

# I processi di indigenizzazione nelle pratiche culturali e linguistiche dei Kanak di Lifou<sup>1</sup>

Anna Pains – Università di Verona

## SUMMARY

The paper, based on ethnographic as well as missionary archival material, focuses on the notion of agency by analyzing the processes of indigenization through cultural and linguistic local practices as they relate to the domestication of a female dress, indicating that while the robe mission was an imported garment, and clearly part of a colonial strategy to impose a western-style sense of modesty, it has been recast locally and its meaning redressed. My concern is with the “creative pushes” at work on the part of Kanak women of Lifou vis-à-vis a very versatile garment, providing a window both on the colonial processes and on Indigenous perspectives, destabilizing the rigidity of certain positions and giving way to new articulations.

In una lettera dell'agosto 1923 Eugénie Péter, missionaria a Lifou, scriveva:

*Les femmes sont toutes habillées de la même manière d'une espèce de robe fourreau à large plaque et à manche bouffantes. C'est sans doute encore la mode du temps de Mme Hadfield qui se continue. Je m'étonne de cette uniformité et de ce qu'elles préfèrent faire leur robes ainsi plutôt que des kimonos qui seraient bien plus jolis, plus économiques et plus vite faits, mais il paraît qu'il n'y a rien à faire<sup>2</sup>.*

Attraverso un intreccio tra fonti orali, provenienti da diversi periodi di campo, e fonti archiviste missionarie, presento una riflessione sul tema dei processi di indigenizzazione nelle pratiche culturali e linguistiche, mettendo a fuoco un caso etnografico legato ai kanak di Lifou, un'isola dell'arcipelago caledoniano nel Pacifico sudoccidentale. Il saggio prende le mosse da una prospettiva che mette al centro la nozione di *agency*, una postura che si distanzia da un'interpretazione che, spesso sotto forme apparentemente nuove, resta fundamentalmente incentrata su una visione di inerzia locale e incapacità di intervento nei processi messi in moto dal confronto con idee, valori, persone provenienti da altri mondi, e che invece cerca di restituire un resoconto più articolato di ciò che è all'opera.

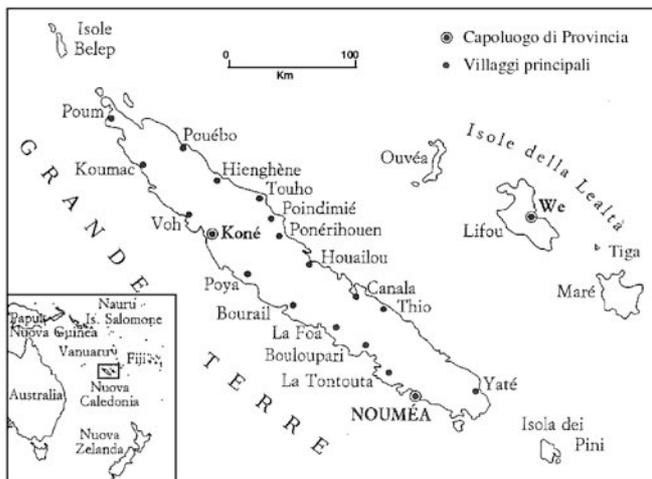
Un simile approccio si differenzia dai processi di essenzializzazione e naturalizzazione delle differenze culturali, porta a resoconti etnografici nei quali i contesti culturali non sono più sospesi in un eterno immobilismo e trasportati nella storia dagli eventi coloniali. Si tratta di un cambiamento radicale che comporta uno spostamento dal pensare le popolazioni locali come “oggetti di indagine” a “soggetti di oppressione”, vittime dell'impatto fatale al porli come soggetti agenti. È questa la chiave di lettura sottesa al caso su cui mi soffermo.

<sup>1</sup> Ringrazio le donne e gli uomini di Lifou, in particolare di Druéulu, per la loro ospitalità e disponibilità nell'intrecciare uno scambio che dura nel tempo. Un grazie anche a Elisa Bellato e Letizia Artoni per una rilettura del testo.

<sup>2</sup> Eugénie Péter-Contesse, corrispondenza personale, 1923-51, PMB (Pacific Manuscripts Bureau), Canberra.

Faccio questo percorso presentando dapprima alcune coordinate geografiche e storiche della Nuova Caledonia per abbozzare una cornice entro cui poi collocare il caso della *robe mission*, un capo di vestiario femminile introdotto a Lifou nel corso della seconda metà dell'Ottocento e indigenizzato dalle donne kanak, un tema su cui ho già scritto (Pains 2003a, 2009), ma che riprendo evidenziandone un taglio interpretativo che cerca di destabilizzare la rigidità di certe posizioni (Dominijanni 2012). Mi avvalgo anche di un saggio di Marshall Sahlins, che ritengo molto efficace nel mostrare come un cambiamento di valori politici morali di per sé non sia garanzia di una narrazione storica radicalmente diversa.

## Nuova Caledonia



Cartina 1 – La Nuova Caledonia

L'appellativo Nuova Caledonia, assegnato da James Cook a un'isola incrociata durante il suo secondo viaggio e sulla cui costa nordorientale approdò nel settembre 1774, venne poi esteso a incorporare tutta una serie di isole minori, tra cui le Isole della Lealtà, localizzate dagli europei qualche decennio dopo. Il nome è rimasto, a differenza dei nomi assegnati dai primi esploratori alle Isole che compongono il gruppo della Lealtà, e oggi l'arcipelago (*cartina 1*) copre una superficie di 18.575 chilometri

quadrati<sup>3</sup> e ospita una popolazione complessiva di circa 260.000 persone, di cui 44% kanak e 34% francesi. In Melanesia è l'unico paese in cui la popolazione indigena, pur rappresentando il gruppo numericamente più consistente, non raggiunge la soglia del 50% sul totale della popolazione. Un dato che ha avuto e avrà profonde ripercussioni sulle dinamiche politiche e sociali del paese. Tuttavia nel 1989, data della firma degli accordi di Matignon<sup>4</sup>, la popolazione kanak rappresentava il 98,1 per cento della popolazione delle Isole della Lealtà contro il 25,8 per cento della Provincia Sud. Ma

<sup>3</sup> Come unità di misura a noi familiare, si tenga conto che l'estensione è di poco inferiore a quella della Puglia.

