., Hodge P., 2017, Value, Identity and Place: unearthing the emotional geographies of the extractive sector, *Australian Geographer*, 48, 2, 153-168;
- Fabietti U., 2008, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari: Editori Laterza;
- Fair L., Rofel L., 2014, Ethnographies of Encounter, *Annual Review of Anthropology*, 43, 363-377;
- Fajans J., 1998, Transforming nature, making culture: Why the Baining are not Environmentalists, *Social Analysis*, 42, 3, 12-27;
- Faugère E., 2010, Transactions monétaires en pays kanak, *Genèses*, 41, 41-62;
- Faugère E., 2013, *Les économies de l'échange en Nouvelle-Calédonie. Mariages et duels à Maré*, Paris: Karthala;
- Favole A., 2007, Isole nella corrente. Il Pacifico "francofono": temi e prospettive di ricerca, *La ricerca folklorica*, 55, 3-10;
- Favole A., 2010, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari;
- Favole, A., 2012, Cultura, creatività e potere. Un'introduzione al Manifesto di Losanna, in F. Saillant, M. Kilani e F. Graezer Bideau ( a cura di), *Per un'antropologia non egemonica il Manifesto di Losanna*, Milano: Elèuthera, 7-19;
- Favole A., 2014, Terrain partagés: L'ethnographie en Océanie au début du xx siècle, Fillol V., Le Meur P.Y. (a cura di), *Terrains océaniques: enjeux et méthodes*, Paris: L'Harmattan;
- Favole A., 2016, Post-restituzioni, *Antropologia museale Etnografia Patrimoni Culture visive*, 37-39, 129-133;
- Favole A., (a cura di), 2020 (in stampa), *L'Europa d'Oltremare. Culture, mobilità, ambienti*, Milano: Raffaello Cortina Editore;

- Favole A., Kasarhérou E., Paini A.M., 2017, Il ritorno a casa dei resti di Atai, *Contemporanea*, XX, 1, 131-140;
- Favole A., Giordana L., 2017, Islands of islands: responses to the centre-periphery fractal model in East Futuna (Wallis and Futuna) and the Belep Islands (New Caledonia), *Island Studies Journal*, 267-280;
- Ferguson J., 1999, *Expectation of Modernity: Myth and Meanings of Urban life on the Zambian Copperbelt*, Berkley: University of California press;
- Ferguson J., 2009, The Uses of Neoliberalism, *Antipode*, 41, S1, 166–184;
- Ferry E.E., Limbert M.E., 2008, *Timely Assets. The Politics of Resources and Their Temporalities*, Santa Fe: School for Advanced Research Press;
- Filer C., 1990, The Bougainville rebellion, the mining industry and the process of social disintegration in Papua New Guinea, *Canberra Anthropology* 13, 1, 1-39;
- Filer C., 1997a, The Melanesian way of menacing the mining industry, in *Environment and Development in the Pacific Islands*, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Port Moresby: University of Papua New Guinea Press, 91-122;
- Filer, C., 1997b, Compensation, rent and power in Papua New Guinea, S. Toft (a cura di), *Compensation for Resource Development in Papua New Guinea*. Port Moresby and Canberra: Law Reform Commission of Papua New Guinea and Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies, Resource Management in Asia and the Pacific, and National Centre for Development Studies, (Monographs; v. 6), 156-189;
- Filer C., 2002, Should Mining Companies “Break New Ground” in Papua New Guinea?, *Development Bulletin*, 58, 115-118;
- Filer C., 2011, Interdisciplinary Perspective on Historical Ecology and Environmental Policy in Papua New Guinea, *Environmental Conservation*, 38, 2, 256-269;
- Filer C., 2018, Extractive Industries and Development, in H. Callan (a cura di), *The International Encyclopaedia of Anthropology*, New York: John Wiley & Sons;
- Filer C., Burton, J., & Banks, G., 2008, The fragmentation of responsibilities in the Melanesian mining sector, in O’Faircheallaigh C., Ali S., (a cura di), *Earth Matters:*

