

L'ora della gioventù

Gerarchie di valori e distinzione intergenerazionale tra uomini kanak che rubavano auto

Martino Miceli

martino.miceli@ehess.fr

Centre Norbert Elias - EHESS

ORCID: 0000-0002-9330-629X

Abstract

In Kanaky/New Caledonia, car theft, generally carried out against the descendants of European settlers, is a widespread phenomenon among Kanak youth cohorts. The so-called ‘Generation 1984’, from the year the nationalist claim exploded in many of its members were born, however, seems to be the one most deeply connected by my interlocutors with the genesis of this practice. Despite the fact that car theft is much earlier, this generation has for a time taken on specific traits that have made its relationship to car theft a key element in its definition. Today, however, many of its members tend to employ rhetorical strategies of delegitimising the theft practices of younger people, claiming a different hierarchy of values. In this article, we want to show how the reassertion of the ‘practical’ and ‘moral’ rupture claimed by older people with respect to the actions of younger people actually fits in as a mechanism for the reproduction of a social order based on age-related qualities and is an instrument for the regeneration of Kanak society in the east of the country’s main island.

Keywords. Generation; youth; car theft; delinquency; New Caledonia.

Introduzione

In Kanaky/ Nuova Caledonia, collettività d’Oltremare del Pacifico meridionale coinvolta in un pluri-decennale processo di decolonizzazione negoziata dalla Francia, il furto e la distruzione di auto è un fenomeno di dimensioni importanti che doppia la media nazionale (Bilancio 2021). Nel corso delle mie ricerche di campo realizzate nel 2017 e nel 2020 nei comuni dell’area *xârâcùù*¹, sulla costa est della Grande-Terre, isola principale dell’arcipelago, i “ladri di macchine”, come sono comunemente chiamati nel paese coloro che si dedicano a questa pratica, sono stati gli interlocutori privilegiati della mia etnografia. In gran parte uomini di simpatie indipendentiste tra i diciotto e i quarant’anni, le persone con le quali dialogavo si riconoscevano tutte come “kanak”, popolazione autoctona del paese che nei comuni orientali della regione linguistica *xârâcùù* costituisce la maggioranza assoluta dei residenti, ed appartenevano a famiglie di minatori ed agricoltori. Il furto d’auto di cui erano (o erano stati) i responsabili, si caratterizzava come condotto principalmente ai danni

¹ Le “aree consuetudinarie”, otto in totale, sono delle suddivisioni speciali parallele a quelle amministrative, rappresentate da un Consiglio consuetudinario, nate a seguito degli accordi di Matignon-Oudinot e il cui funzionamento è fissato dalla legge organica del 19 marzo 1999 relativa alla Nuova Caledonia. Le “aree”, che prendono il nome dalla lingua maggiormente parlata nella propria zona di competenza, riuniscono le persone kanak di “statuto consuetudinario”, eredità dello statuto particolare coloniale riservato ai sudditi non-cittadini dell’Impero, e che non sono di conseguenza soggette al diritto ordinario in materia civile. La giurisdizione di questi organi è limitata dunque alle questioni di diritto privato relative a questo status, allo statuto delle terre consuetudinarie e infine alle iniziative politiche riguardanti le lingue e la cultura kanak.

dei discendenti dei coloni europei. Più raramente, riguardava le compagnie minerarie specializzate nell'estrazione del nichel che costituiscono le principali datrici di lavoro del territorio.

Secondo l'età anagrafica e sociale alla quale gli uomini incontrati appartenevano, la narrazione del proprio coinvolgimento in questa pratica di socializzazione maschile (a volte precedente alla nostra conoscenza, altre ancora in corso) variava però nelle forme e nei modi del racconto. La classificazione delle diverse tecniche di furto, che rispondono in parte ad altrettanti stili generazionali, sembrava infatti procedere per il tramite dell'individuazione da parte dei più anziani di determinate classi d'età (alcune più rispettabili, altre meno).

In questo contesto dialogico, la "generazione" si presentava come un utile strumento al fine di spiegare i modi del proprio coinvolgimento in un'attività socialmente deviante come il furto. L'uso del termine rendeva spesso possibile, a me quanto a loro, trovare un soggetto comprensibile cui riferire le diverse logiche d'azione proprie delle diverse generazioni ("come faceva la mia generazione", "la loro", "la vostra"), uscire dalla gabbia individuale dell'intervista per connettersi agli altri ma anche ribaltare il possibile stigma costituito dalla propria partecipazione a quello che, nel diritto penale francese, è a tutti gli effetti riconosciuto come un "delitto" perseguibile per legge.