<sup>4</sup> Gli Accordi di Matignon (1989) prevedevano, oltre a un riequilibrio territoriale con l'istituzione di tre province (Nord e Sud sulla Grande Terre e Isole della Lealtà) e l'amnistia dei prigionieri politici, anche un referendum sull'autodeterminazione alla fine del decennio. Questo passo decisivo è stato superato dalla firma dell'Accordo di Nouméa (5 maggio 1998), una soluzione consensuale che ha definito modalità e tappe del passaggio di competenze dallo stato francese al governo e alle province della Nuova Caledonia, un passaggio definito nel testo "irreversibile", al fine di tutelare l'Accordo da eventuali cambi di maggioranza governativa e inversioni di marcia, come si è già verificato altre volte nella storia dei rapporti con la Francia. Il testo dell'Accordo si apre con un preambolo in cui si fa riferimento alle "ombre del periodo coloniale" e si ammettono alcune responsabilità storiche del colonialismo francese. Un referendum sull'autodeterminazione è previsto durante il quarto mandato quinquennale del Congresso. Il testo prevede anche la scelta di un nuovo nome, bandiera e inno nazionale "attraverso una ricerca collettiva per esprimere l'identità kanak e il futuro destino comune" (Pains 2007, Epilogo). Le grandi speranze riposte nell'Accordo si sono nella pratica dimostrate molto difficili da realizzare. A distanza di 15 anni dalla firma si è ben lontani dall'aver trovato una soluzione consensuale sul nome del paese. La questione della bandiera è stata provvisoriamente risolta: dal luglio 2010 gli edifici sedi di istituzioni sono invitati a issare a fianco del *drapeau* francese quello kanak (alcune municipalità della Grande Terre si sono però rifiutate).

per comprendere questa situazione demografica occorre delineare un quadro del passato coloniale.

## I diversi passati coloniali della Grande Terre e di Lifou

A metà Ottocento la colonizzazione francese si impose su tutto l'arcipelago. L'isola principale, montagnosa ma con un territorio costiero occidentale pianeggiante, solcato da corsi d'acqua, venne annessa nel 1853, destinata dapprima a colonia penale<sup>5</sup> e successivamente a colonia di insediamento. La campagna di libera colonizzazione necessitava di terre da attribuire ai coloni; in questo progetto gli insediamenti dispersi indigeni rappresentavano un ostacolo, che fu risolto con l'attuazione di una politica di *cantonnement* volta a concentrare i kanak in aree marginali per lo sfruttamento agricolo per sottrarre loro le terre migliori e destinarle ai coloni. La Grande Terre offriva inoltre un sottosuolo molto ricco di nickel, di cui ancora oggi è una delle maggiori produttrici a livello mondiale.

L'artificio dell'apparente sottopopolamento fu utilizzato dal governo francese come un cavallo di battaglia per giustificare e legittimare una politica di immigrazione massiccia dalle aree limitrofe e da altri paesi francofoni, oltre che dall'area metropolitana, verso la Grande Terre, che ha portato i kanak a trovarsi numericamente minoritari nel loro stesso paese. Le Isole della Lealtà, che non esercitavano la stessa attrazione né in termini di sfruttamento agricolo né minerario, vennero a fine Ottocento dichiarate "riserve native", uno status giuridico che impedirà l'insediamento dei coloni e l'alienazione delle terre indigene, processo che invece ha fortemente perturbato l'assetto demografico, politico, sociale e culturale dell'isola principale.

Nonostante queste specificità della colonizzazione francese sulla Grande Terre e sulle Isole della Lealtà, il *Régime de l'Indigénat*, promulgato nel 1887, fu applicato indistintamente sulle due aree. Si trattava di un regime di controllo e sfruttamento, che restringeva la mobilità dei kanak, imponeva una tassa individuale e corvées. Questo dispositivo giuridico, che sanciva anche la distinzione tra *citoyens* e *indigènes*, pur sottoposto a successive revisioni, verrà mantenuto sino al 1946, anno in cui la Nuova Caledonia divenne un Territoire d'Outre-Mer (TOM).

Mentre la colonizzazione sulla Grande Terre si caratterizzava per le politiche coloniali brevemente accennate, a cui i kanak risposero con alcune significative rivolte (1878 e 1917), le Isole della Lealtà furono teatro di un'altra grande rivalità, quella tra i missionari cattolici francesi della Società di Maria e i missionari della London Missionary Society (LMS). A Lifou questo contrasto fu molto aspro e caratterizzò la scena coloniale della seconda metà dell'800.

Al momento dell'annessione francese di Lifou (1864), l'influenza protestante e inglese era forte. La prima chiesa a stabilirsi sull'isola fu infatti la LMS, un'organizzazione protestante interconfessionale fondata nel 1795 e che inizierà la propria opera di evangelizzazione a Tahiti nel 1797 spostando poi il proprio campo d'azione verso occidente, arrivando alle Isole della Lealtà, dapprima a Maré nel 1841 e a Lifou nel 1842, un anno prima dell'arrivo dei missionari cattolici della Società di Maria sulla Grande Terre (come localmente viene chiamata l'isola principale dell'arcipelago

---

<sup>5</sup> Il primo convoglio di forzati arriverà nel 1864; l'invio di deportati (soprattutto uomini) continuerà sino a fine Ottocento raggiungendo la cifra di 20.000. Anche gli insorti della Comune di Parigi verranno deportati in Nuova Caledonia; una buona parte sarà convogliata all'Isola dei Pini.

caledoniano). Fu solo agli inizi del Novecento che l'organizzazione si ritirò lasciando il posto alla Società delle missioni evangeliche di Parigi.