- Indigenous peoples, the extractive industries and corporate social responsibility*, New York: Routledge, 163-177;
- Filer C., e altri, 2016, Papua New Guinea: Jobs, Poverty, and Resources, Betcherman G., Rama M., (a cura di), *Jobs for Development. Challenges and Solutions in Different Country Settings*, Oxford : Oxford University Press;
- Filer C., Le Meur P.-Y., 2017, *Large-Scale Mines and Local-Level Politics. Between New Caledonia and Papua New Guinea*, Canberra: Australian National University Press;
- Filer C., McDonnell S., Allen M.G., 2017, Powers of Exclusion in Melanesia, in Filer C., McDonnell S., Allen M.G. (a cura di), *Kastom, Property and Ideology. Land transformation in Melanesia*, Canberra: Australian National University Press;
- Firth S., 2019, Geo-political overview of Melanesia, in E. Hirsch, W. Roll-on (a cura di), *Melanesian World*, London&New York: Routledge, 95-110;
- Fisher D., 2015, One among many: changing geostrateic interest and challenges for France in the South Pacific, *Les études du CERI*, 216, Paris: Centre des recherches internationales, Sciences-po;
- Fisher D., 2019, New Caledonia's independence referendum: Local and regional implications, *Analysis*, Lowy Institute, disponibile: <https://www.lowyinstitute.org/publications/new-caledonia-s-independence-referendum-local-and-regional-implications>, [06/06/2019];
- Fisher M., 2018, *Realismo Capitalista*, Roma: Nero;
- Foster R.J., 2005, Afterword - Frustrating Modernità in Melanesia, in J. Robbins, H. Wardlow (a cura di), *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia. Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 207 - 216;
- Freyss J., 1995, *Economie assiste et changement social en Nouvelle-Calédonie*, Paris: I.E.D.E.S.;
- Gaël L., Perret C., Pitoiset A., 2002, Nickel et développement en Nouvelle-Calédonie, in C. Perret, *Perspectives de développement pour la Nouvelle-Calédonie*, Grenoble: PUG, 21-42;

- Gaël L., 2004, La stratégie des firmes multinationales face aux États: le cas de l'exploitation du nickel calédonien, *Mondes en développement*, 125, 85-103;
- Gaillard S. M., 2003, De la prise de possession à l'accord de Nouméa: 150 ans de liens institutionnels et politiques entre la France et la Nouvelle-Calédonie, *Le Journal de la Société des Océanistes*, 117, 171-186;
- Ganti T., 2014, Neoliberalism, *Annual Review of Anthropology*, 43, 89–104;
- Gendron R.S., 2009, At Odds Over INCO: The International Nickel Company of Canada and New Caledonian Politics in the 1960, *Journal of the Canadian Historical Association*, 20, 2, 112-136;
- Gentilucci M., 2016, I Kanak nella corrente del capitalismo. Forme di riappropriazione culturale del nichel in Nuova Caledonia. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 41, 2, 29-48;
- Gentilucci M., 2019, Self-determination referendum, mining and 'interdependence': Reading the current political conjuncture in New Caledonia, *Small States & Territories*, 2, 2, 157-170;
- Gentilucci M., 2020a (in stampa), Risorse, miniere, capitalismo indigeno. Il caso Koniambo Nickel (Nuova Caledonia), in A. Favole (a cura di), *L'Europa d'Oltremare. Culture, mobilità, ambienti*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 31-42;
- Gentilucci M., 2020b (in stampa), Essere e apparire come "noi, Kanak" (Nuova Caledonia), in A. Favole (a cura di), *L'Europa d'Oltremare. Culture, mobilità, ambienti*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 183-198;
- Gibson-Graham J.K., 2002, Beyond Global vs. Local: Economic Politics Outside the Binary Frame, In A. Herod and M. Wright (eds), *Geographies of power: placing scale*, Oxford: Blackwell, 1-46;
- Gibson-Graham J.K., 1996, *The end of capitalism (as we knew it): a feminist critique of political economy*, Oxford: Blackwell;
- Gilberthorpe E., Banks G., 2012, Development on whose terms?: CSR discourse and social realities in Papua New Guinea's extractive industries sector, *Resources Policy*, 37, 185-193;

