

La cremazione in Kanaky-Nuova Caledonia: indizi di creatività culturale

di *Lara Giordana*

La Nuova Caledonia è un grande arcipelago situato a circa 2000 km dalle coste orientali dell'Australia e conta poco meno di 270.000 abitanti. Dal 2001, nella capitale Nouméa è in funzione un impianto crematorio nel quale si svolgono circa 360 cremazioni all'anno, che corrispondono a oltre il 20% dei decessi. Il numero è aumentato progressivamente,¹ fino a incoraggiare il recente avvio dei lavori di costruzione di un nuovo impianto,² ma il dato percentuale si discosta sensibilmente da quelli registrati in alcuni Paesi vicini, come Nuova Zelanda e Australia, dove oltre il 70% dei decessi è seguito da incinerazione.³ In Nuova Caledonia, a ricorrere alla cremazione è in stragrande maggioranza la popolazione 'europea', ossia i francesi di recente insediamento; mentre è una scelta molto rara tra la comu-

¹ Intervista a Jacques Boden, 31 ottobre 2017, 5^{ème} Kilomètre, Nouméa. I dati relativi al numero di cremazioni svolte annualmente sono stati riferiti da Jacques Boden, presidente dell'Association Crématisse de Nouvelle-Calédonie, così come quelli relativi alla tendenza dall'apertura dell'impianto crematorio della Nuova Caledonia fino alla data dell'intervista e alle stime relative alle comunità di appartenenza dei fruitori dei servizi dell'impianto. I dati sulla popolazione sono tratti da www.isee.nc/population/demographie/deces-mortalite-esperance-de-vie [consultato il 22 febbraio 2019].

² *Un nouveau crématorium au 5^{ème} Kilomètre*, «Le Nouméa Mag. Votre ville et vous», 29 (2019), p. 16.

³ Per l'Australia si veda www.cremation.org.uk/australia-2017 [consultato il 22 febbraio 2019]. Per Aotaroa-Nuova Zelanda non esistono statistiche nazionali; si vedano le stime tratte da Law Commission, *The Legal Framework for Burial and Cremation in New Zealand: A First Principles Review*, Law Commission issues paper 34, Wellington 2013, in particolare p. 30 (<http://ip34.publications.lawcom.govt.nz> [consultato il 22 febbraio 2019]).

nità oceaniana, che riunisce le popolazioni originarie di altre isole del Pacifico, e ancor meno frequente tra i Kanak, il popolo indigeno dell'arcipelago, che rappresenta quasi il 40% della popolazione complessiva.⁴ Eppure, negli ultimi anni la cremazione è stata oggetto di riflessione da parte di alcune delle maggiori istituzioni che si occupano di cultura e identità kanak. In particolare, il Sénat Coutumier e l'ADCK – Agence de Développement de la Culture Kanak non solo non ignorano una pratica che appare marginale, ma intendono ricondurla sul terreno della sovranità del popolo kanak.

Il Crématorium de Nouvelle-Calédonie è uno dei cinque impianti a comparire nelle statistiche della Fédération Française de Crémation alla voce DOM-TOM, cioè Dipartimenti e territori d'oltremare.⁵ Annesso alla Francia nel 1853, questo arcipelago del Pacifico continua, in effetti, a essere legato alla cosiddetta *métropole*, in una maniera per molti aspetti inedita: dopo un intenso periodo di lotta indipendentista, infatti, dal 1998 è una collettività d'oltremare 'a sovranità condivisa' e gode di uno statuto *sui generis* che le consente un'ampia autonomia. Kanaky-Nuova Caledonia fa parte, dunque, di un'Europa fuori dall'Europa, la cosiddetta Europa d'oltremare: isole e territori dispersi nei vari oceani e continenti del mondo, un tempo o ancora oggi colonizzati dalle potenze europee. È, questa, un'Europa abitata da popolazioni alquanto diverse: alcune di origine indigena (come i Kanak); alcune originarie di altre colonie ed ex colonie (come i discendenti dei lavoratori vietnamiti giunti in Nuova Caledonia alla fine del XIX secolo e, più recentemente, la nutrita comunità proveniente da Wallis e da Futuna); alcune di origine mista e altre di origine europea. La storia di quest'Europa d'oltremare è fatta spesso di scontri violenti con le società europee, di deportazioni, di contatti forzati che hanno stravolto la demografia, talvolta rasentando il genocidio. Dai Kanak

⁴ Intervista a Jacques Boden cit. I dati relativi alla popolazione sono tratti da www.isee.nc/population/recensement/communautes [consultato il 22 febbraio 2019].

⁵ Si veda www.resonance-funeraire.com/cremation/4798-statistiques-des-cremations-2017-en-france-et-dom-rom [consultato il 20 gennaio 2018]. Gli altri crematori 'd'oltremare' sono situati a La Réunion, Martinica e Guadalupa: a differenza della Nuova Caledonia, si tratta di isole il cui statuto è quello di Dipartimenti francesi.

e da altri popoli che la abitano vengono, però, modelli e pratiche di convivenza, esperimenti di creatività culturale, forme di pluralismo culturale, linguistico, giuridico e rituale.⁶

Che cosa significa analizzare, allora, il fenomeno della cremazione in un contesto come questo? A quale scala si confrontano i dati relativi a Kanaky-Nuova Caledonia, che si trova contemporaneamente in Oceania e in Europa? Si confrontano con quelli francesi, con quelli di altri territori d'oltremare europei, con quelli di altri Paesi – autonomi o no – del Pacifico? Lungi dall'essere esaustivi, i paragrafi seguenti tentano di ricostruire, dal punto di vista antropologico, il quadro di un argomento che non è stato trattato sistematicamente e richiede ulteriore attenzione. Questo articolo non ha, allora, la pretesa di analizzare in maniera esauriente le pratiche di cremazione, antiche e contemporanee, in Oceania o negli oltremare francesi. Tenta, piuttosto, di offrire al lettore alcuni elementi di riflessione per cogliere, a partire dal fenomeno della cremazione e da alcune idee che emergono dalla ricerca sul campo, la complessità di contesti come gli 'oltremare'.⁷ Come oggetto di studio, la cremazione consente di vedere all'opera alcuni aspetti propri della «creatività culturale»,⁸ tra cui quello della riformulazione permanente, alla base dell'attuale modello di convivenza tra il popolo kanak e le altre comunità presenti nell'arcipelago.

Dopo aver esplorato la varietà di pratiche funebri in Nuova Caledonia e la diffusione della cremazione in Oceania, si toccheranno, in particolare, temi come la trasformazione della ritualità e, in generale, della cultura in relazione con la sovranità, alla ricerca del posto che i Kanak assegnano alla cremazione nelle proprie concezioni della morte e del corpo: un posto nel futuro che si comincia a creare ora, cercando connessioni con il passato.

⁶ A. Favole, *Discorsi identitari e pratiche di convivenza. Etnografie dall'oltremare europeo*, Atti del convegno *Il silenzio del sacro. La dimensione religiosa dei rapporti interculturali*, Fondazione Intercultura ONLUS, Bari 2017, pp. 51-64.

⁷ La ricerca è stata condotta grazie a una borsa di studio finanziata dalla Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS.

⁸ A. Favole, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Le pratiche funebri in Oceania

[T]here is, perhaps, no known method of disposing of the dead which is not found in some island of Melanesia, and even among one people as many as three or four different ways may be in use.⁹

Così Camilla Wedgewood apre il suo saggio del 1927, in cui, riprendendo le tesi di Alfred Radcliffe-Brown a proposito delle Isole Andamane,¹⁰ analizza l'«intima associazione» tra la variabilità delle pratiche funebri e lo statuto sociale dei defunti in Melanesia.¹¹

In effetti, le descrizioni etnografiche e le ricostruzioni archeologiche attestano una grande varietà di pratiche funebri in tutta l'Oceania pre-coloniale: dalla deposizione del corpo in tumuli di pietra alla sepoltura nel terreno in posizione distesa o raccolta; dalla sepoltura 'arborea' nel tronco di grandi alberi all'esposizione aerea su torri; dalla sistemazione in ceste di fibra intrecciata o in vasi di terracotta alla mummificazione, dall'immersione in mare alla cremazione.¹² In alcune isole, in particolare, la ricchezza di possibilità attivate è straordinaria: a Makira (Isole

⁹ C. Wedgewood, *Death and Social Status in Melanesia*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 57 (1927), pp. 377-97, in particolare p. 377. L'autrice precisa che l'unica eccezione è rappresentata dall'endocannibalismo, il quale non sarebbe stato praticato in Melanesia. In realtà, l'ingestione reale di parti del cadavere era possibile in varie aree della regione. Si veda, per esempio, G. Gillison, *Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea*, in P. Brown, D. Tuzin (edited by), *The Ethnography of Cannibalism*, Society for Psychological Anthropology, Washington 1983, pp. 33-50.