A Lifou i cattolici erano e rimasero minoritari rispetto alla Grande Terre, dove la chiesa cattolica continua a mantenere il monopolio della fede. Tuttavia Drueulu, il villaggio dove ho svolto le mie ricerche di campo a partire dal 1989, è uno dei pochi villaggi biconfessionali dell'isola, con una leggera prevalenza della componente cattolica. Alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso l'adesione dei lifouani alle nuove chiese era un evento sporadico e contrastato dalle autorità consuetudinarie (nel villaggio di Drueulu un paio di famiglie avevano aderito a queste chiese), nel corso degli anni il fenomeno si è radicato sempre di più. Un fenomeno complesso, che tuttavia non posso trattare in questo saggio.



Cartina 2 – La Nuova Caledonia (1953)

La Chiesa cattolica e la Chiesa protestante (nel 1958 si è assistito a una scissione con la nascita della Chiesa evangelica libera) sono oggi considerate le due chiese storiche e quando i kanak parlano della relazione tra *gene nōj* o “il modo di fare lifouano” e cristianesimo, fanno riferimento a questi due ambiti religiosi (includendo anche la Chiesa evangelica libera). Ciò nonostante permane una rappresentazione locale che identifica il cattolicesimo all'epoca delle missioni come strettamente connesso al progetto coloniale, sebbene la corrispondenza inedita dei missionari maristi che scrivevano da Lifou nel periodo 1864-1870, tra cui Jean-Baptiste Fabre, consultata all'Archivio dei Padri Maristi di Roma, riveli continue lamentele nei confronti sia dei sentimenti antifrancesi della popolazione locale che i Maristi attribuivano ai *teachers* (religiosi indigeni) protestanti provenienti dalla Polinesia sia degli ostacoli frapposti alla loro azione dalle politiche dell'autorità coloniale<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> A proposito della retorica coloniale, si veda la carta della Nuova Caledonia pubblicata su di un pieghevole pubblicitario uscito in occasione del centenario della presenza francese in Nuova Caledonia (1953) e che ho trovato in un negozio di libri usati a Canberra (cartina 2). Ho illustrato questo opuscolo nel paper “The South Seas in the Mainstream Touristic Representations: Undiscovered Places, Lost Paradise” alla sessione ‘Marketing Culture and Nature: Tourism in the Maya World and Beyond’, nell'ambito del Convegno della Society for Applied Anthropology, Merida 28 marzo - 1 aprile 2001.

Lifou non solo divenne terra di evangelizzazione protestante, ma non si assistette a episodi di resistenza come quelli attuati sulla Grande Terre o all'Isola dei Pini, dove gli isolani divennero ostili ai missionari che non avevano corrisposto alle loro aspettative di scambi e di reciprocità. Infine va segnalata una importante differenza anche in ambito linguistico: la diversità linguistica della Grande Terre non trova riscontro a Lifou dove si parla un'unica lingua vernacolare (drehu) pur nelle varianti del parlato dei tre distretti in cui è suddivisa l'isola.

Al riguardo segnalo il taglio dato all'interpretazione dei rapporti tra la popolazione locale e la presenza di idee, valori, merci, persone europee sulle Isole della Lealtà presente sul sito ufficiale della Provincia des Iles (PIL) in una pagina intitolata «Cenni storici»:

*Les Loyaltiens firent preuve d'une remarquable auto-détermination, caractérisée par la confiance, l'enthousiasme et la créativité, dans leurs réactions devant les sociétés missionnaires rivales, les doctrines et les usages du Christianisme et les autres notions européennes, aussi bien que dans leurs voyages et leur trafic avec les Européens.*

*Ce fut la réaction d'un peuple insulaire décidé à prendre l'initiative et à tourner à son avantage, plutôt que d'accepter passivement ou de tout simplement rejeter, la présence des Européens et leurs moyens* (<http://www.province-iles.nc/> novembre 2012)

In questa breve narrazione l'accento è messo sull'agency locale scartando le nozioni a cui ostinatamente si è fatto ricorso nell'affrontare la storia dei rapporti tra kanak e colonizzazione francese e evangelizzazione e che forzavano le configurazioni che prenderanno forma sulla Grande Terre e quelle sulle Isole della Lealtà entro modelli dicotomici di resistenza vs passività o di resistenza vs



Foto 1 – Candidati al ballottaggio alle elezioni francesi (A. Paini, 2012)

collaborazionismo. E ci ricorda che la mobilità a vasto raggio costituì un aspetto importante della vita sociale di Lifou nella seconda parte del XIX secolo.

La nuova Caledonia oggi è un POM (Paese d'Oltremare) in attesa del referendum del 2014, tuttavia le scadenze elettorali per il momento sono ancora determinate dal calendario francese. Ad aprile quando sono arrivata in Nuova Caledonia, nelle orecchie l'eco dei risultati del primo turno delle presidenziali francesi, confesso un certo stupore quando, nel cuore della Grande Terre, mi sono trovata davanti i poster dei due candidati al ballottaggio: i loro volti facevano capolino su bacheche sullo sfondo di un paesaggio di foresta dando veramente l'idea di qualcosa di “fuori posto” (foto 1).

## Un esempio efficace

Riprendo il testo di Marshall Sahlins “*Discovery of the True Savage*” (1994) che ritengo molto utile per chiarire il cambiamento di prospettiva tra una visione incentrata sul vittimismo rispetto a una che vede gli indigeni come soggetti agenti. Il saggio, inserito in una raccolta in onore dello storico Greg Dening, analizza i cambiamenti avvenuti nella storiografia figiana rispetto al ruolo assegnato agli europei e alle armi da fuoco nella formazione nella prima parte dell’Ottocento dei grandi regni figiani, come quello di Bau, e offre un efficace esempio dello slittamento di prospettiva di cui parlo.

Sahlins sottolinea come la teoria colonialista fosse incentrata sul ruolo portante nella formazione del regno di Bau svolto dal marinaio Charlie Savage, probabilmente svedese, naufragato alle Figi agli inizi dell’Ottocento e diventato leader indiscusso degli stranieri (almeno una ventina) che si erano stabiliti a Bau, relegando così in secondo piano i figiani in quanto si riteneva impensabile che simili imprese politiche potessero portare una firma locale. La visione decolonizzatrice ribalterà la figura di Savage, rappresentandolo come l’artefice dell’escalation di violenza che colpì uomini e istituzioni locali. Sebbene si denunciassero le atrocità commesse dagli europei, la narrazione storica rimase incentrata sul marinaio svedese, protagonista indiscusso delle vicende storiche locali degli inizi dell’Ottocento.