- Glass P.G., 2016, Using history to explain the present: The past as born and performed, *Ethnography*, 17, 1, 92-110;
- Gnecchi-Ruscone E., Paini A. (a cura di), 2017, *Tides of Innovation in Oceania: Value, Materiality and Place*, Canberra: ANU Press;
- Godoy R., 1985, Mining: anthropological perspective, *Annual Review of Anthropology*, 14, 199-217;
- Godoy R., 1991, *Mining and Agriculture in Highland Bolivia: Ecology, History and Commerce among the Jukumanis*, Tucson: University of Arizona Press;
- Golub A., 2006, Who Is the "Original Affluent Society"? Ipili "Predatory Expansion" and the Porgera Gold Mine, Papua New Guinea, *The Contemporary Pacific*, 18, 2, 265-292;
- Golub A., 2014, *Leviathans at the Gold Mine: creating indigenous and corporate actors in Papua New Guinea*, Durham, NC: Duke University Press Books;
- Golub A., 2015, Pacific futures: Projects, politics and interests, *Asian Anthropology*, 14, 2, 201-202;
- Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, 2009, *Le Schéma de mise en valeur des richesses minières de la Nouvelle-Calédonie*, disponible: [https://dimenc.gouv.nc/sites/default/files/download/2009-05\\_schema\\_mise\\_en\\_valeur\\_des\\_richesses\\_minieres\\_nc.pdf](https://dimenc.gouv.nc/sites/default/files/download/2009-05_schema_mise_en_valeur_des_richesses_minieres_nc.pdf), [1-07-2019];
- Graff S., 2012, Quand combat et revendication kanak ou politique de l'État français manient indépendance, décolonisation, autodétermination et autochtonie en Nouvelle- Calédonie, *Le Journal de la Société des Océanistes*, 134, 61-83;
- Graham L. R., Penny, H. G. (a cura di), 2014, *Performing Indigeneity: Global histories and contemporary experiences*, Lincoln: University of Nebraska Press;
- Griffin J., 1990, Bougainville is a special case, in R. May e M. Spriggs (a cura di), *The Bougainville crisis*, Bathurst: Crawford House Press, 1-15;
- Grochain S., 2008, *Rapports d'étude pour la création d'un observatoire socio-économique du projet Koniambo*, Pouembout, IAC-KNS, (rapport intermédiaire: les indicateurs, rapport bibliographique);

- Grochain S., 2013, *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*, Nouvelle-Calédonie: IAC éditions;
- Gudeman S., 2001, *The Anthropology of Economy. Community, Market and Culture*, Oxford: Blackwell;
- Guha R., 1997, The Environmentalism of the Poor, in R.G. Fox e O. Starn (a cura di) *Between Resistance and Revolution*, New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 17-39;
- Guiart J., 1999, *Les Mélanésien devant l'économie de marché. Du milieu du XIX siècle à la fine du millénaire*, Nouméa: Le Rocher-à-la-Voile;
- Guiart R., 2011, *Le feu sous la marmite*, Nouméa: Le Rocher-à-la-Voile;
- Guyer J.I., 2007, Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time, *American Ethnologist*, 34, 3, 410-421;
- Hadj L., 2016, *Politique de développement et pauvreté en Nouvelle-Calédonie*, Paris: L'Harmattan;
- Hann C., Hart K., 2009, *Market and Society. The Great Transformation Today*, Cambridge: Polity Press, 2009;
- Hart K., 2000, *The Memory Bank; Money in an Unequal World*, London: Profile;
- Havea J., 1987, Pacific Christianity and people solidarity, *The Journal of the I.T.C.*, 16, 1-2, 293-298;
- Hirsch E., 1995, Introduction. Landscape: between place and space, in E. Hirsch e M. O'Hanlon (a cura di), *The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space*, Oxford: Clarendon Press, 1-30;
- Hirsch E., Stewart C., 2005, Introduction: Ethnographies of Historicity, *History and Anthropology*, 16, 3, 261-274;
- Horowitz L.S., 2008a, Destroying God's creation or using what He provided? Cultural models of a mining project in New Caledonia, *Human Organization*, 67, 292-306;
- Horowitz L.S. 2008b, 'It's up to the clan to protect': cultural heritage and the micro political ecology of conservation in New Caledonia, *The Social Science Journal*, 45, 258-278;

- Horowitz L.S., 2009, Environmental Violence and Crises of Legitimacy in New Caledonia, *Political Geography*, 28, 248–258;
- Horowitz L.S., 2010, “Twenty Years Is Yesterday”: Science, Multinational Mining and the Political Ecology of Trust in New Caledonia, *Geoforum*, 41, 617–626
- Horowitz L.S., 2012, Translation Alignment: Actor-Network Theory, Resistance, and the Power Dynamics of Alliance in New Caledonia, *Antipode*, 44, 806–827;
- Horowitz L.S., 2013, *Stranger in One’s Own Home. A micropolitical ecological analysis of the engagement of Kanak villagers with a multinational mining project in New Caledonia*, Tesi di Dottorato in Filosofia, Australian National University;
- IEOM, 2017, Nouvelle-Calédonie, Edition 2018;
- IEOM, 2018, Nouvelle-Calédonie, Edition 2019;
- IFREMER 2011, *Les ressources minérales profondes: synthèse d’une étude prospective à l’horizon 2030*, disponibile: ifremer.com [12/06/2019];
- ISEE, 2017, *L’évolution de la population par communautés d’appartenance*;
- Imbun B.Y., 2010, *Anthropology of Mining in Papua New Guinea*, N.Y: Nova Science Publisher’s, Inc;
- Ingold T., 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London & New York: Routledge;
- Ingold T., 2018, Abitare o costruire, in *Antropologia culturale. I temi fondamentali*, in S. Allovio, L. Ciabbari, & G. Mangiameli (a cura di), *Antropologia culturale. I temi fondamentali*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 45-55;
- Hau’ofa, E. 1993, “Our sea of Islands”, In E. Waddell, V. Naidu, E. Hau’ofa, (a cura di), *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*, Suva: University of the South Pacific, 2-17;
- Hirsh S., Strathern M., 2004, Introduction, Hirsh S., Strathern M. (a cura di) *Transaction and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*, New York - Oxford: Berghahn Books;
- Jacka J., 2015, The impact of mining development on settlement patterns, firewood availability and forest structure in Porgera, in J.A. Bell, P. West, C. Filer (a cura di)