¹⁰ A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, The Free Press of Glencoe, New York 1964 (prima ed. 1922).

¹¹ C. Wedgewood, *Death and Social Status in Melanesia* cit., in particolare p. 396.

¹² Si vedano, per esempio, R. Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, Oxford University Press, Oxford 1925; R. Parkinson, *Thirty Years in the South Seas: Land and People, Customs and Traditions in the Bismarck Archipelago and on the German Solomon Islands*, Sydney University Press, Sydney 2010 (prima ed. 1907); W.H.R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Anthropological Publications, Oosterhout N.B., The Netherlands 1968 (prima ed. 1914), II; F. Valentin, G. Clark, *Early Polynesian Mortuary Behaviour at the Talasiiu Site, Kingdom of Tonga*, «Journal of Pacific Archaeology», 4 (2013), no. 1, pp. 1-14.

Salomone) Charles Fox registrò ben ventuno diverse modalità di trattamento dei defunti, riconducibili alle quattro categorie di inumazione, cremazione, sepoltura in mare ed esposizione.¹³

Anche tra i Kanak la varietà caratterizza le pratiche funebri, documentate negli scritti di balenieri, commercianti di legno di sandalo e missionari che frequentarono le loro isole a partire dal 1840. Maurice Leenhardt, missionario ed etnologo, arrivò a considerare i diversi interventi sul cadavere come espressioni di più culture distinte.¹⁴ Egli proponeva, infatti, di dividere la Nuova Caledonia in almeno due regioni: il Nord e il Sud. A Sud si incontravano due trattamenti differenti: in alcune aree il cadavere veniva esposto, adagiandolo a terra, generalmente coperto da una stuoia, in luoghi prestabiliti della montagna; in altre zone, invece, veniva deposto tra le radici aeree di un baniano (*Ficus benghalensis*), che fungeva da tomba arborea. In entrambi i casi il corpo era disposto in modo da assumere una posizione distesa che si contrappone a quella raccolta, tipica invece delle pratiche di sepoltura e di mummificazione del Nord della Nuova Caledonia. Nella regione settentrionale si preferiva la parziale sepoltura del defunto, il quale veniva avvolto in una stuoia con le gambe ripiegate e sistemato in modo da lasciare emergere il capo dal terreno, poi ricoperto di foglie. In alcune aree si ricorreva alla mummificazione, attraverso l'affumicamento del corpo,

¹³ C.E. Fox, *The Threshold of the Pacific: An Account of the Social Organization, Magic and Religion of the People of San Cristoval in the Solomon*, A.A. Knopf, New York 1925.

¹⁴ M. Leenhardt, *Sépultures néo-calédoniennes*, «Journal de la Société des Océanistes», 3 (1947), pp. 110-12; Id., *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1971 (prima ed. 1947). Come evidenziato da David Howes, il paradigma di Leenhardt si basa su tre insiemi di differenze «clinali»: topologiche (maggiore o minore importanza della nozione di spazio), osmologiche (relativo valore dell'odore nella classificazione di diversi stati dell'essere) ed escatologiche (maggiore o minore differenziazione delle nozioni di cadavere e divinità). Si veda D. Howes, *On the Odour of the Soul: Spatial Representation and Olfactory Classification in Eastern Indonesia and Western Melanesia*, «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», *Anthropologica*, xxx (1988), pp. 84-113, in particolare pp. 85-88. In effetti, la varietà caratterizzava (e continua a caratterizzare) anche le lingue e le forme di organizzazione sociale, restituendo l'immagine di molteplici società kanak, tra loro non omogenee. Pratiche funebri diverse si riscontravano, inoltre, all'interno di uno stesso gruppo.

avvolto in una rete di fibre vegetali imputrescibili e sospeso sopra il fuoco: anche le mummie presentavano una posizione raccolta, simile a quella delle sepolture parziali.¹⁵

Le varie modalità di trattamento dei defunti descritte da Leenhardt sono accomunate dal fatto di non esaurire il processo rituale; piuttosto, esse costituiscono una tappa alla quale seguiva, in genere, un ulteriore intervento: il recupero delle ossa, in particolare il teschio, che potevano così essere conservate per supportare riti successivi. Esposizione, sepoltura arborea, inumazione, essiccamento e mummificazione si compiono in quello che Robert Hertz definisce «periodo intermedio»: si tratta della fase che «intercorre tra la morte (nel senso usuale del termine) e le esequie definitive», durante la quale la carne si consuma o si separa dalle ossa.¹⁶ In questa delicata fase di transizione, ambigua e pericolosa, le culture si confrontano con la forza disgregante della putrefazione, che minaccia di dissolvere l'umanità di cui i corpi sono ancora «impregnati», e intervengono per 'stabilizzarli', trasformandoli in «resti di umanità», asciutti, puliti, sicuri, pronti per essere risocializzati.¹⁷

Riferendosi alle isole Belep, situate a nord ovest dell'arcipelago, Pierre Lambert chiarisce la funzione dell'inumazione incompleta proprio in relazione alla fase successiva: lasciare parzialmente esposta la testa del defunto permetteva, infatti, di controllare l'avanzamento del processo di decomposizione, al termine del quale era possibile procedere più

¹⁵ Si tratta delle mummie di Fatenauoué. Si veda anche C. Sand, F. Valentin, Y.-B. Gony, *Les momies de Faténaoué / Hwatenewe (Voh – Nouvelle-Calédonie): Étude archéologique et anthropologique d'un site funéraire kanak*, Institut d'archéologie de la Nouvelle-Calédonie et du Pacifique, IANCP, Nouméa 2016.

¹⁶ R. Hertz, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in Id., *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1994, pp. 53-136, in particolare p. 54. Le società analizzate da Hertz considerano la morte come un lungo processo trasformativo che si esaurisce solo con la celebrazione delle seconde esequie, cioè anche decenni dopo l'inizio del processo. Tale concezione contrasta con quella prevalente nelle società occidentali e rende problematico il ricorso al termine 'morte': nel «senso usuale», la morte è cessazione della vita, trapasso immediato, poiché «opinione diffusa nella nostra società è che la morte si compia in un istante» (ivi, pp. 53-54).

¹⁷ A. Favole, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari 2003, in particolare p. 35 e p. 21.

facilmente al prelievo del teschio.¹⁸ L'attribuzione di particolare importanza alle ossa, sottoposte a cure specifiche e spesso a peculiari attenzioni estetiche, è ricorrente nelle descrizioni etnografiche di numerose società oceaniane, dal Borneo a Rapa Nui: generalmente riservata ad alcune categorie di defunti, essa comportava sempre la selezione di determinate parti del corpo, soprattutto il cranio, e il loro successivo ricollocamento.¹⁹ Gli studi archeologici dimostrano che tali pratiche erano già in uso presso alcune società del Pacifico tra 3000 e 2500 anni fa.²⁰ Inoltre, presso quelle che popolavano l'arcipelago di Kanaky-Nuova Caledonia un migliaio di anni fa si ritrova una ritualità funebre dalla complessità analoga a quella descritta dagli etnografi per i Kanak del XIX secolo, prima che la colonizzazione e la cristianizzazione imponessero nuove modalità.²¹ Sono vari i processi che, secondo gli archeologi, possono essere stati impiegati per accelerare la decomposizione del cadavere e ottenere dei resti imperituri: lo smembramento, l'esposizione, l'inumazione e, potenzialmente, anche l'incinerazione.²²

In effetti, come fanno notare diversi autori, alcune pratiche legate alla cremazione riducono notevolmente la possibilità di conservazione e, di conseguenza, di rinvenimento e analisi dei resti, rendendo meno documentabile il ricorso alla cremazione in epoche preistoriche.²³ Sulla base di simili considerazioni, non è possibile escludere che la cremazione rituale possa essere stata praticata in Kanaky-Nuova Caledonia nel periodo precoloniale, sebbene gli archeologi non ne abbiano finora rinvenuto tracce.

¹⁸ P. Lambert, *Moeurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Société d'Études Historiques de Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1999 (prima ed. 1900).