Solo con l’interpretazione postcoloniale si assisterà a una rivisitazione storiografica: Charlie Savage diventerà un personaggio minore, riconoscendo un ruolo centrale ai figiani. Sebbene dunque la storiografia più recente abbia ribaltato i ruoli, Sahlins mette in guardia dal ricondurre l’analisi a una contrapposizione dicotomica tra valori indigeni e valori degli europei. E afferma che la “*glorification of Charley Savage, during his lifetime and afterwards, was a Fijan work*” (1994: 72), in altre parole Savage era diventato un “*Fijan great man*” e quindi la narrativa di Savage si era consolidata perché politicamente e culturalmente sensata per i locali.

Per Sahlins le premesse erano già presenti nella struttura sociale figiana e nel ruolo di primo piano svolto dal regno di Bau all’epoca dell’arrivo di Charlie Savage e quindi i segni e le gesta degli stranieri vanno contestualizzati, così come il ruolo delle armi quali i moschetti. Sahlins sottolinea come un effetto prorompente sull’ampliamento di alcuni regni marittimi fu provocato dalla concentrazione dei denti di balena (un bene strettamente connesso alla nozione locale di potere) nei primi anni dell’Ottocento nelle mani di alcuni regnanti, impatto che non avrà equivalenti. Nemmeno nella circolazione dei moschetti.

Al di là delle critiche mosse a Sahlins rispetto al suo modo di far interagire struttura sociale locale e evento, mi interessa qui sottolineare che il dibattito avviato dall’antropologo statunitense ha generato la necessità di ripensare alla complessità dell’incontro coloniale. Le interazioni degli indigeni con gli stranieri seguivano una logica locale, ma in movimento, e gli indigeni modificheranno le loro pratiche in relazione al nuovo.

Alla luce di queste riflessioni vorrei proporre una rivisitazione del materiale d’archivio e di campo legato alla mia ricerca sulla robe mission, un capo di vestiario indossato dalle donne kanak di Lifou (e non solo) di provenienza coloniale. E faccio questo tenendo ben presente anche l’avvertimento della storica australiana Dorothy Shineberg, attenta studiosa dei processi storici in Nuova Caledonia, la quale metteva in guardia

dalla posizione che considera che “dietro ad un nero ci deve sempre essere un uomo bianco”.

### Un ambito di ricerca “marginale”: la robe mission

Si tratta di un ambito di ricerca etnografico, quello legato al vestiario, a lungo non incluso tra quelli “buoni da pensare”. Una invisibilità limitata non solo alla Nuova Caledonia<sup>7</sup> ma che comprende un po’ tutta la regione del Pacifico. Sarà solo a partire dai primi anni 2000 che volumi collettanei sul vestiario nel Pacifico iniziano a essere pubblicati (Colchester 2003, Kùchler e Were 2003, 2005). In particolare nel caso della Nuova Caledonia, la robe mission è stata a lungo considerata dai colleghi antropologi francesi come troppo invischiata con la colonizzazione e considerata solo come un capo di vestiario imposto dall’esterno, un segno pesante della presenza coloniale sulle donne kanak, che come tale non poteva rientrare nelle preoccupazioni di una ricerca etnografica *engagée*. Tuttavia, sospetto che vi fosse sottesa anche l’idea che si trattasse di una pratica inautentica, spuria, contaminata con cui gli antropologi non dovevano “sporcarsi la mani”.

Facendo dialogare tra loro fonti diverse, ho cercato di mostrare come l’adozione di un capo d’abbigliamento importato (la *robe mission*), che si collocava in una chiara strategia di imposizione di un senso del pudore, che aveva imposto che i corpi abbigliati secondo i costumi locali si adeguassero a quelle che erano le norme della decenza occidentale, sia invece stato risemantizzato dalle donne kanak, che lo hanno trasformato in un elemento di creatività culturale e d’appartenenza al mondo kanak e alla *coutume* (Paini 1998, 2007).

Devo specificare che la mia scelta di lavorare con e tra le donne kanak di Lifou non nasceva tanto dalla necessità di colmare un vuoto nelle rappresentazioni etnografiche androcentriche; ciò che mi muoveva era il voler far emergere i loro saperi, le loro pratiche, i loro desideri mettendomi in ascolto delle loro storie e della loro voglia di protagonismo. Ciò mi ha permesso di avere un punto di osservazione diverso su questo capo di abbigliamento e di iniziare a interessarmene abbandonando il cliché condiviso in campo antropologico del capo di vestiario coloniale *tout court*, che non corrispondeva assolutamente al modo di pensare e di agire delle donne kanak di Lifou. E di riconsiderare questo capo di abbigliamento, sottraendolo a uno sguardo riduttivo.



Foto 2 – Festa nuziale (A. Paini, 1990)

<sup>7</sup> L’unica pubblicazione a me nota sulla *robe mission* risale al 1953 (Patrick O’Reilly e Jean Poirier).

*Robe mission* è il termine con cui si indica un vestito di garza di cotone molto leggero, largo, che arriva sino al polpaccio, con un carré sul davanti e una chiusura con tre bottoni sulla schiena (nei nuovi modelli il collo è più ampio e l'apertura e i bottoni sono scomparsi) e con maniche molto ampie, arriciate sopra al gomito e che terminano con un bordo di pizzo. Sotto alla robe le donne indossano una sottogonna trattenuta in vita da un elastico, nel passato dai colori più vivaci e allacciata in vita.