- Tropical Forests of Oceania: anthropological perspective*, Canberra: Australia National University Press, 95-126;
- Jacka J., 2018, The anthropology of mining: the social and environmental impacts of resource extraction in the mineral age, *Annual Review of Anthropology*, 47, 61-77;
- Jalbert K., Willow, A., Casagrande D., S. Paladino, 2017, Introduction, in K. Jalbert, A. Willow, D. Casagrande, e S. Paladino (a cura di), *Confronting Extraction, Taking Action, ExtrAction: Impacts, Engagements, and Alternative Futures*, New York: Routledge, 1-1;
- Johnson M., 2018, Introduction: The Declension of History, in W. Anderson, M. Johnson, B. Brookes, *Pacific Futures, Past and Present*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1-16;
- Jorgensen D., 2007, Clan-Finding, Clan-Making and the Politics of Identity in a Papua New Guinea Mining Project, in Weiner, J., & Glaskin, K., *Customary land tenure and registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological perspectives*, Canberra: Australian National University Press, 57-72;
- Kaunda C.J., Timon T., 2019, "I Stand in the Middle of the Ocean". The Emerging Coconut Theology of Climate change in Kiribati, *The Ecumenical Review*, 71, 3, 328-343;
- Kirsch S., 2010, Sustainable Mining, *Dialect Anthropology*, 34, 87-93;
- Kottak C.P., 1999, The New Ecological Anthropology, *American Anthropologist*, 101, 1, 23-35;
- Kirsch S., 2006, *Reverse anthropology: Indigenous Analysis of Social Environmental Relations in New Guinea*, Palo Alto, CA: Stanford university press;
- Kirsch S., 2007, Indigenous movements and the risks of counter globalization: Tracking the campaign against Papua New Guinea's Ok Tedi mine, *American Ethnologist*, 34, 2, 303-321;
- Kirsch S., 2014, *Mining capitalism: The relationship between corporation and Their Critics*, Berkeley: University of California Press;

- Kopytoff, I., 1986, The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process, in A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 64-91;
- Kurtovitch I., 2000, A Communist Party in New Caledonia (1941–1948), *Journal of Pacific History*, 35, 2, 163-179;
- Lahiri-Dutt K., 2006, ‘May God Give Us Chaos, So That We Can Plunder’: A critique of ‘resource curse’ and conflict theories, *Development*, 49, 3, 14-21;
- Lambek M., Strathern A., 1998, Introduction. Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons, Strathern A., Lambek M. (a cura di), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-29;
- Latour, B. 1993, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press;
- Latour B., 2018, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Milano: Raffaello Cortina Editore;
- Latour, B., Stenger I., Tsing A. & N. Bubandt, 2018, Anthropologists Are Talking - About Capitalism, Ecology, and Apocalypse, *Ethnos*, 83, 3, 587-606;
- Le Queux S., Graff S., 2015, Industrial relations in New Caledonia: context and focus on the Kanak Indigenous people’s labour struggle in the background of the politics of reconciliation and decolonisation, *Labour & Industry: a journal of the social and economic relations of work*, 23, 3, 185-195;
- Le Meur P.-Y., 2010, La Terre en Nouvelle-Calédonie: Pollution, Appartenance et Propriété Intellectuelle, *Multitudes*, 41, 91–98;
- Le Meur P.-Y., Mennesson T., 2012, Accord locaux, logique coutumière et production des politiques de développement en Nouvelle-Calédonie, *Revue juridique politique et économique de Nouvelle-Calédonie*, 19, 44-51;
- Le Meur P.-Y., Grochain S., Kowasch M., Poithily D., 2012, *Sous-traitance minière et gouvernance locale en Nouvelle-Calédonie*, Document de travail « Gouvernance Minière », 10-12;