¹⁹ Si veda A. Favole, *Resti di umanità* cit., in particolare pp. 102-16 per un approfondimento sul trattamento estetico dei crani in Oceania.

²⁰ F. Valentin, G. Clark, *Early Polynesian Mortuary Behaviour at the Talasiu Site, Kingdom of Tonga* cit.

²¹ F. Valentin, C. Sand, *Inhumations préhistoriques en Nouvelle-Calédonie*, «Journal de la Société des Océanistes», 2 (2001), pp. 135-49.

²² Ivi, p. 138.

²³ Si veda, per esempio, I. Kuijt, C.P. Quinn, G. Cooney (edited by), *Transformation by Fire: The Archaeology of Cremation in Cultural Context*, The University of Arizona Press, Tucson 2014.

La cremazione in Oceania: dati archeologici ed etnografici

Il termine ‘cremazione’ è impiegato nei testi etnografici e archeologici per indicare pratiche funebri molto eterogenee, che variano nello spazio e nel tempo, con il ricorso a tecniche diverse, il coinvolgimento di attori diversi e diversi partecipanti, intervenendo in spazi diversi su un corpo completo o meno, in fasi diverse della sua trasformazione e producendo resti ben diversi nell’aspetto. Infine, i resti prodotti dalla cremazione sono sempre sottoposti a ulteriori pratiche di ricollocazione, anch’esse variabili.²⁴ Si tratta, dunque, di un processo complesso e multiforme, composto di molteplici azioni e sovente connesso ad altre pratiche funebri, tra cui l’inumazione: generalmente presentate come opzioni contrapposte in un sistema binario, cremazione e inumazione possono, invece, essere in uso contemporaneamente all’interno di una stessa comunità e sono spesso combinate in riti articolati.²⁵ La varietà di pratiche, significati, propositi, resti cui rimanda il termine ‘cremazione’ è tale che, nella pur monumentale *Encyclopedia of Cremation*, gli autori rinunciano a una sua esplicita definizione.²⁶

La cremazione ha una lunga storia e se ne ritrova traccia in molti contesti geografici e culturali, anche in Oceania:²⁷ la più antica cremazione rituale finora datata risale, infatti, a 30.000 anni fa ed è stata rinvenuta in Australia.²⁸ Nella documentazione etnostorica relativa

²⁴ Ivi.

²⁵ Per quel che riguarda gli studi archeologici, tale presunto dualismo è stato criticato da Roderick Sprague, *Burial Terminology: A Guide for Researchers*, Altamira Press, Oxford 2005, in particolare pp. 57-58. Si vedano anche K. Rebay-Salisbury, *Neither Fish nor Fowl: Burial Practices Between Inhumation and Cremation*, in Z. Devlin, E.-J. Graham (edited by), *Death Embodied: Archaeological Approaches to the Treatment of the Corpse*, Oxbow Books, Oxford 2015, pp. 18-40; H. Williams, *Towards an Archaeology of Cremation*, in C.W. Schmidt, S.A. Symes (edited by), *The Analysis of Burned Human Remains*, Academic Press, St. Louis 2008, pp. 239-69.

²⁶ D.J. Davis, L.H. Mates (edited by), *Encyclopedia of Cremation*, Ashgate, Aldershot 2005.

²⁷ A.L. Kroeber, *Disposal of the Dead*, «American Anthropologist», 29 (1927), no. 3, pp. 308-15.

²⁸ J.M. Bowler, R. Jones, H. Allen, A.G. Thorne, *Pleistocene Human Remains from Australia: A Living Site and Human Cremation from Lake Mungo, Western New South Wales*, «World Archaeology», 2 (1970), no. 1, pp. 39-60.

alle isole del Pacifico le descrizioni di riti funebri che prevedevano la trasformazione del corpo del defunto o di una sua parte attraverso il contatto con il fuoco o l'esposizione al calore non sono infrequenti.²⁹ Tuttavia, sono rari i casi registrati che attestino il ricorso a pratiche crematorie dal punto di vista archeologico.

Negli ultimi decenni la cremazione è stata oggetto di particolare attenzione da parte degli archeologi, che ne hanno potuto attestare l'uso presso alcune società, tra cui quella Lapita. Il primo ritrovamento – e per il momento il solo – di resti umani sottoposti a cremazione associati al complesso culturale Lapita è avvenuto a Teouma (Vanuatu). Così chiamati dal nome della località nel nord ovest dell'isola di Grande Terre (Kanakya-Nuova Caledonia) dove per la prima volta furono ritrovate le ceramiche dai decori distintivi che produssero per millenni, i Lapita erano gruppi di lingua austronesiana, provenienti probabilmente da Taiwan. Furono i primi, 5000 anni fa, a popolare le isole del Pacifico dalla catena delle Salomone fino a Samoa e Tonga e sono considerati gli antenati delle popolazioni indigene che ancora oggi abitano queste isole e dei gruppi polinesiani, che, secoli dopo, proseguirono il popolamento del Pacifico verso nord fino a raggiungere le Hawaii, verso est fino a Rapa Nui e, infine, verso sud arrivando ad Aotearoa-Nuova Zelanda.³⁰

Insieme ai resti di altre pratiche funebri, nel sito di Teouma sono stati rinvenuti i frammenti di un osso, probabilmente appartenente a una donna, il cui corpo fu sottoposto a cremazione e poi inumato oltre

²⁹ Si vedano, per esempio, J.H. Beattie, *Traditional Lifeways of the Southern Maori*, University of Otago Press, Dunedin 1994; E. Best, *Maori Eschatology – The Whare Potae (House of Mourning) and its Lore; Being a Description of many Customs, Beliefs, Superstitions, Rites pertaining to Death and Burial among the Maori People, as also some Account of Native Belief in a Spiritual World*, «Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute», 38 (1921), pp. 148-239; R.H. Codrington, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*, Reprinted Dover Publications, New York 1972 (prima ed. 1891); P.N. Lindell, *Borneo/Sarawak*, in D.J. Davis, L.H. Mates (edited by), *Encyclopedia of Cremation* cit.

³⁰ S. Bedford, C. Sand, S. Connaughton (edited by), *Oceanic Explorations: Lapita and Western Pacific Settlement*, Terra Australis 26, ANU E-press, Canberra 2007; P.V. Kirch, *The Lapita Peoples: Ancestors of the Oceanic World*, Malden-Blackwell, Oxford 1997.

2800 anni fa.³¹ Inoltre, il ricorso alla cremazione per scopi rituali e con modalità simili è stato riscontrato anche a Dori, nell'isola di Latangai-Nuova Irlanda, un sito del periodo immediatamente successivo a quello Lapita (circa 2700 anni fa).³² Di epoca posteriore sono anche i ritrovamenti compiuti a Tonga, i quali mostrano caratteri peculiari, assenti nelle altre cremazioni delle società Lapita o post-Lapita.³³ A Samoa è stata accertata la cremazione di parti selezionate del corpo, testimoniata dalla letteratura antropologica anche per altre isole del Pacifico e per l'Australia.³⁴ Nella maggior parte dei casi, la cremazione è solo uno e tra i più rari degli interventi compiuti sui corpi dei defunti in una stessa società. In questo senso, Rapa Nui rappresenta un'eccezione: qui la cremazione pare essere stata, infatti, una pratica comune, la cui diffusione è attestata dalla presenza di numerosi siti crematori lungo le coste dell'isola.³⁵

Nella regione emergono, dunque, alcuni elementi di somiglianza tra società diverse e di continuità con epoche successive (per esempio, fasi simili nel trattamento dei resti); emergono, però, anche molti elementi di discontinuità. Come già osservato, le scelte che le società compiono in materia di trattamento del cadavere non sono quasi mai esclusive né sono univoche in società simili per altri aspetti. Per esempio, individui dotati di qualità o status particolari possono essere trattati diversamente dal resto della popolazione. In alcune delle Isole Salomone erano i corpi dei capi, delle donne di alto rango e, in generale, di coloro che rivestivano ruoli importanti a essere cremati, mentre la pratica comune preferiva la

³¹ R.M. Scott, H.R. Buckley, M. Spriggs, F. Valentin, S. Bedford, *Identification of the First Reported Lapita Cremation in the Pacific Island Using Archaeological, Forensic and Contemporary Burning Evidence*, «Journal of Archaeological Science», 37 (2010), pp. 901-09.