Foto 3 – Convention protestante (A. Pains, 2005)

Oggi le giovani hanno sostituito la sottogonna con un paio di calzoncini. La robe è stata trasformata dalle donne kanak in una veste versatile: abito indossato non solo nelle occasioni festive e formali importanti (matrimoni, incontri religiosi e così via, *foto 2 e 3*) ma quotidianamente e se vecchio, sgualcito e logoro indossato anche per i lavori nei campi. Il vestito nella versione abbottonata veniva

indossato allacciato sul davanti o sul dietro<sup>8</sup>. La versatilità della robe mission è tale che è stata adottata anche dalle giocatrici di cricket, il principale sport femminile; i colori e il motivo della robe permettono di riconoscere le squadre in campo (*foto 4*). Da un decennio a questa parte si è assistito a una esplosione di laboratori di sartoria, dove un elemento interessante è il fatto che questa piccola imprenditoria è gestita dalle donne kanak, mentre a lungo sono stati i laboratori cinesi in città ad avere quasi il monopolio della produzione. Questo è un tema molto ampio che non posso affrontare



Foto 4 – Partita di cricket femminile (A. Pains, 2012)

qui e per il quale rimando a Pains 2009.

Il forte valore simbolico che accompagna questo abito mi cominciò a risultare chiaro un paio di mesi successivi al mio arrivo a Lifou quando un giorno mia figlia (9 anni e mezzo) mi accompagnò a un evento presso il gruppo protestante del villaggio indossando una robe presa in prestito per l'occasione, che le era troppo lunga.

<sup>8</sup> Per un'analisi più dettagliata di questo capo di vestiario rimando a Pains, 2003a.

Con una cintura allacciata in vita riuscimmo ad accorciarla ritenendola – erroneamente – adatta all’occasione. Avevo visto tante volte bambini/e con T-shirt di diverse taglie più grandi e pensavo di adeguarmi a questo uso di indossare capi di alcune misure più larghe. Alcune donne mi riferirono i commenti di disapprovazione fatti da altre sull’episodio: mia figlia non era vestita in maniera corretta e alcune di loro mi riferirono che avevano pensato di proporle di indossare un vestito di una delle proprie figlie, ma poi si erano accorte di non avere la taglia giusta<sup>9</sup>. Questo episodio mi valse non solo un richiamo rispetto a un mio comportamento ritenuto scorretto ma mi restituì anche una prima consapevolezza che ciò che secondo gli standard locali poteva funzionare per gli abiti occidentali non si applicava alla robe mission, erano due ambiti di vestiario ben distinti.

### Assenza di spinte creative?

Nei resoconti dei missionari i riferimenti all’abbigliamento di uomini e donne sono fugaci, più attente al tema si rivelano invece le mogli di pastori o missionarie laiche. Per esempio, Emma Hadfield, moglie di James Hadfield, missionario britannico della LMS col quale condivise la responsabilità della missione protestante a Lifou per oltre 30 anni sino al 1920, descrisse il modo di abbigliarsi e le acconciature di uomini e donne kanak. Gli uomini e i ragazzi di Lifou dedicavano più tempo alla cura del proprio corpo rispetto alle donne; anche gli unguenti e i profumi - ricavati in loco - erano, sempre secondo Hadfield, destinati agli uomini. Le donne, invece, dedicavano poco tempo alla cura dei capelli che portavano corti (1920:38). Col passare degli anni la tendenza a far crescere i capelli si affermerà tra le donne di Lifou, probabilmente sotto l’influenza delle mogli dei missionari protestanti.

L’abbigliamento femminile dell’epoca consisteva in un gonnellino di fibre vegetali che la donna indossava intorno alla vita o piuttosto faceva pendere dalle anche. Gli unici oggetti di ornamento destinati alle donne erano braccialetti ricavati da grandi conchiglie, portati sopra al gomito, e lunghi fili di perle di giada, che richiedevano molto lavoro e che stavano diventando già rare ai tempi di Hadfield (1920).

Mentre per i bianchi è il pre-europeo e quindi il corpo nudo, svestito, per le donne di Lifou non è la frangia di fibre vegetali che indossavano all’arrivo dei primi europei ma la robe mission a essere considerata parte del *gene nōj* o *coutume*, il termine francese spesso utilizzato in sostituzione dei termini vernacolari più o meno specifici. Il ricorso a due modalità diverse di “tradizionale” risulta quindi evidente nel modo di concepire il corpo e nel modo di coprirlo.

Vorrei soffermarmi sui commenti presenti negli scritti di alcune donne europee rispetto al comportamento conservativo relativo al vestiario delle donne locali. Emma Hadfield in *Among the Natives of the Loyalty Group* (1920) ne parlava in termini di continuità e di assenza di innovazione, considerazioni che a distanza di qualche anno ritornano nella lettera di Eugénie Péter citata in apertura. Nella missiva indirizzata ai coniugi Bergeret, una coppia di missionari francesi che si alternerà tra Grande Terre e Isole della Lealtà, la missionaria sottolinea una analoga assenza di interesse all’innovazione nell’abbigliamento, in questo caso riferito alla robe mission. Eppure le fotografie dell’epoca mostrano una varietà di stoffe dai colori e motivi diversi che rende difficile accettare questa lettura. Ritengo improbabile che Péter avesse letto il

---

<sup>9</sup> Ovviamente poi le feci confezionare, da una giovane donna di Drueulu che faceva qualche lavoro di sartoria, una robe mission su misura.

testo di Emma Hadfield, anche se questo uscì a Londra prima della sua partenza da Neuchâtel per la Nuova Caledonia. Viene da chiedersi se sotteso a questa pennellata che ritrae le pratiche delle donne kanak non vi fosse un pre-giudizio portato dalle due donne europee, l'una inglese, l'altra svizzera, nell'incontro con le donne indigene e se nel loro sguardo non prevalesse una valutazione morale che si traduceva nel rifiutare alle donne locali l'agency negando la presenza di spinte creative. Uno sguardo che sarà responsabile nella formazione di un cliché negativo sul vestiario femminile, cliché che si è sedimentato nella letteratura.

Le lifouane avevano adottato un capo di vestiario la cui confezione richiedeva, secondo Péter, un eccessivo uso di stoffa e di tempo, ma la sua proposta di adottare un abito più semplice, diritto, senza tutta l'ampiezza richiesta dalla robe mission e di conseguenza più economico e più veloce da confezionare, non incontrò l'interesse delle donne. E di questo Péter si lamentava coi Bergeret. Ma dal testo trapela anche la tensione tra imposizione e riappropriazione che caratterizzava i rapporti tra missionari e indigeni. Infatti il testo manifesta non solo la visione dell'autrice ma lascia trapelare qualcosa anche sull'agency indigena. Le donne non erano interessate alla sua proposta di introdurre un vestito senza pieghe, leggermente scivolato sui fianchi, allacciato sul davanti, un abito che Péter indica come "kimono", vocabolo entrato nel Drehu come *kimonu* che, oltre a *iheetr* riservato per la robe mission, è oggi utilizzato per un capo d'abbigliamento femminile.