Concentrandomi sulle municipalità di Thio e di Canala, storiche roccaforti dei partiti nazionalisti kanak che chiedono l'indipendenza del territorio dalla Francia dagli anni 1970, affronterò nelle pagine che seguono le forme in cui la narrazione della propria implicazione nel furto si trasforma in un discorso di legittimazione politica del proprio agito generazionale: in una società fortemente gerontocratica come quella kanak, i più anziani partecipanti ai furti sembravano voler affermare la propria distinzione dalle nuove generazioni di "*petits voleurs*" ("i piccoli ladri", i ragazzi più giovani che ad oggi continuano a rubare auto) attraverso uno specifico regime di giustificazione².

Differenziarsi dai più giovani significava in questo caso assegnare alla riproduzione intergenerazionale di una pratica sanzionata dalla legge, per la quale i suoi autori erano stati solo pochi anni prima tanto criticati dagli anziani delle proprie comunità, i caratteri di un processo di rigenerazione sociale pienamente coerente con i valori di ethos maschile kanak.

Se la coscienza generazionale si produce e afferma ovunque all'interno di un quadro di opposizione alla generazione precedente alla propria, condizione di assimilazione dell'esperienza storica (Attias-Donfut 1988), le enunciazioni dei miei interlocutori sembrano qui capovolgere le premesse di questo assunto: nelle parole di quegli uomini che hanno cessato di rubare automobili, i valori attribuiti alla propria età sociale sono prodotti discorsivamente attraverso la rottura e la continuità posta tra le proprie pratiche (e l'intenzionalità che ne è all'origine) e quelle delle generazioni successive, in un'idea progressiva dell'evoluzione degli stili di furto (e di presunta deliquescenza morale di coloro che ne sono implicati).

Nelle pagine che seguono, introdurrò le coordinate temporali e spaziali nelle quali l'analisi del nesso tra generazione e rigenerazione relativo ai furti d'auto giovanili assume un senso proprio, soffermandomi sul "panico morale" contemporaneo attorno alla delinquenza kanak che attraversa quest'antica colonia d'insediamento francese.

Analizzerò successivamente il furto d'auto come pratica di socializzazione maschile, elencando i suoi tratti più generali e le sue evoluzioni tecniche più recenti. Seguirò poi le diverse forme argo-

² La sociologia pragmatica individua la ricerca di un principio di equivalenza tra le idee di diversi individui, necessario alla costruzione di un dato regime di giustificazione delle proprie azioni, nella condivisione di una simile concezione di "bene comune" (Boltanski, Thévenot 1991). Nella mia esperienza questa condivisione, stabilita sull'adesione a principi reputati validi da entrambi i poli comunicativi, era identificata con l'indipendenza politica della Nuova Caledonia. La decolonizzazione costituiva per i miei interlocutori la conseguenza logica del sostegno a determinati principi di giustizia sociale e autodeterminazione dei popoli. L'equivalenza così costruita tra la mia prospettiva e la loro rendeva il furto d'auto ai danni dei discendenti dei coloni qualcosa di "non criminale", dal momento in cui la sua ragion d'essere formale era la lotta per la sovranità kanak.

mentative con le quali coloro nati nella prima metà degli Ottanta a Thio e Canala – una generazione sociale fortemente identificata nella zona per avere massificato il furto d'auto – distinguono le proprie azioni passate da quelle compiute oggi dalle nuove generazioni. Presterò quindi particolare attenzione all'associazione che questi giovani uomini articolano discorsivamente tra le pratiche di gruppo alle quali si consacravano in passato e i meccanismi di socializzazione della persona maschile propri al loro contesto culturale.

Infine, indagherò il nesso tra generazione e rigenerazione rispetto al caso di studio considerato: nonostante venga caratterizzato come una dinamica di rottura della trasmissione intergenerazionale, dimostrerò come il furto d'auto kanak si riveli piuttosto l'agente di un processo riproduttivo interno alle gerarchie d'età sociale kanak.

Temporalità de/ri-coloniali

La Nuova Caledonia è un territorio profondamente diviso e in cui lo scontro politico, nonostante i cambiamenti intervenuti negli ultimi anni, continua ad essere fortemente etnicizzato. Lo stesso nome di “Kanak/ Nuova Caledonia”, che inizia da alcuni anni a comparire sui documenti ufficiali grazie all'elezione di un presidente indipendentista nel governo locale caledone, è rifiutato dalla popolazione contraria al distacco del paese della Francia. D'altronde, il processo di decolonizzazione negoziata che coinvolge questa collettività d'Oltremare *sui generis*³ non è mai terminato e prosegue da decenni senza che se ne veda una conclusione certa.

La fase in corso ha il suo inizio, infatti, dagli accordi di Matignon-Oudinot del 1988, siglati tra il Fronte di Liberazione Kanak Socialista (FLNKS), espressione della maggioranza della popolazione kanak, lo Stato francese e i rappresentanti della destra coloniale che nel paese viene definita come “lealista”, ovvero fedele alla sovranità francese sull'arcipelago (Favole 2010).