³² J. Golson, *Two Sites at Lasigi, New Ireland*, in J. Allen, C. Gosden (edited by), *Report of the Lapita Homeland Project*, Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Occasional Papers in Prehistory 20, Canberra 1991, pp. 244-59.

³³ F. Valentin, G. Clark, *Early Polynesian Mortuary Behaviour at the Talasiu Site, Kingdom of Tonga* cit.

³⁴ K. Rebay-Salisbury, *Neither Fish nor Fowl* cit., p. 39.

³⁵ S.N. Navarro, *The Crematorium of Hanga Hahave on Rapa Nui (Easter Island): What Stories can the Skeletal Remains Reveal*, Master thesis in Archaeology 45 ECTS, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, 2017.

sepolture a terra o in mare.³⁶ In altre aree della Melanesia, al contrario, la cremazione era riservata ai prigionieri catturati in guerra.³⁷ L'unica testimonianza etnografica di cremazione a Vanuatu si riferisce a un uomo accusato di stregoneria nell'isola di Tanna.³⁸ Le scelte, inoltre, mutano nel tempo, così che possibilità attivate in determinati contesti culturali e momenti storici sono invece escluse in altri periodi: è, per esempio, il caso di Tonga, dove le prime società attuarono comportamenti funebri che non furono poi trasmessi e non si ritrovano presso le società che seguirono.

Il trattamento dei defunti mostra, dunque, una storia fluttuante, la cui mutevolezza e incostanza sono analoghe, come sottolineava Alfred Kroeber, a quelle delle mode estetiche.³⁹

*La cremazione contemporanea in Oceania:
un mare di isole di creatività culturale*

The mid-nineteenth century witnessed the intellectual birth of modern cremation and the later twentieth its real implementation and growth. As the twenty-first century begins, the significantly high levels of cremation in many parts of northern and western Europe stand as a backdrop for a rapid increase of acceptance of cremation in many other parts of the world.⁴⁰

Per cremazione 'moderna' si intende un processo estremamente controllato e rapido di trasformazione del corpo in resti stabili, che si svolge all'interno di un impianto crematorio ed è operato da personale tecnico, escludendo in tal modo il coinvolgimento attivo dei superstiti in

³⁶ R. Parkinson, *Thirty Years in the South Seas* cit.; W.H.R. Rivers, *The History of Melanesian Society* cit.

³⁷ E.S.C. Handy, *Polynesian Religion*, Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 34, Honolulu 1927; C. Wedgewood, *Death and Social Status in Melanesia* cit.

³⁸ C.B. Humphreys, *The Southern New Hebrides: An Ethnological Record*, Cambridge University Press, Cambridge 2015 (prima ed. 1926).

³⁹ A.L. Kroeber, *Disposal of the Dead* cit., in particolare p. 313. A tal proposito occorre segnalare che per Francesco Remotti gli interventi sul corpo dopo la morte rientrano nella categoria delle «mode antropopoietiche». Si veda F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁴⁰ D.J. Davis, *Introduction*, in D.J. Davis, L.H. Mates (edited by), *Encyclopedia of Cremation* cit., p. XVII.

lutto nel processo e nell'esperienza sensoriale della trasformazione del cadavere. Così intesa, la cremazione moderna appare come un prodotto occidentale. Se l'istituzione del cristianesimo a religione ufficiale aveva provocato un progressivo abbandono della cremazione in Europa a partire dal V secolo, a metà del 1800 si sviluppò, in vari Paesi europei, un movimento di promozione della cremazione come pratica funebre accettabile dal punto di vista legale e socialmente opportuna. La 'nuova' cremazione nacque, dunque, in un contesto di complessi cambiamenti sociali legati ai processi di modernizzazione, industrializzazione e sviluppo tecnologico e sostenuti dall'Illuminismo, dall'avanzare del Materialismo e da istanze di secolarizzazione.⁴¹

L'interesse intorno alla cremazione sorse quasi contemporaneamente in Europa e negli Stati Uniti, ma anche in Australia, Nuova Zelanda e Hawaii. In questo gruppo di Paesi, in particolare, essa rappresenta oggi il trattamento più comune riservato ai defunti: circa il 70% dei decessi è seguito da cremazione.⁴² I tassi, di gran lunga più elevati delle medie europea e statunitense, variano però notevolmente da regione a regione – con una maggiore diffusione della pratica nelle aree urbane – e tra diversi gruppi demografici. In Nuova Zelanda la legge riconosce il diritto alla cremazione sin dal 1874,⁴³ dieci anni prima che la pratica diventasse legale nel Regno Unito. Il primo crematorio dell'emisfero australe fu aperto già nel 1903, ad Adelaide, in Australia.⁴⁴ Il crematorio costruito nel 1907 presso l'O'ahu Cemetery, il più antico cimitero pubblico di Hawaii, a Honolulu, è considerato tra i primi impianti crematori a essere stati messi in funzione negli Stati Uniti.⁴⁵ Nel 1909 fu la Nuova Zelanda ad avviare l'attività del suo primo crematorio.

⁴¹ Ivi, pp. XVIII-XIX.

⁴² Per i dati relativi ad Australia e Nuova Zelanda, si rimanda alla nota 3. Il tasso di cremazioni a Hawai'i è stato per diversi anni il più alto registrato tra gli Stati USA; si rimanda a www.cremationassociation.org/page/IndustryStatistics [consultato il 28 febbraio 2019].

⁴³ Law Commission, *The Legal Framework for Burial and Cremation in New Zealand* cit.

⁴⁴ www.australiancemetries.com.au/sa/adelaide/westtrcrecem.htm [consultato il 28 febbraio 2019].

⁴⁵ <https://web.archive.org/web/20101016004536/http://www.oahucemetery.org/cremation.html> [consultato il 28 febbraio 2019].

Presentata come un'innovazione e incoraggiata come una riforma sociale capace di migliorare la salute pubblica,⁴⁶ dunque, la cremazione si è diffusa velocemente in alcune società attraversate dall'influenza europea e ha assunto una portata tale da imporsi come una nuova tradizione. Inoltre, come fa notare Douglas Davis, il successo della cremazione in Australia e Nuova Zelanda è probabilmente connesso all'emergere di una ritualità secolare o mista – capace, cioè, di mescolare aspetti religiosi e non – consentita dal fatto che i funerali possono essere condotti da specialisti laici.⁴⁷ Le riflessioni di Davis e di altri studiosi sembrano concentrarsi sul cambiamento, sulla complessa relazione tra tradizione e modernità, confrontandosi principalmente con la progressiva diffusione della pratica cremazionista in società tradizionalmente dedite alla sepoltura dei defunti oppure con le trasformazioni della ritualità nel contesto della migrazione, come nel caso della comunità hindu nel Regno Unito.⁴⁸ Più raramente, invece, l'attenzione si è posata sulla ricettività dell'innovazione cremazionista da parte del tessuto sociale indigeno, delle popolazioni autoctone di Paesi, cioè, in cui la cremazione si è affermata o si sta affermando.

In questo senso, il «mare di isole» di Epeli Hau'ofa,⁴⁹ uno dei più noti intellettuali nativi contemporanei, quel «continente Pacifico» frammentato dalla colonizzazione e divenuto, così, «invisibile» per Jean-Marie Le Clézio,⁵⁰ rappresenta un terreno fertile. Oltre ad Australia, Aotearoa-Nuova Zelanda e Hawaii, dove è disponibile da oltre un secolo, da qualche anno la cremazione si sta sviluppando anche in altre isole del Pacifico: a Guam,⁵¹ a Fiji, dove risponde alle esigenze della

⁴⁶ R. McManus, R. Du Plessis, *Death and Dying – Cremation*, Te Ara-The Encyclopedia of New Zealand, 2018 (www.TeAra.govt.nz/en/death-and-dying/page-5) [consultato il 28 febbraio 2019].

⁴⁷ Ivi, p. 373.

⁴⁸ S. Firth, *Hindu Cremation in Britain*, in D.J. Davies, L.H. Mates (edited by), *Encyclopedia of Cremation* cit., pp. 238-40.

⁴⁹ E. Hau'ofa, *Our Sea of Islands*, «The Contemporary Pacific», 6 (1994), pp. 147-61.

⁵⁰ J.-M.-G. Le Clézio, *Raga. Approche du continent invisible*, Seuil, Paris 2006 [trad. it. *Il continente invisibile*, Instar Libri, Torino 2008].