Foto 5 – Abbigliamento femminile a Lifou nel secondo dopoguerra

Alcune rare immagini risalenti al secondo dopoguerra mostrano donne che indossano un abito di questa foggia, eppure questo stile non si è mai radicato a Lifou (foto 5). Una proposta che non ha incontrato il favore delle donne kanak, e ci si può sbizzarrire nell'ipotizzare le ragioni: non piaceva, non rispondeva al loro gusto, ma soprattutto è un abito molto scomodo per i lavori domestici, dei campi, per sedersi per terra e così via. Infatti gli accorgimenti presi dalle donne kanak per accovacciarsi o sedersi per terra anche a gambe aperte o incrociate, ripiegando un lembo della parte posteriore della robe mission verso l'interno oppure abbassando l'orlo della sottogonna permettono loro di assumere le posizioni più diverse: il vestito proposto da Péter non avrebbe consentito questa ampia libertà di movimenti. Inoltre la robe mission è un vestito senza forma (le taglie sono tre, negli ultimi anni è comparsa la taglia 4), può essere indossato dalle donne incinte, allacciato sul davanti (i modelli più

“tradizionali”) dalle donne che allattano, può diventare la divisa di una squadra femminile di cricket o di pallavolo. Senza dubbio è un capo di vestiario molto duttile, che si adatta a circostanze molto diverse sebbene, come ho ricordato nell'episodio che mi ha visto coinvolta, non tutte le opzioni sono ammesse.

### *ka xep qa hnagejë*

Un'espressione che ritorna spesso nei discorsi formali tra i lifouani è quella di *ka xep qa hnagejë* (ciò che proviene dal mare); si riferisce a parole, idee, merci, persone, istituzioni di origine straniera. Ciò che invece ha origine locale è *ka fetra qa hnadro* (ciò che sgorga dalla terra).

Molti dei lifouani intervistati traducevano l'espressione con "ciò che viene dal mare" "ciò che è esterno alla terra"<sup>10</sup>. Le donne tendevano più degli uomini ad associare a questa espressione beni e merci che esse consideravano *ka lolo catr ka ixatua* (cose buone perché ci aiutano) o *ewekë nyine amolomaloïëën la melen la atr* (cose che rendono la vita più facile alle persone). Non è solo l'origine straniera ma l'uso che viene fatto degli oggetti a collocarli in una data categoria. Fornelli da cucina, vestiti, automobili hanno una connotazione positiva; al contrario l'alcol, la droga. Ma molte donne collocavano sul polo positivo di questo schema duale anche la politica in quanto "divide le famiglie". L'ambito sociosanitario veniva invece collocato tra le cose-pratiche "utili".

Proseguendo, l'interpretazione dei dati si fa più complessa; ad esempio gli uomini più anziani non considerano solo la provenienza endogena/esogena di una data pratica-oggetto ma anche l'origine di chi ha introdotto tale pratica-istituzione e così via. La scuola e la religione sono associate coi protestanti inglesi e sono collocate sotto il segno positivo, mentre altri ambiti associati ai francesi (ad esempio l'apparato amministrativo e quello religioso) sono considerati di segno negativo. Per un anziano anche il titolo di *grand chef* era una deformazione francese, il vero titolo avrebbe dovuto corrispondere a *roi*. Parafrasando le sue parole e quelle di un'altra donna anziana: i francesi prima hanno ucciso i loro re, poi hanno imposto questo anche ai kanak e lo hanno fatto assegnando all'*angajoxu* il titolo di *grand chef* e non quello di *roi*.

Se nei discorsi delle donne anziane le differenze tra queste due origini sono meno marcate, tuttavia quando parlano del periodo de *les Americains*, riferendosi alla presenza di truppe statunitensi nel paese durante la seconda guerra mondiale, esse ne parlano in termini molto positivi, in quanto molti beni e cibi, anche sconosciuti, diventarono a quell'epoca disponibili<sup>11</sup>.

Vediamo quindi tutta una serie di meccanismi all'opera che vanno tenuti presenti per comprendere come i kanak abbiano indigenizzato (e continuano a farlo) oggetti-pratiche-istituzioni di provenienza esterna. Attraverso l'incorporazione, più o meno inclusiva, di elementi esogeni, questa differenziazione mostra che l'accettazione di elementi esterni può avvenire a diversi livelli dando conto di dinamiche fluide di incorporazione. Inoltre mostra la necessità di tenere insieme pratiche culturali e pratiche linguistiche per restituire un resoconto etnografico più denso.

---

<sup>10</sup> Questi dati sono stati raccolti durante un lavoro sul campo a Lifou svolto insieme a Imelda Milie di Lifou nel 1996 grazie a un contributo alla ricerca dell'ESK, EHESS e sono stati presentati dalle due ricercatrici al convegno della Società europea degli Oceanisti (ESFO), svoltasi a Copenhagen dal 13 al 15 dicembre 1996.

<sup>11</sup> In Nuova Caledonia (come del resto in tante altre parti dell'Oceania) permane ancora molto viva una retorica positiva rispetto alla presenza delle truppe statunitensi durante la Seconda Guerra mondiale.

## Nominare la robe

La distinzione tra ciò che viene dal mare e ciò che appartiene alla terra non sarebbe emersa senza una qualche conoscenza del drehu. In un luogo dove la retorica locale assegna agli uomini il sapere e la conoscenza della storia clanica<sup>12</sup>, ho privilegiato come antropologa le relazioni con alcune donne kanak, le quali si sono rese disponibili a farmi da mediatrici. La mediazione è stata facilitata anche dal fatto che sin dall'inizio avevamo in comune una lingua veicolare (francese caledoniano) a cui fare ricorso, mentre in altre zone del Pacifico questa è appannaggio degli uomini, come mi ha ricordato più volte Margaret Jolly.