Gli accordi, rilanciati dalla successiva firma di un nuovo testo nel 1998 a Nouméa, sanciscono l'avvio di una sequenza storica particolare (Mokaddem 2001), edificata sulla sospensione della rivendicazione di un'indipendenza kanak socialista (detta “IKS”) che aveva caratterizzato le aspirazioni nazionaliste del quinquennio precedente (Chappell 2013), periodizzazione storica cui si fa riferimento sotto il termine di “Eventi” o di “sequenza rivoluzionaria kanak”. La “sequenza storica di Nouméa” (Mokaddem 2001) che invece chiude questi anni di violenza politica è caratterizzata da profonde trasformazioni culturali, economiche, sociali. Questo profondo cambiamento sociale che ha investito l'arcipelago è il riflesso ultimo della battaglia politica tra forze antagoniste e delle diverse idee di sviluppo portate avanti ai diversi livelli istituzionali (Stato francese, governo caledone, province ecc.) per ridurre le disuguaglianze esistenti tanto tra le aree urbanizzate a maggioranza europea del sud e il resto del paese, quanto tra i kanak e il resto della popolazione.

Queste politiche pubbliche volontaristiche dette di “riequilibrio” (letteralmente “*rééquilibrage*”) e previste dall'accordo di Nouméa sono state tuttavia rimesse in questione quanto al loro carattere poco sistemico. Sebbene i progressi fatti siano stati imponenti, queste operazioni sembrano ovvero scarsamente capaci d'incidere su dinamiche di etnicizzazione della manodopera di più lungo corso, che continuano a riprodursi, per esempio, nel mondo del lavoro (Gorohouna, Ris 2017).

Lo stesso statuto giuridico del territorio, che possiede un proprio governo e un proprio congresso ma continua ad essere vincolato all'antica potenza coloniale, sembra non aver trovato un approdo ultimo. I tre referendum di autodeterminazione previsti dall'accordo di Nouméa e organizzati rispet-

³ Alcuni autori preferiscono l'uso del concetto di “ricolonizzazione”. Secondo queste prospettive, il processo di decolonizzazione formale in atto si accompagnerebbe ad un'opera di “forclusione” della sovranità kanak (Mokaddem 2018; Leblie 2018).

tivamente nel 2018, 2020 e 2022 non hanno infatti condotto alla risoluzione sperata dal FLNKS⁴ (la vittoria del “sì” e la nascita di una nazione sovrana nel Pacifico, legata o meno alla Francia, secondo le agende politiche, da eventuali partenariati) ma neppure consentito di considerare la partita indipendentista veramente chiusa: il distacco tra il “Sì” e il “No” non ha fatto che ridursi tra 2018 e 2020, sino al boicottaggio da parte del Fronte di Liberazione del terzo referendum previsto, organizzato nel 2022 in piena emergenza covid-19 nonostante la richiesta da parte dei dirigenti nazionalisti di riportarlo all’anno seguente (Belhôte, Merle 2022).

In questo processo ambivalente, i “giovani”, come categoria ideale, sono stati mobilitati senza tregua nel discorso pubblico, in forme e per fini diversi e concorrenti. Tra i vari modi d’uso della categoria, ve n’è uno mirato a identificare, attraverso l’insistenza sulle caratteristiche della cosiddetta “delinquenza kanak”, i contorni di una “crisi” valoriale delle nuove generazioni. Questo fenomeno è così diventato il viatico per i diversi gruppi di pressione per dire la propria su un corso politico incerto. Il malessere giovanile, generalmente associato soprattutto ai giovani del popolo colonizzato, che effettivamente riempiono il centro penitenziario di Camp-est a Nouméa, si costituisce infine come un oggetto conteso, che ciascuno dei commentatori ha in qualche modo contribuito a reificare nelle forme in cui lo conosciamo oggi.

Dei giovani allo sbando?

L’idea diffusa di una supposta “crisi” della gioventù in Kanaky/ Nuova Caledonia si articola spesso all’esistenza di una complementare “crisi di autorità” interna alle antiche riserve indigene. La legittimità delle autorità consuetudinarie, assegnate a partire dalla fine del XIX secolo dall’Amministrazione coloniale, è stata infatti storicamente rimessa in questione già con gli *Eventi* del 1984-1988 dai più giovani militanti indipendentisti, producendo quel che oggi è percepito come un vuoto di potere tradizionale (Demmer 2016). Questo argomento, articolato su questo doppio livello, è condiviso oggi dai discendenti dei coloni quanto dai notabili kanak, i “*coutumiers*”, e da una parte della classe dirigente nazionalista. L’oggetto di questo “panico morale” restano invece, quasi inevitabilmente, solo i giovani del popolo colonizzato.