⁵¹ www.guammemorialpark.com/cremation.html [consultato il 28 febbraio 2019]; <https://ourladyofpeacememorial.com/cremation-burial/cremation/> [consultato il 28 febbraio 2019].

comunità hindu,⁵² in Papua Nuova Guinea⁵³ e a Samoa. A Nauru non esistono crematori, ma il *Funeral burial and cremation Act* del 2017 offre la base legislativa per la loro futura attivazione.⁵⁴

Le società indigene del Pacifico sono capaci di quella che Marshall Sahlins definisce una «indigenizzazione della modernità»:⁵⁵ reagiscono attivamente all'irruzione di idee e di tecnologie estranee, provenienti dall'Occidente o da altre parti di mondo, facendole proprie e piegandole alle esigenze locali. Per Adriano Favole la capacità delle società umane di inglobare apporti esterni, dando vita a sintesi creative inedite è

un processo che scaturisce con particolare forza nell'incontro, nella relazione, nella situazione di compresenza o convivenza, a volte persino nell'impatto tra culture e società differenti.⁵⁶

All'imperialismo, al colonialismo e alla globalizzazione le società native del Pacifico hanno risposto producendo pratiche e teorie della creatività culturale.

Nel mare di «isole di creatività culturale»,⁵⁷ queste società, profondamente legate alla terra e allo stesso tempo altrettanto profondamente mobili, sono spesso arcipelaghi di persone che vivono lontane tra loro. In Aotearoa-Nuova Zelanda, allora, le pratiche funebri si adattano al crescente inurbamento della popolazione autoctona e la cremazione si sta diffondendo anche tra i Maohi: sono soprattutto coloro che vivono all'estero a scegliere la cremazione, per la maggior facilità del trasporto delle ceneri che possono così ritornare a *whenua* (la terra, il paese).⁵⁸

⁵² La cremazione è disponibile a Fiji dal 2012: <https://fj.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/180/FIJI-DoR-Report-DEC-2017-1.pdf> [consultato il 28 febbraio 2019]; www.dignifiedcremations.net/index.html [consultato il 28 febbraio 2019].

⁵³ <https://pg.usembassy.gov/u-s-citizen-services/death-of-a-u-s-citizen/disposition-remains-papua-new-guinea/> [consultato il 28 febbraio 2019].

⁵⁴ http://ronlaw.gov.nr/nauru_lpms/files/acts/c7eacbb7d655f66fae84a9fcc19342d7.pdf [consultato il 28 febbraio 2019].

⁵⁵ M. Sahlins, *What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century*, «Annual Review of Anthropology», 28 (1999), pp. I-XXIII, in particolare p. x.

⁵⁶ A. Favole, *Creatività culturale*, «Antropologia Museale», 22 (2009), pp. 21-23.

⁵⁷ Id., *Oceania* cit.

⁵⁸ S. Deed, *Unearthly Landscapes: New Zealand's Early Cemeteries, Churchyards*

A Samoa, negli ultimi decenni, la diaspora ha contribuito al rafforzamento delle cerimonie funebri, diventate via via sempre più complesse e sempre più costose.⁵⁹ Le tombe hanno assunto un aspetto più elaborato; sono aumentati gli scambi di doni, di denaro e di cibo; le riunioni di famiglia si sono estese con gli spostamenti dei defunti e dei parenti tra Samoa e le sempre più numerose e stabili comunità samoane che crescono tra gli Stati Uniti continentali e altre isole del Pacifico. Attualmente il costo di un funerale tradizionale è talmente elevato che la possibilità di realizzarlo può dipendere dalla disponibilità a sostenerne le spese da parte dei membri della famiglia che vivono all'estero. La partecipazione dei parenti lontani è così importante che la tanatoprassi in attesa del loro arrivo è pratica comune. Sa'iliemanu Lilomaiaava-Doktor, studiosa samoana, osserva che nella complessificazione dei riti funebri prosegue il processo di 'democratizzazione' avviato dall'adozione del cristianesimo: le famiglie possono oggi decidere di onorare i propri defunti con riti un tempo riservati ai capi più importanti.⁶⁰

Nel 2009 lo tsunami che colpì le isole provocò la morte di diversi turisti stranieri: le richieste di cremazione e rimpatrio delle ceneri da parte delle famiglie non poterono allora essere soddisfatte, ma stimolarono la costruzione del primo impianto crematorio e, quattro anni dopo, la cremazione divenne disponibile. Lilomaiaava-Doktor riferisce un diffuso atteggiamento di incertezza e di opposizione tra i Samoani, che percepiscono la cremazione come una pratica estranea sia ai principi del cristianesimo sia alle norme del *fa'aSamoa*, la cultura di Samoa. Tuttavia la sua scelta, a Samoa o in quelle isole di Samoa che sono le comunità in diaspora, apre una serie di nuove possibilità che si accordano con le geografie familiari contemporanee. *Fa'aliuefuefu* (cremazione) permette, per esempio, di dividere le ceneri⁶¹ tra quelle isole dell'arcipelago Samoa che si trovano in varie parti di mondo, in continuità – mi pare – con la selezione di parti del corpo che in molte società del Pacifico, prima dell'avvento del cristianesimo, veni-

and Urupa, Otago University Press, Dunedin 2016; Law Commission, *The Legal Framework for Burial and Cremation in New Zealand* cit., in particolare p. 45.

⁵⁹ S. Lilomaiaava-Doktor, *Changing Morphology of Graves and Burials in Samoa*, «Journal of the Polynesian Society», 125 (2016), no. 2, pp. 171-86.

⁶⁰ Ivi, p. 184.

⁶¹ Ivi, p. 182.

vano trattate diversamente dal resto dello scheletro: ecco, allora, corpi nuovamente divisibili di persone concepite come dividui, persone individuali, relazionali.⁶²

Le analisi di Lilomaiaava-Doktor mostrano, dunque, un mescolamento di concetti indigeni della cura dei defunti e di moderne pratiche di trattamento dei resti e l'autrice si spinge fino a prevedere un'ampia diffusione della cremazione, la quale non comporterà in alcun modo né la secolarizzazione né l'indebolimento del *fa'aSamoa*.⁶³

*Il posto della cremazione nella rappresentazione della morte in Kanaky-Nuova Caledonia: una questione di sovranità*⁶⁴

La ritualità funebre e le concezioni della morte hanno attirato spesso l'interesse degli antropologi. Dallo studio classico di Robert Hertz sulle doppie esequie tra le società del Borneo e del Madagascar⁶⁵ alle analisi di Pamela Stewart e Andrew Strathern sull'impatto del cristianesimo in Papua Nuova Guinea,⁶⁶ l'attenzione si è spostata dalla funzione di riproduzione sociale delle pratiche funebri ai cambiamenti nella ritualità e nella società. Quello funebre appare come un contesto di grande creatività le cui pratiche si modellano anche attraverso le relazioni di potere. Per le società kanak ciò ha significato, per esempio, l'appropriazione della ritualità cristiana e il suo adattamento alle necessità locali.

⁶² M. Strathern, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley 1989.

⁶³ S. Lilomaiaava-Doktor, *Changing Morphology of Graves and Burials in Samoa* cit., p. 184.

⁶⁴ Quanto segue è il frutto di osservazioni di campo e di interviste e conversazioni con varie persone, compiute nelle isole Belep (2009-2010 e 2017) e a Nouméa (2017). Sono profondamente grata a Gilbert TEIN ed Emmanuel TJIBAOU, in particolare, per aver condiviso con me le loro riflessioni sul tema della cremazione. Conformemente all'uso diffuso in Kanaky-Nuova Caledonia, i nomi kanak sono trascritti nel formato [Nome COGNOME].

⁶⁵ R. Hertz, *Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort*, «L'Année Sociologique», 10 (1907), pp. 48-137 [trad. it. *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in Id., *La preminenza della destra e altri saggi* cit.].

⁶⁶ P. Stewart, A. Strathern (edited by), *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*, Carolina Academic Press, Durham 2009.