Un'ulteriore pratica linguistica che rimanda ai processi di indigenizzazione è quella collegata all'utilizzo del termine "*nyipi*" (vero), in particolare per le generazioni più anziane. Infatti il profondo significato rivestito dalla robe è confermato anche dall'appellativo linguistico con cui ci si riferisce ad essa: nonostante tutte le trasformazioni apportate dalle stiliste negli ultimi anni (Pains 2009), continua a essere considerata *nyipi heetre* (letteralmente, vero/vestito). La recente origine del capo (così come di altri beni) è celata da un'etichetta linguistica (*nyipi*= vero) che permette di assegnarle uno statuto nuovo a livello locale.

Le donne giovani e le ragazze intervistate al riguardo ignoravano gli elementi che nel passato differenziavano una robe di Lifou da una di Ouvéa, un'altra isola del gruppo della Lealtà. Sottolineo questo aspetto perché l'incorporazione nella robe di certe differenze di stile regionale e di status (donne sposate, mogli dei pastori e così via) dimostra la capacità delle donne kanak di convogliare questi particolari di distinzione anche in un capo d'abbigliamento di derivazione occidentale, mentre in altri contesti sembrerebbe che l'introduzione dell'abito "Mother Hubbard" abbia comportato una maggior uniformità (Bolton 2003).

Inoltre a fine anni Ottanta inizio anni Novanta la robe esibiva maggiori guarnizioni e pieghettature. Le vesti si distinguevano in base a questi ornamenti e quelle con più merletti e pieghettature erano considerate "più importanti": *Nyipi ewekë la iheetre popine* (la veste di valore della donna). Per alcuni *nyipi heetre* (la vera veste) si riferiva alla robe più importante destinata ad essere indossata la domenica.

Un'analisi del termine *nyipi* aiuta a capire meglio il processo di addomesticamento di un bene-oggetto-pratica. Per i kanak di Lifou la nozione di *nyipi* è legata a quella di interiore e si contrappone a quella di "bianco" "straniero" "esteriore". Isabelle Leblic (1995) presenta una simile opposizione tra ciò che proviene dall'esterno e ciò che proviene dal di dentro anche per i kanak della Grande Terre e precisa che il valore dell'autenticità è collegato a ciò che proviene dal di dentro. Ma questa distinzione, che come abbiamo visto è fluida, si comprende se ci si sofferma sul concetto di sostituzione. Leblic (1988) in un saggio sui cambiamenti tecnici nel settore della pesca dovuti all'introduzione di oggetti europei insiste sul fatto che si tratti di una sostituzione di "oggetti funzionalmente equivalenti" che si differenziano per il materiale con cui sono prodotti, ma che sono già presenti nel sistema locale. È questa

---

<sup>12</sup> Ci tengo a precisare, visti i fraintendimenti di una lettura veloce dei miei testi da parte di alcune giovani ricercatrici francesi, che non solo vi è uno scarto tra retorica e pratica ma che gli stessi uomini che negli anni Novanta affermavano di avere diritti esclusivi alla conoscenza clanica, quando narravano episodi riguardanti la storia delle loro famiglie spesso ammettevano che ciò che sapevano era frutto della trasmissione da parte di donne del gruppo famigliare, le quali, in assenza dei padri e degli zii coinvolti in una mobilità ad ampio raggio, si erano sostituite ad essi nel tramandare questa conoscenza (Pains 2007:199-202; si veda anche Pains 2003b).

idea di oggetti che sostituiscono altri, di pratiche che erano già presenti sotto altre forme, che permette ai kanak di adottare modalità di inclusione/esclusione duttili.

Le donne di Lifou hanno risemantizzato un abbigliamento che ad uno sguardo miope continua ad evocare solo il passato coloniale come simbolo di imposizione/assimilazione e denigrazione della donna indigena. Come ribadisce Annamaria Rivera «i segni vestimentari – come tutti i segni – assumono significati differenti a seconda di come sono agiti in una situazione storica data; e [...] non v'è esatta corrispondenza fra i significati sedimentati in un certo costume e il senso che qui e ora gli conferisce colei/colui che lo indossa» (2005: 32).

Le donne di Druéulu e di Lifou in generale considerano la «robe mission» o «robe popine» l'abbigliamento femminile adeguato per le occasioni formali. Popinée nel passato era un termine denigratorio; a Lifou non solo le donne kanak ma la popolazione tutta lo utilizza quotidianamente, mentre sulla Grande Terre ha continuato a mantenere connotazioni negative, soprattutto per le donne più anziane. L'analisi di

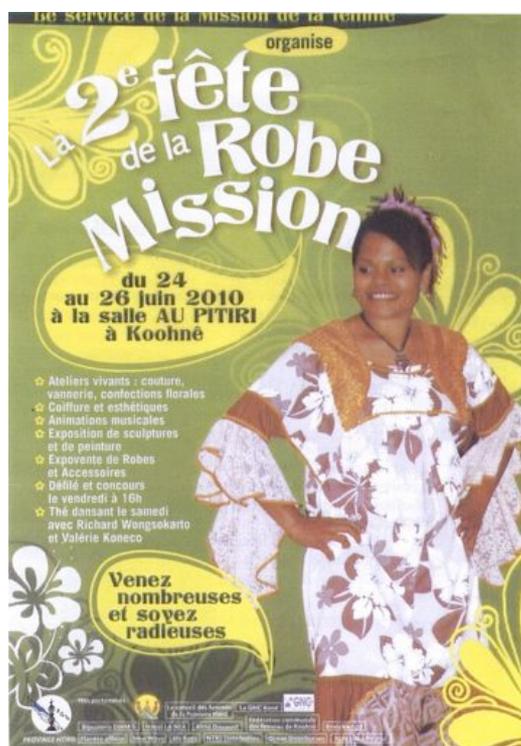


Foto 6 – Festa della Robe Mission a Koné, 2010

generando così un mescolamento o un sovrapporsi di livelli e di discorsi. Per es. il *qene nōj* assorbe al suo interno elementi esogeni, di provenienza occidentale, come per esempio il denaro; esso, secondo i contesti, può venire accettato, negoziato o rifiutato e in quest'ultimo caso associato al *qene wiwi*, il modo di fare dei francesi e più in generale dei bianchi. Queste considerazioni mostrano inoltre che i passati coloniali possono essere diversificati e che la memoria è selettiva, e che certe pratiche possono essere addomesticate, in questo modo mettono in guardia da facili generalizzazioni.

questo capo di vestiario ha permesso di avviare una riflessione sul nominare una pratica che non è un atto neutro e che va ricollocata storicamente<sup>13</sup>.