- Le Meur, P.-Y., Horowitz L.S., & T. Menneson, 2013, “Horizontal” and “vertical” diffusion: The cumulative influence of Impact and benefit Agreements (IBAs) on mining policy-production in New Caledonia, *Resources Policy*, 38, 4, 648-656;
- Lebègue S., 2018, *Coutume Kanak*, Au Vent des Iles - ADCK 2018;
- Leblic I., 2005, Pays, ‘surnature’ et sites ‘sacrés’ panic à Ponérihouen (Nouvelle Calédonie), *Le Journal de la Societe des Oceanistes*, 120-121, 94-111;
- Leenhardt M., 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris: Tel Galimard;
- Leenhardt M, 1978 (1914), Un teste inédit: “Notes su le régime de l’engagement des indigeni en Nouvelle-Calédonie, mars 1914, *Journal de la Société des océanistes*, 58-59, 9-18;
- Levacher C., 2016, *De la Terre à la Mine? Le chemins de l’autochtonie en Nouvelle-Calédonie*, Thèse doctorale, Anthropologie sociale et ethnologie, Ecole Doctorale de L’EHESS;
- Levacher C., 2018, Indigenous People Rights and the Goro-Nickel Mining Project in New Caledonia, in C. Filer e P.-Y. Le Meur (a cura di) *Local Politics and Large-scale Mining. Perspectives from New Caledonia and Papua New Guinea*, Canberra: ANU E-Press;
- Li F., 2015, *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*, Durham, NC: Duke University Press Books;
- Li F., 2016, Mining Capitalism: The Relationship Between Corporations and Their Critics, *Journal of Cultural Economy*, 9, 4, 436-438;
- Lounela A., 2019, Erasing memories and commodifying futures within the Central Kalimantan landscape, in A. Lounela, E. Berglund, & T. Kallinen, (a cura di), *Dwelling in Political Landscapes: Contemporary Anthropological Perspectives*, Helsinki: Studio Fennica Anthropologica, 53-73;
- Lounela, A., Berglund, E., & Kallinen, T., 2019, *Dwelling in Political Landscapes: Contemporary Anthropological Perspectives*, Helsinki: Studio Fennica Anthropologica;

- MacDonald F, 2016, From Blood to Oil: Mining, Cosmology, and Human Sacrifice in Central New Guinea, *Oceania*, 16, 1, 40-56;
- Macintyre M, Foale S., 2004a, Politicised Ecology: Local Responses to Mining in Papua New Guinea, *Oceania*, 74, 3, 231-251;
- Macintyre M., Foale S., 2004b, Global Imperatives and Local Desires: Competing Economic and Environmental Interests in Melanesian Communities, in Lockwood V. (a cura di), *Globalisation and Culture Change in the Pacific Islands*, Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Prentice Hall, 149-164;
- Mann N., 1992, The cultural anthropology of time: a critical essay, *Annual Review of Anthropology*, 21, 93-123;
- McCormack F., Barclay K. (a cura di), 2013, Engaging with Capitalism: Cases from Oceania, *Research in Economic Anthropology*, 33, UK: EmeraldBooks;
- McTaggart W. D, 1976, New Caledonia and the French Connection, in F. P. King (a cura di), *Oceania and Beyond. Essays on the Pacific since 1945*, Connecticut: Greenwood Press;
- Meijl T.V., 2019, Doing Indigenous Epistemology. Internal Debates about Inside Knowledge in Māori Society, *Current Anthropology*, 60, 2, 155-173;
- Merlan F., 2004, Development, rationalisation and sacred sites: Comparative perspectives on Papua New Guinea and Australia, in A. Rumsey, J. Weiner (a cura di) *Mining and Indigenous Lifeworlds in Australia and Papua New Guinea*, Oxford: Sean Kingston Publishing;
- Merlan F., 2009, Indigeneity. Global and Local, *Current Anthropology*, 50, 3, 303-333;
- Merle I., 1993a, La Nouvelle-Calédonie, 1853-1920. Naissance d'une société coloniale, *Thèse de doctorat d'histoire, EHESS ; Paris*;
- Merle I., 1993b, Genèse d'une identité coloniale. L'émigration « organisée » vers la Nouvelle-Calédonie de la fin du XIXe siècle. La fondation des centres de Koné et Voh, 1880-1892, *Genèses*, 13, 76-97;
- Merle I., 1995, *Expériences coloniale. La Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Paris: Belin;