La conversione al cristianesimo ha portato, infatti, a una drastica riduzione della varietà e variabilità che caratterizzava gli interventi sui corpi dei defunti. Divenuta la sola modalità accettabile, la sepoltura ha comportato poi la completa trasposizione della decomposizione dal piano sensoriale a quello simbolico. Un tempo costantemente monitorato, il decadimento del cadavere è stato sottratto dall'inumazione alla vista e all'olfatto,⁶⁷ ma la temporalità della ritualità ne rispetta e marca il processo. Il lavoro collettivo del lutto è scandito, infatti, da cerimonie – in particolare, da scambi rituali che si intrecciano a cerimonie cattoliche o protestanti – nelle quali è fondamentale il diretto coinvolgimento, l'azione dei gruppi di parenti e alleati. Il ruolo dei parenti materni è esattamente quello di scandire le fasi della decomposizione: sono gli zii ad avviare la ritualità, perché il 'sangue', la carne del corpo, appartiene a loro ed è loro la responsabilità di recuperarla, di riprendersela, di separarla dalle ossa, che appartengono, invece, ai parenti paterni.⁶⁸ La 'fabbricazione' del corpo avviene, infatti, attraverso l'apporto materno, che forma il sangue, i muscoli e tutte le parti molli; mentre l'apporto paterno forma le parti dure, lo scheletro. Tali apporti non vanno, però, intesi come individuali: sono gruppi interi, il clan materno e quello paterno, a contribuire alla costruzione del corpo della persona kanak. In particolare, il clan materno dona la vita di cui il clan paterno è custode, in un intreccio continuamente ribadito dagli scambi di doni tra i gruppi, che costellano il ciclo di vita degli individui.

⁶⁷ Sull'importanza dell'odore nelle società kanak, in particolare in relazione alla morte, si veda l'analisi di Howes basata sulle descrizioni di Codrington e Leenhardt (D. Howes, *On the Odour of the Soul* cit.; M. Leenhardt, *Do kamo* cit.; R.H. Codrington, *The Melanesians*, Dover, New York 1972 [prima ed. 1891]).

⁶⁸ Come fa osservare Gilbert TEIN, parlare di zii materni o uterini non ha senso dal punto di vista emico. Nella terminologia di parentela propria a tutte le lingue kanak, i fratelli del padre sono definiti 'padri' e gli 'zii' non possono che essere i fratelli della madre (intervista a Gilbert TEIN, 2 novembre 2017, Nouville, Nouméa). L'uso del termine 'zii' in questo testo si conforma a quello kanak: negli scambi cerimoniali, la maggior parte dei quali si compie tra uomini, l'espressione non si riferisce solo ai reali fratelli della madre, ma all'intero gruppo dei parenti materni.

Le principe de vie, nous disons que c'est la mère qui donne la vie. Le père donne le personnage, le statut social, la terre. [...] La vie est donnée par le sang. Le sang, c'est la mère qui le donne. Et le propriétaire du sang, c'est elle, ses frères, ses pères. Alors je reste toujours *duel*. Je ne suis jamais individu. *Je ne peux pas être individu*. Le corps n'est pas un principe d'individuation. Le corps est toujours la *relation*.⁶⁹

La vita che anima il corpo proviene dalla madre e alla nascita è letteralmente soffiata dagli zii sul viso del neonato. Alla morte è di nuovo il gruppo materno a occuparsi del corpo, depositandolo nella bara e procedendo poi alla sua chiusura. Senza gli zii il funerale non può avere inizio e la sepoltura non può avvenire: se spetta al clan paterno o a quello del marito il compito di scavare la fossa in cui sarà adagiato il defunto o la defunta, è però il clan materno a deporvi la bara e a ricoprirla di terra. In alcuni casi, come a Belep, saranno ancora gli zii a conficcare la croce con il nome del defunto nel terreno di sepoltura, una settimana dopo il funerale. Il ruolo fondamentale del gruppo materno nella ritualizzazione della morte è evidente non solo nell'immediato ma anche nelle cerimonie che intervengono diversi mesi dopo il decesso e, in particolare, in quella che segna la fine dei divieti che accompagnano il lutto, a circa un anno di distanza. La fine del lutto corrisponde al termine della decomposizione del corpo del defunto e alla conclusione del cammino compiuto dal suo spirito che, uscito dall'“involucro” corporeo subito dopo il decesso, percorre il sentiero dei morti, risalendo fiumi e valli, fino a gettarsi nel mare.

Come già illustrato da Hertz, i riti funebri trasformano i resti e l'identità del defunto per poterlo reintegrare, reincorporare nella società.⁷⁰ I resti materiali sono manipolati concretamente e simbolicamente per permettergli di raggiungere lo statuto di antenato e di rientrare stabilmente nella società. Il mondo degli esseri viventi, infatti, è pensato in costante, quotidiano contatto con il mondo degli antenati, degli spiriti di coloro che sono deceduti:

⁶⁹ J.-M. TJIBAOU, *La présence kanak*, Odile Jacob, Paris 1996 (testo curato da A. Bensa ed E. Wittersheim), in particolare p. 106.

⁷⁰ R. Hertz, *Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort* cit.

[q]uando un Kanak parla in un contesto consuetudinario, parla a nome del proprio clan composto «non solo dai viventi, ma anche da coloro che sono partiti».⁷¹

La ritualità che accompagna la transizione da defunto ad antenato e conduce contemporaneamente la società fuori dalla crisi della morte, attraverso l'elaborazione collettiva del lutto, ha bisogno del corpo. È un processo che si realizza, infatti, attraverso la sua progressiva dissoluzione: necessita della sua presenza, di una temporalità lenta e di uno spazio riservato, anche intimo e vicino a quello dei viventi ma distinto. In questo senso l'interesse del cristianesimo per il corpo fisico, così come la scansione di alcune cerimonie, in particolare quelle cattoliche, corrisponde alle esigenze della cultura kanak. A Belep, per esempio, la sepoltura, la cerimonia della croce, la fine del periodo in cui «si sta insieme sul lutto» e la levata del lutto sono generalmente scandite da altrettante celebrazioni in chiesa: a quella per il funerale succedono, infatti, le messe di suffragio di settimo, di trigesimo e di anniversario.⁷²

L'importanza della progressiva dissoluzione del corpo è tale da essere stata enunciata nel capitolo della *Charte du peuple kanak* dedicato ai principi generali della civiltà kanak. Adottata nel 2014 dalle autorità consuetudinarie a nome della popolazione autoctona, la *Charte* assegna una cornice giuridica ai valori comuni al popolo kanak.

Chaque individu se détermine par rapport à son clan paternel et à son clan maternel. L'enfant, à la naissance, reçoit le souffle de vie de son oncle maternel. Il intègre également l'esprit de l'ancêtre avant de recevoir par la suite du clan paternel ou maternel son nom. À sa mort, la personne se décompose en esprit et en corps putrescible. L'esprit du défunt rejoint l'esprit de ses ancêtres.⁷³

⁷¹ A. Paini, *Di fronte alla morte. Spunti da una ricerca di campo (Lifou, Nuova Caledonia)*, in A. Favole (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS, Torino 2015, pp. 77-102, in particolare p. 85.

⁷² Prevalentemente cattolica, la comunità belema si riunisce nella chiesa di Saint Pierre, dove il culto è generalmente guidato dai catechisti, in mancanza di un parroco in servizio permanente.

⁷³ Sénat Coutumier de la Nouvelle-Calédonie, *Charte du Peuple Kanak. So-*

La morte è concepita, dunque, in continuità con la vita: malattia e morte sono considerate come posizionate lungo un *continuum* e, infatti, in varie lingue kanak sono identificate con lo stesso termine.⁷⁴ Nel mito fondatore di Teâ Kanaké, il primo uomo, l'atto generativo della vita nasce dalla decomposizione:

à l'aube du monde, la lune dépose sa dent sur un rocher qui émerge de l'océan des origines. Sous l'effet de ses rayons, la dent se décompose. Apparaissent alors les premiers êtres vivants.

Ceux qui restent sur le rocher se transforment en lézards, ceux qui glissent dans l'eau deviennent anguilles et serpents. De ces êtres primordiaux naît Teâ Kanaké.⁷⁵

Teâ Kanaké potrà conoscere tutto degli uomini solo quando conoscerà anche la morte.

Afin de tout savoir de la vie des hommes, Téâ Kanaké décide de connaître la mort; il entre dans le banian qui est le corps des esprits. En suivant ses racines qui pénètrent aux pays souterrains, il traverse le pays des morts et, en ce ventre maternel, il se transforme.⁷⁶

La morte è, allora, una tappa del ciclo che lega l'individuo agli spiriti, al cosmo, alla terra, agli altri elementi organici, agli altri esseri viventi, un ciclo perpetuo nel quale lo spirito dell'antenato è destinato a materializzarsi in una nuova nascita.⁷⁷

L'accelerazione della temporalità che caratterizza la società contemporanea, così come le costrizioni della vita in città – va ricordato, in-

cle commun des valeurs et principes fondamentaux de la civilisation kanak, Nouméa 2014, in particolare p. 16.