La robe rientra dunque tra quegli elementi di provenienza esogena che sono stati indigenizzati mostrando la capacità locale di addomesticare ciò che proviene da altri contesti. Ritengo questo caso molto pregnante perché testimonia di un'agentività chiaramente femminile.

Queste considerazioni ripropongono la distanza radicale nel modo di delineare tradizione e modernità da parte kanak e da parte occidentale. Questa diversa prospettiva porta a non considerare come oppositivi elementi e discorsi che in un'ottica occidentale sembrerebbero inconciliabili; essi invece vengono interpretati secondo una chiave di lettura non rigida ma flessibile che permette di considerarli, a seconda dei casi e delle circostanze, interagenti o separati,

<sup>13</sup> Si veda Paini (2012) "Clothing as a Significant Space for Change and Innovation: Kanak Women's Response to Christian Remoulding of Daily Local Life, Lifou, Loyalty Islands", presentazione per il Convegno della Società europea degli Oceanisti (ESFO), Bergen (N), 5-8 dicembre 2012.

La forza dell'indigenizzazione risiede anche nelle pratiche linguistiche. Sottrarre la robe alla visione che ne aveva fatto un capo di vestiario imposto ce la restituisce come un capo di abbigliamento con insita una forte plasticità, frutto di pratiche locali di addomesticamento, e apre una finestra sui rapporti coloniali, sulle differenze tra Isole e Grande Terre, ma anche sulla capacità delle donne di risemantizzare il capo e farne una loro icona di vestiario.

Le differenze riscontrate tra Isole e Grande Terre a fine anni Ottanta-anni Novanta del secolo scorso oggi si sono attenuate e sono in continuo movimento. Lo stimolo innovativo derivato dalla diffusione di laboratori di sartoria anche sulla Grande Terre, esito di una diffusa piccola imprenditoria femminile kanak, ha senz'altro contribuito a questa rivisitazione della robe sdoganandola da certe connotazioni coloniali e rendendola un capo di vestiario apprezzato anche dalle più giovani. Nel 2010 sono stata invitata a portare il mio contributo insieme a una storica kanak alla Seconda Festa della Robe Mission a Koné, organizzata dalla Provincia Nord (*Mwà Vée* 2010 e foto 6).

## BIBLIOGRAFIA

- BOLTON, Lissant (2003) "Gender, Status and Introduced Clothing in Vanuatu". In COLCHESTER, Chloë (ed.) *Clothing the Pacific*. Pp. 119-139. Oxford: Berg.
- COLCHESTER, Chloë (2003) (ed.) *Clothing the Pacific*. Oxford: Berg.
- DOMINIJANNI, Ida (2012) "Giocare di fioretto", *Via Dogana*, 101:18 giugno.
- KÜCHLER, Susanne — WERE, Graeme (2003) *Pacific Pattern*. New York: Thames & Hudson.
- KÜCHLER, Susanne — WERE, Graeme (eds.) (2005) *The Art of Clothing. A Pacific Experience*, London: UCL Press.
- HADFIELD, Emma (1920) *Among the Natives of the Loyalty Group*. London: Macmillan.
- LEBLIC, Isabelle (1988) "L'évolution des techniques de pêche en Nouvelle-Calédonie", *Techniques & Culture* 12: 81-119.
- LEBLIC, Isabelle (1995) "Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie". In GREHAND, Françoise (ed.) *Les mécanismes du changement culturel et linguistique. Revue d'ethnolinguistique. Cahiers du Lacito* 7: 87-111.
- Mwà véé*. Revue culturelle kanak, ADCK / Centre Tjibaou, Nouméa (2010) *De la robe mission à la robe kanak* 69.
- O'REILLY, Patrick — POIRIER, Jean (1953) "L'évolution du costume", in *Journal de la Société des Océanistes* 9: 151-169.
- PAINI, Anna (1998) "Praying Samoa and praying Oui-Oui. Making christianity local in Lifu (Loyalty Islands)". In KECK, Verena (ed.) *Constituting Knowledge in Pacific Societies*. Pp. 171-206. Oxford: Berg.
- PAINI, Anna (2003a) "Rhabiller les symboles. Les femmes kanak et la robe mission à Lifou, Nouvelle-Calédonie". In LEBLIC, Isabelle (ed.) *Nouvelle-Calédonie 150 ans après la prise de possession, Journal de la Société des Océanistes*, 117, 2: 233-53.
- PAINI, Anna (2003b) "'The Kite Is Tied to You': Custom, Christianity, and Organization among Kanak Women of Drueulu, Lifou, New Caledonia", *Oceania* 74, 1-2: 81-97.

- PAINI, Anna (2007) *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*. Torino: Le Nuove Muse.
- PAINI, Anna (2009) "Risemantizzare vecchi e nuovi simboli. Robe mission e imprenditorialità delle donne kanak, Isole della Lealtà". In GNECCHI RUSCONE, Elisabetta — PAINI, Anna (eds.) *Antropologia dell'Oceania*. Pp. 237-263. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- PÉTER-CONTESSÉ, Eugénie (1923-1951) corrispondenza personale. PMB 1011, Pacific Manuscripts Bureau, Canberra.
- RIVERA, Annamaria (2005) *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*. Bari: Dedalo.
- SAHLINS, Marshall (1994) "The Discovery of the True Savage". In MERWICK, Donna (ed.) *Dangerous Liaisons. Essays in Honour of Greg Denning*. Pp. 41-94. Melbourne: The University of Melbourne.