- Merle I., 1999, La construction d'un droit foncier colonial. De la propriété collective à la constitution des réserves en Nouvelle- Calédonie, *Enquête*, 7, 1-22;
- Merle I., 2013, La Nouvelle-Caledonie, terre d'expériences coloniales, *Hermès*, CNRS-Edition, 651, 50-51;
- Merlin J., 2014, L'émergence d'une compétence environnementale autochtone? Le cas de Goro-Nickel en Nouvelle-Calédonie, *Terrains & Travaux*, 24, 1, 85-102;
- Mezzadra S., & Neilson B., 2019, *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*, Durham & London: Duke University Press;
- Miller D., 2017, Anthropology is the discipline but the goal is ethnography, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7, 1, 27–31;
- Mokaddem Hamid, 2005, *Ce souffle venu des Ancêtres...L'oeuvre politique de Jean-Marie Tjibaou (1936-1989)*, Nouméa: Expressions-Province Nord;
- Mokaddem Hamid, 2009, *Pratique et théorie kanak de la souveraineté...30 janvier 1936, Jean-Marie Tjibaou, 4 mai 1989*, Nouméa: Expressions-Province Nord;
- Mokaddem H., 2012, *Le discours politique kanak. Jean-Marie Tjibaou, Rock Déo Pidjot, Eloi Machoro, Raphael Pidjot*, Nouméa: Expressions-Province Nord;
- Moore J.W., 2017, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona: Ombre Corte;
- Moretti D., 2007, Ecocosmologies in the making: new mining rituals in two Papua New Guinea societies, *Ethnology*, 46, 4, 305-328;
- Naepels M., 2010, Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4, 873-884;
- Nakajima K., Daino I. et altri, 2018, Global distribution of material consumption: Nickel, copper, and iron, *Resources, Conservation, and Recycling*, 133, 369-474;
- Narakobi B., 1983, *Melanesian way*, Boroko, Papua New Guinea: Institut of Papua New Guinea studies,;
- Nash J., 1993 (1979), *We eat the mines and the mines eat us: Dependance and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York: Columbia university press;
- Néaoutyine P., 1994, Land Policy and Economic Development in Kanaky, R. Crocombe, M. Meleisea (trad. da David Small), *Land Issues in the Pacific*, New

- Zealand: Macmillan Brown Centre for Pacific Studies, University of Canterbury, 109-115;
- Néaoutyine P., 2005, *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*, Paris: Syllepse;
- O'Faicheallaigh C., 2012, Community development agreements in the mining industry: an emerging global phenomenon, *Community Development*, 44, 2, 222-238;
- O'Faircheallaigh C., Ali S., 2008, *Earth Matters: Indigenous peoples, the extractive industries and corporate social responsibility*, New York: Routledge;
- Ohnuki-Tierney E., 1990, Introduction: The historicization of anthropology, in E. Ohnuki-Tierney, *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1-25;
- Ortner S., 2011, On neoliberalism, *Anthropology of this Century*, May (1): <http://aotcpres.com/articles/neoliberalism/>;
- Paini A., 2003a, Rhabiller les symboles. Les femmes kanak et la robe mission à Lifou, Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes*, 117, 233-253;
- Paini A., 2003b, The Kite is Tied to You: Custom, Christianity and Organisation among Kanak Women of Drueulu, Lifou, New Caledonia, *Oceania*, 74, 81-97;
- 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., 2007, Le implicazioni politiche di un terreno lungo: la Missione etnologica in Ghana (1954-2006), in C. Gallini, G. Satta (a cura di), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma: Meltemi;
- Pandey R., 2015, Ethnographies of mining in the late industrialism, *Indian Antropologica Association*, 45, 2, 75-86;
- Pitoiset A., 2002, *L'Actionnariat Populaire en Province Nord de la Nouvelle-Calédonie: Societe de Profit dans une Société de Partage*, Nouméa: Université de la Nouvelle Caledonie;
- Pitoiset A., Wéry C., 2008, *Mystère Dang*, Paris: Le rayon vert;
- Polanyi K.P., 1944, *The Great Transformation: Political and Economic Origins of our Time*, Boston: Beacon Press;