⁷⁴ *te maac* in *pulum Belep*, variante del Nyelâyû, parlato nel nord di Grande Terre: si veda M.-J. Dubois, *Dictionnaire Bélep-Français*, Institut d'Ethnologie, Paris 1974 [dattiloscritto]. Per il Drehu di Lifou, per esempio, si veda A. Paini, *Di fronte alla morte* cit.

⁷⁵ E. Kasarhérou, P. Boi, J.R. Lisiak, *Guide des plantes du chemin kanak*, Agence de développement de la culture Kanak, Nouméa 1998.

⁷⁶ Ivi.

⁷⁷ Sénat Coutumier de la Nouvelle-Calédonie, *Charte du Peuple Kanak* cit.

fatti, che oltre il 40% della popolazione kanak vive in Grand Nouméa, come viene definito l'agglomerato urbano del capoluogo – interferiscono, interagiscono, si intersecano con la concezione relazionale delle persone e dei corpi kanak.⁷⁸

Nous ne sommes jamais... je ne suis jamais *moi*. Moi, c'est lié à l'individu. Je suis toujours quelqu'un *en référence à*. En référence à mes pères, en référence à mes oncles. Cela c'est très grave dans la société moderne, pour prendre des décisions, et surtout des décisions rapides. Alors nous sommes toujours en train de consulter, faire des conseils, des palabres. Et on a des problèmes parce qu'on n'est pas assez rapides.⁷⁹

Anche le pratiche funebri si modificano. Le cerimonie si abbreviano, le veglie si adeguano agli orari di apertura delle camere ardenti, gli annunci di decesso alla radio permettono di menzionare solo un numero limitato di famiglie, restringendo in un certo senso la dimensione collettiva del lutto. Ciò spinge Emmanuel TJIBAOU,⁸⁰ direttore dell'ADCK – Agence de développement de la culture kanak, a ritenere che «[l]a mort n'est plus aujourd'hui communautaire comme elle l'était jadis, elle entre peu à peu dans la sphère de l'individualité».⁸¹

In effetti, è l'intero dispositivo legato ai funerali a essere rimesso in questione: non solo la condivisione collettiva del lutto, ma anche lo scambio di sostanze spirituali e organiche, la comunicazione tra vivi e antenati, tra umani e non umani, l'aspetto 'vitale' della morte.⁸²

La cremazione, raramente praticata ma pur sempre un'opzione possibile per i Kanak, partecipa al processo di trasformazione del dispositivo funebre tradizionale. Nel 2016, basandosi sui principi enunciati nella *Charte*, il Sénat coutumier si è espresso in merito alla cremazione, in una

⁷⁸ INSEE-ISEE, *Recensement de la population en Nouvelle-Calédonie*, Institut de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie, www.isee.nc/population/recensement [consultato il 4 marzo 2019].

⁷⁹ J.-M. TJIBAOU, *La présence kanak* cit., p. 107.

⁸⁰ Riguardo alla *etno*-grafia dei nomi kanak si veda la nota 64.

⁸¹ Intervista di Clémence Léhoux a Emmanuel TJIBAOU, in C. Léhoux, *La mort, entre rituels d'hier et d'aujourd'hui*, «Palabre. Revue semestrielle des aires coutumières», 20 (2012), pp. 60-61, in particolare p. 61.

⁸² Intervista a Emmanuel TJIBAOU, 8 dicembre 2017, Tina, Nouméa.

riflessione che interessava ugualmente la donazione degli organi, poiché entrambe le pratiche, recenti e per il momento molto sporadiche tra i Kanak, si confrontano problematicamente con la concezione della morte e del corpo.⁸³ Volendo disporre gli interventi sui corpi dei defunti lungo un *continuum* che va dal polo della 'collettività' a quello dell' 'individualità', la brevità, il raccorciamento temporale, che caratterizza la cremazione contribuisce a situarla, in questo momento storico, verso l'estremo individuale. In effetti, alla contrazione di quella fase liminare in cui avviene la trasformazione del corpo e dello statuto del defunto corrisponde la riduzione della durata e dell'estensione sociale del lutto. Nel panorama di possibilità attuali in Kanaky-Nuova Caledonia, gli annunci di decesso ne danno un'illustrazione efficace: da una parte, il lungo elenco iniziale di famiglie colpite dal lutto rivela che a essere deceduta o deceduto è una donna o un uomo kanak, prima ancora di menzionarne il nome; dall'altra, invece, è frequente la precisazione che la cremazione, scelta principalmente dalla popolazione francese stabilitasi in Nuova Caledonia negli ultimi decenni, si svolgerà nell'intimità familiare. A un polo, la scelta della sepoltura si configura come una scelta per la comunità; al polo opposto, la cremazione appare, invece, come una scelta individuale di intimità.

Nos représentations, aussi de la mort, ne sont pas reconnue en dehors de la tribu,⁸⁴ parce que on est forcément contraint de se couler dans un moule [...] Qu'est-ce qu'on fait des forces qui nous transforment? Les esprits, ceux qui nous font avancer... Ça correspond aussi à cette gestion de sa propre souveraineté... Qu'est-ce que je fais de mes parents, de leurs dépouilles, de leurs tombes, de leurs photos, de leurs archives, de leurs histoires, qu'est-ce que j'en fait?⁸⁵

⁸³ Y. Remond, *Les dons d'organes et la crémation des personnes de statut civil coutumier: valeurs kanak, morale coutumière et bioéthique. Quelles articulations?*, in G. Nicolas (éditée par), *Le droit de la santé en Nouvelle-Calédonie: de la médecine traditionnelle à la bioéthique*, Presses Universitaires de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa 2017, pp. 187-96. Il Sénat coutumier è un organo di rappresentanza dei poteri tradizionali, istituito alla fine degli anni novanta, che dispone di potere consultivo su questioni relative alla terra e all'identità kanak.

⁸⁴ Termine con il quale si indicano gli abitati che sorgono in terre sottoposte al diritto consuetudinario.

⁸⁵ Intervista a Emmanuel TJIBAOU cit.

L'evangelizzazione e la colonizzazione, in queste come in altre società, imposero il proprio controllo sugli spazi, sui tempi e sui corpi indigeni, vivi e morti: rinchiusero i Kanak in riserve, istituendo le tribù, pretesero tasse di capitazione e lavoro forzato, prescissero abiti, abitazioni e sepolture, cercando di inscrivere nei corpi un nuovo modello di società. Un secolo dopo, le tribù furono il focolaio delle idee e delle relazioni che prepararono la presa di coscienza e le istanze di riconoscimento degli anni settanta e ottanta del Novecento e ancora oggi continuano a rappresentare il fulcro dell'organizzazione sociale. La *robe mission*, l'abito femminile introdotto dai missionari, è considerata oggi un elemento de *la coutume*, della cultura, ed è diventata un forte simbolo identitario, rivendicato con orgoglio da molte donne kanak.⁸⁶ I Kanak hanno saputo appropriarsi degli apporti e dei poteri esogeni, addomesticarli, indigenizzarli, dare vita a inedite sintesi creative.

In queste come in altre isole d'Oltremare che restano legate – in forme nuove – alle ex potenze coloniali, la cremazione solleva questioni di sovranità e offre, oggi, nuovo materiale alla creatività culturale. Le Hawaii, annesse unilateralmente dagli Stati Uniti, condividono diverse caratteristiche degli oltremare europei, tra cui la convivenza di un popolo indigeno con la popolazione proveniente dalla 'metropoli' continentale e con i discendenti dei gruppi giunti in seguito alla colonizzazione. Anche per i Kānaka Maoli, la popolazione indigena, le pratiche funebri e la concezione del corpo, della vita e della morte che esse sottendono costituiscono un ambito di rivendicazione, negoziazione ed esercizio della propria sovranità.⁸⁷

The return of ancestral skeletal remains back into the 'āina (land) strengthens the ancestral foundation, nourishing the living with mana needed to restore self-determination, and assure cultural perpetuation.⁸⁸

⁸⁶ A. Paini, *I processi di indigenizzazione nelle pratiche culturali e linguistiche dei Kanak di Lifou*, «Ethnorema», 8 (2012), pp. 35-49.

⁸⁷ Ringrazio Emanuela Borgnino per il confronto su questi temi.

⁸⁸ A.E. Halealoha, *Native Burials: Human Rights and Sacred Bones*, «Cultural Survival Quarterly Magazine», March 2000 (www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/native-burials-human-rights-and-sacred-bones) [consultato il 4 marzo 2019].

Oltre alle richieste di restituzione alla terra dei resti rimossi per essere conservati nei musei americani ed europei, la rivendicazione di sovranità da parte dei Kānaka Maoli passa anche attraverso la rinascita delle pratiche di manipolazione e sepoltura delle ossa, nelle quali la cremazione parziale trova un nuovo posto. In passato, dopo la separazione dalla carne, che poteva essere accelerata ricorrendo all'*imu*, il forno a terra, le ossa dei defunti venivano manipolate con la massima cura, perché in esse risiede il *mana*, l'essenza spirituale della persona. Venivano sepolte in modo che il *mana* si infondesse nella terra, la quale, così imbevuta di essenza spirituale, nutriva e sosteneva i discendenti, assicurando la continuità della famiglia. Talvolta, per scoraggiare eventuali interferenze, in particolare di famiglie rivali, le ossa erano sepolte in segreto. La cremazione, modalità prevalente alle Hawaii, è poco praticata tra la popolazione indigena, proprio perché contrasta con la sacralità delle ossa. Tuttavia, essa consente il mantenimento (e la diffusione presso le altre comunità) di un'altra modalità tradizionale di tanatometamorfosi, la sepoltura in mare, oggi sostituita dalla dispersione delle ceneri. Inoltre, essa potrebbe assumere un nuovo valore, grazie a una recente modifica del Codice Penale hawaiano, che dal 2015 consente alle famiglie dei defunti di prelevare legalmente i resti ossei – dopo una parziale cremazione del corpo, per l'appunto – per procedere alla loro sepoltura.⁸⁹

«Il faut mettre des mots dessus»: la riformulazione permanente

Elle [la cremazione] n'avait pas de valeur [nella cultura kanak], mais maintenant qu'elle s'impose, quelle relation on lui donne? Quelle lecture? On l'écrit comment? Je ne sais pas comment on va dire ça... Com-

⁸⁹ Si veda l'Atto firmato dal Governatore David Y. Ige il 30 giugno 2015: www.capitol.hawaii.gov/session2015/bills/GM1272_.PDF [consultato il 4 marzo 2019]. Il ruolo attivo di alcuni gruppi kānaka è menzionato in S. Roig, *New Hawaii Law Legalizes Traditional 'Clean Burial' Practice*, «Reuters», July 21, 2015 (www.reuters.com/article/us-usa-burial-hawaii/new-hawaii-law-legalizes-traditional-clean-burial-practice-idUSKCN0PB39X20150701) [consultato il 4 marzo 2019]; C. Bussewitz, *Group Wants to Bring Back Native Hawaiian Burial Traditions*, «Phys.org», April 18, 2015 (<https://phys.org/news/2015-04-group-native-hawaiian-burial-traditions.html>) [consultato il 4 marzo 2019].

ment on l'intègre? Il faut mettre des mots dessus... On met quoi dessus? Pour moi c'est ça la bonne question. [...]

Dans la tradition toi qui es mort, tu as laissé des vivants dans ton village. Les vivants, ils sont chargés de s'occuper de l'évolution de ton corps physique jusqu'à sa décomposition totale. On se décompose à vue d'œil. Alors, je retrouve ça dans les gestes. A un moment donné il y a quelqu'un qui va venir me dire «C'est pas la peine de faire ça, c'est plus en adéquation avec la réalité, puisque le mort on l'enterre, on ne le voit plus».

Mais avant, si tu meurs, [...] il y a toute une série de cérémonies pour annoncer cette évolution, l'évolution du corps. Alors, pourquoi ne pas, pourquoi ne pas rajouter un geste pour dire ça? [...]

Si tu prends la tradition, la vie évolue, il faut être à la hauteur. Le truc des événements, voilà c'est ça la phrase que tout le monde dit là, c'est la reformulation permanente.⁹⁰

Secondo Gilbert TEIN, senatore ed ex presidente del Sénat coutumier, la cremazione potrà trovare posto nella cultura kanak purché si trovi il modo di tradurla, purché vi sia la possibilità di ricondurla ai concetti della cultura, ai termini delle lingue kanak. Anzi, a ben vedere, la cremazione potrà avere un posto *perché* si cerca il modo di tradurla. Ogni relazione interculturale è anche un lavoro di traduzione, nel quale ci si muove continuamente tra somiglianze e differenze per estendere i concetti, i significati delle parole, alla ricerca di ponti per un dialogo interculturale.⁹¹ Per i Kanak ciò significa, nel caso della cremazione, costruire un discorso che le dia quel posto nell'orizzonte di senso, che abbia pertinenza, che la sostenga, le dia delle radici, integrandola nella propria visione del mondo e al tempo stesso trasformando la realtà di cui partecipa. Significa nutrirsi al massimo dei concetti del passato e interrogarsi sul posto che hanno nel mondo contemporaneo, per trasformare questa realtà.⁹² Si tratta, allora, di porre le domande giuste e

⁹⁰ Intervista a Gilbert TEIN cit. Con l'eufemismo 'événements' ci si riferisce, in Kanaky-Nuova Caledonia, alle lotte per l'indipendenza dalla Francia degli anni ottanta (1984-1989).

⁹¹ A. Favole, *Vie di fuga. Otto passi per uscire dalla propria cultura*, Utet, Torino 2018.

⁹² Intervista a Emmanuel TJIBAOU cit.

di cercare nel passato per trovare il futuro, come spiega ancora Gilbert TEIN con un gioco di parole: «avancer», andare avanti, proseguire, e allo stesso tempo «avant c'est», com'era un tempo.⁹³

La relazione con il passato è, infatti, una relazione di «riformulazione permanente». L'espressione fu resa celebre da una dichiarazione di Jean-Marie TJOBAOU, leader del FLNKS – Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste, il movimento politico che negli anni ottanta federò le varie anime dell'indipendentismo in Nuova Caledonia.

Le retour à la tradition c'est un mythe; je m'efforce de le dire et de le répéter. C'est un mythe. Aucun peuple ne l'a jamais vécu. La recherche d'identité, le modèle pour moi, il est devant soi, jamais en arrière. C'est une reformulation permanente. Et je dirais que notre lutte actuelle, c'est de pouvoir mettre le plus possible d'éléments appartenant à notre passé, à notre culture dans la construction du modèle d'homme et de société que nous voulons pour l'édification de la cité.⁹⁴

La riformulazione permanente è il costante rimodellamento della cultura nel quale la tradizione gioca un ruolo attivo. Nel caso della cremazione, come suggerito nelle interviste raccolte, essa procede percorrendo sentieri di significato che possano ri-condurre l'incinerazione alla categoria del 'secco' e al valore che le viene assegnato, ponendola in continuità con trattamenti riservati in passato al corpo, morente (cosparso di cenere)⁹⁵ o morto (asciugato dal calore).⁹⁶ Il secco, inoltre, è un elemento fondamentale nelle ecologie delle isole oceaniane: negli scambi cerimoniali l'*igname* simboleggia il secco e l'elemento maschile, mentre il *taro* è simbolo dell'umido e dell'elemento femminile, dando vita a un contrasto e a un intreccio vitali.⁹⁷

⁹³ Intervista a Gilbert TEIN cit. 'Avancer' e 'avant c'est' si leggono allo stesso modo.

⁹⁴ J.-M. TJIBAOU, *Entretien avec Jean-Marie Tjibaou*, «Les Temps Modernes», 464 (1985), pp. 1587-601, in particolare p. 1601.

⁹⁵ Intervista a Gilbert TEIN cit.

⁹⁶ Intervista a Emmanuel TJIBAOU cit.

⁹⁷ J. Barrau, *L'humide et le sec: An Essay on Ethnobiological Adaptation to Contrasted Environment in the Indo-Pacific Area*, «Journal of the Polynesian Society», 74 (1965), pp. 329-46.

La riformulazione permanente ‘applicata’ alla cremazione si configura come un processo di significazione attraverso il quale darle un posto, accompagnandola con gesti adeguati alla concezione del corpo e della persona kanak, immaginare, cioè, di intervenire sulla ritualità con quella creatività culturale di cui si è già detto, una creatività collettiva e condivisa. «Je pense qu’il y a des possibilités, il y a des chemins à explorer».⁹⁸

⁹⁸ Intervista a Emmanuel TJIBAOU cit.