- Powdermaker H., 1962, *Copper Town: changing Africa, the human situation on the rhodesian Copperbelt*, New York: Harper and Row;
- Rivoilan P., Broustet D., *Recensement de la population 2014*, Insee Première, 1572, Novembre 2015, disponible: <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1560282>, [23/06/2019];
- Robbins J., 1995, Dispossessing the Spirits: Christian Transformation of Desire and Ecology among the Urapmin of Papua New Guinea, *Ethnology*, 34, 3, 211-224;
- Robbins J., 2001, God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society, *American Anthropologist*, 103, 4, 901-912;
- Robbins J., 2004, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press;
- Robbins J., 2006, Properties of Nature, Properties of Culture: Ownership, Recognition, and the Politics of Nature in a Papua New Guinea Society, in A. Biersack e J.B. Greenberg (a cura di), *Reimagining Political Ecology*, Duke University Press, 171-191;
- Robinou B., Berthault L., Christmann P., 2011, Nouvelle-Calédonie, terre de Nickel, *Geosciences*, 50-57;
- Rocheteau G., 1968, *Le nord de la Nouvelle-Calédonie région économique*, Memoire Paris: ORSTOM, 32;
- Rollason, W., (a cura di), 2014, *Pacific Futures: projects, politics and interest*, New York-Oxford: Berghahn;
- Rose, D.B., & Australian Heritage Commission, 1996, *Nourishing terrains: Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*, Canberra: Australian Heritage Commission;
- Ross M., 1999, The political economy of the resource curse, *World Politics*, 51, 2, 297-322;
- Ross M., 2003, The natural resource curse: How wealth can make you poor, in I. Bannon e P. Collier (a cura di), *Natural resources and violent conflict: Options and actions*, Washington: The World Bank, 17-42;

- Rumsey A., Weiner J.F., 2001, *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Hawaii: University of Hawaii Press;
- Rumsey A., Weiner J., (a cura di), 2004, *Mining and Indigenous Lifeworlds in Australia and Papua New Guinea*, Oxford: Sean Kingston Publishing;
- Sachs J., Warner A., 2001, The curse of natural resources, *European Economic Review*, 45, 4-6, 827-38;
- Saillant F., Kilani M, Graezer Bideau F., (a cura di), 2012, *Per un'antropologia non egemonica il Manifesto di Losanna*, Milano: Elèuthera;
- Sahlins, M. 1982 [1976], *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica*. Milano: Bompiani;
- Sahlins M., 2016 (1985), *Isole di storia. Società e mari del Sud*. Milano: Raffaello Cortina Editore;
- Sahlins M., 2000, On the anthropology of modernity; or some triumphs of culture over dependency theory, in A. Hooper (a cura di), in *Culture and sustainable development in the Pacific*, Camberra, Anu e Asia Pacific Press, 44-61;
- Sahlins 2019, La società politica originaria, in D. Graeber, M. Sahlins, *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019, 31-84;
- Salmon C. 2008 (2007), *Storytelling. La fabbrica delle storie*. Roma: Fazi;
- Saussol A., 1988, The Colonial Chimera 1853-1976, in M. Spencer, J. Connell (a cura di), *New Caledonia. Essays in Nationalism and Dependency*, Australia: University of Queensland Press;
- Scherer A.G., Palazzo, G., 2011, The New Political Role of Business in a Globalised World: A Review of a New Perspective on CSR and its Implications for the Firm, Governance, and Democracy, *Journal of Management Studies*, 48, 889-931;
- Scott M.W., 2007, *The Severed Snake: matrilineages, making place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*, Durham: Carolina Academic Press;
- Siniscalchi V. (a cura di), 2002, *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Cosenza: Pellegrini;

- Somerville A., 2018, Inside Us the Unborn: Genealogies, Futures, Metaphors, and the opposite of Zombies, in W. Anderson, M. Johnson, B. Brookes (a cura di) *Pacific Futures. Past and Present*, University of Hawai'i Press: Honolulu, 69-81;
- Stewart P.J, Strathern A., 2005, Cosmology, Resources, and Landscape: Agencies of the Dead and the Living in Duna, Papua New Guinea, *Ethnology*, 44, 1, 35-47;
- Stewart J., Strathern A., 2003, Introduction, in Stewart, J., & Strathern, A. (a cura di), *Landscape, Memory and History Anthropological Perspectives*, Londra: Pluto Press, 1-15;
- Tamisari F., 2007, La logica del sentire nella ricerca sul campo. Verso una fenomenologia dell'incontro antropologico, *Molimo. Quaderni di Antropologia culturale ed Etnomusicologia*, 2, 139-164;
- Taussig M., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press;
- Teaiwa K., 2015, *Consuming Ocean Island. Stories of People and Phosphates from Banaba*, Bloomington: Indiana University Press;
- Telban B., 2019, Places and Paths in Melanesian Landscapes, in Hirsch E. & W. Rollason (a cura di), *The Melanesian world*, Oxon: Routledge, 487-500;
- Thabit J., Rasmus H. P., 2018, New resource nationalism? Continuity and change in Tanzania's extractive industries, *The extractive Industries and Society*, 5, 287-292;
- Timon T., Kaunda C.J., Hewitt R.R., 2019, Re-envisioning Tangintebu Theological College in the context of climate change: An emerging model of coconut theological education and ministerial formation, in HTS *Theological Studies*, 75, 1, 1-8;
- Tjibaou J.M., 1976, Recherche de l'identité mélanésienne et société traditionnelle, *Journal de la Société des Oceanistes*, 53, 281-292;
- Tjibaou J.M., 1985, Entretien avec Jean-Marie Tjibaou", Nouvelle-Calédonie: pour l'indépendance, *Les Temps modernes*, 464, 1587-1601;
- Tjibaou J.M., 1988, *Discours VIIème Congrès FLNKS*, Fonds DJOPAIP, ANC.30J86, Archives de la Nouvelle-Calédonie;
- Tjibaou J.M., 1996, *La présence Kanak*, (a cura di A. Bensa e E. Wittersheim), Paris: Editions Odile Jacob;

- Toon van Meiji, 2019, Doing Indigenous Epistemology. Internal Debates about Inside Knowledge in Maori Society, *Current Anthropology*, 60, 2, 155-173;
- Tournabien L., 2018, *La plus belle marche*, InHouse Ltd, Underwood, QLD;
- Trépiéd B., 2012, Une Nouvelle Question Indigène Outre-Mer?, *La Vie Des Idées*, 15, disponible: <https://laviedesidees.fr/Une-nouvelle-question-indigene.html>, [13/09/2019];
- Trépiéd B., 2013, Communisme et situation coloniale en Nouvelle-Calédonie (années 1920-années 1940), in E. Belanger e J. Mischi, *Les territoires du communisme. Élus locaux, politiques publiques et sociabilité militante (des années 1920 à nos jours)*, Paris: Armand Colin;
- Tsing A., 1993, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton: Princeton University Press;
- Tsing A., 1994, From the Margins, *Cultural Anthropology*, 9, 3, 279-297;
- Tsing A.L., 2011, *Friction: An ethnography of global connection*, Princeton: Princeton University Press;
- Tsing A.L., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press;
- Van Aken, M., 2020, *Campati per aria*, Milano: Eleuthera;
- Waddell E., 2016, *Jean-Marie Tjibaou. Une parole Kanak pour le monde*. Tahiti: Au vent des îles;
- Ward A., 1988, New Caledonia 1945 to 1955: Labour Policy and Immigration, in M. Spencer, J. Connell (a cura di), *New Caledonia. Essays in Nationalism and Dependency*, Australia: University of Queensland Press;
- Ward A., Connell J., Spencer M.C., 1988, Introduction: The Coq and the Cagou, in M.C. Spencer, e A. Ward, *New Caledonia. Essays in Nationalism and Dependency*, Australia: University Queensland Press, 1-22;
- Weiner J., 2004, Introduction: depositing, in *Mining Indigenous Lifeworlds in Australia and Papua New Guinea*, a cura di A. Rumsey e J. Weiner, Oxon: Sean Kingston Publishing, 1-11;

- West P., 2006, Environmental Conservation and Mining: Strange Bedfellows in the Eastern Highlands of Papua New Guinea, *The Contemporary Pacific*, 18, 2, 295-313.
- West, P., Brockington, D., 2012, Introduction. Capitalism and the environment., *Environment and Society*, 3, 1-3;
- White G., 1991, *Identity through History. Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge: Cambridge University Press;
- Zanotelli F., Tallè C., 2019, The political side of the landscape: Environmental and cosmological conflicts from the Huave point of view, in A. Lounela, E. Berglund, & T. Kallinen, (a cura di), *Dwelling in Political Landscapes: Contemporary Anthropological Perspectives*, Helsinki: Studio Fennica Anthropologica, 110-133;
- Zeitlyn D., 2015, Looking Forward, Looking Back, *History and Anthropology*, 26, 4, 381-407;
- Zelizer V., 2005, *The purchase of intimacy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press;
- Zelizer V. A., 2009, *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*, Milano-Bologna: Il Mulino;

#### FILMOGRAFIA

- Comolli J-L., Bensa A., 2004, *Les esprits du Koniambo. En terre kanak*, Archipel 35;
- Herzog W., 1984, *Dove sognano le formiche verdi*, Werner Herzog Produktion;
- Rodrigo J-M., Pogame M., 2018, *André Dang, un combat calédonien*, Mécanos production;
- Waksman A., 1998, *Histoire d'un pari sur l'avenir*, SMSP, Radio Djido;