Il regime discorsivo cui sto facendo riferimento, che trova ampio spazio tanto nei media territoriali quanto nelle politiche pubbliche caledoni di contrasto alla delinquenza, è improntato sui toni nostalgici di un passato ideale fatto di ordine e disciplina. Un’età dell’oro che, nelle interazioni quotidiane a cui ho avuto modo di partecipare tra residenti europei quanto kanak di Nouméa, di Thio e di Canala, è riprodotta attraverso il richiamo retorico ad un modello di autorità maschile e gerontocratica “tradizionale” fatta di punizioni corporali inflitte ai giovani devianti.

Una pedagogia punitiva, quest’ultima, inficiata oggi dall’avanzamento di quel blocco di concetti, testi, economie morali, pratiche e politiche riassumibili sotto l’espressione di “diritti dei minori”, e che molti degli adulti incontrati nel corso delle mie ricerche contestavano con virulenza per gli effetti a loro dire nefasti che avrebbe avuto sui comportamenti dei più giovani.

D’altronde, niente di nuovo in questa idealizzazione del tempo andato, che non è appannaggio esclusivo delle società coloniali e postcoloniali. Antonio Gramsci, nel riflettere sul ruolo della “questione dei giovani” all’interno della nozione di “crisi moderna”, insisteva sul peso specifico, nella

⁴ Anche a causa del congelamento del corpo elettorale caledone previsto per la lista elettorale speciale, riservata a quei cittadini francesi neocalledoniani cui è permesso esprimere il proprio voto nei diversi referendum di auto-determinazione. Lungi dal favorire gli indipendentisti, come sostengono vari esponenti politici locali intenzionati ad aprire il voto a tutti i residenti in barba all’iscrizione della Nuova Caledonia da parte delle Nazioni Unite nella lista dei territori da decolonizzare e al riconoscimento in costituzione dell’irreversibilità del processo inaugurato con l’accordo di Nouméa, consente di partecipare alla totalità di quanti erano insediati sul territorio da almeno dieci anni al momento della firma degli accordi di Matignon, Europei compresi.

costruzione del sentimento di “panico morale” che serpeggiava nell’Europa di quei primi anni del Novecento in cui scriveva, “dell’ondata di materialismo” imputata nel senso comune dei contemporanei alle nuove generazioni (2014).

Quest’intuizione può mostrarsi particolarmente stimolante nel momento in cui ci interroghiamo sui rapporti di dominio interni alla società kanak e all’ansia del loro sgretolamento, al rischio quindi di un’interruzione del processo di trasmissione intergenerazionale (Gallo 2022). Il contesto in cui questa destrutturazione si produrrebbe è il territorio (oggi allargato) delle antiche riserve, di cui la “tribù”, concetto giuridico coloniale oggi riappropriato dalle stesse istituzioni indigene, ne è stato storicamente uno dei pilastri amministrativi (Merle 2000).

L’affievolimento (ma non l’implosione) del lavoro di dominio delle autorità consuetudinarie sui più giovani è una dinamica che è già stata interrogata negli anni precedenti all’esplosione della rivendicazione nazionalista. Il pericolo insito nella stessa esistenza di un soggetto giovanile kanak detribalizzato ha rappresentato infatti un *topos* sotterraneo lungo tutta la storia dello sguardo coloniale sulla civilizzazione kanak, ben precedente quindi al tempo presente ma anche agli *Eventi*: il processo di essenzializzazione e de-storicizzazione della società autoctona, complemento ideologico alla sua sottomissione pratica nei rapporti di forza coloniali, non poteva farsi senza la stigmatizzazione della sua “gioventù” nelle diverse fasi storiche in cui questa si è costituita come un soggetto storico capace di attraversare i confini fisici delle riserve indigene (Merle, Muckle 2019).

Che ne è dei giovani oggi, sulla scia del cambiamento sociale stimolato dagli accordi di Matignon-Oudinot prima e di Nouméa poi? Seppur le politiche di discriminazione positiva messe in campo a partire dal 1988 hanno oggettivamente permesso l’allungamento del tempo di scolarità medio tra la popolazione kanak, la forbice ai due estremi della distribuzione globale dei diplomi sul totale dei giovani neocaledoniani si è tuttavia saldata, definendo il processo di etnicizzazione della futura forza-lavoro: quel che infatti emerge da uno studio più attento del miglioramento percentuale delle *performances* scolari degli studenti del popolo autoctono, è che la scuola neocaledone orienta un sempre più grande numero di giovani kanak verso la filiera professionale, riproponendo così il funzionamento preconizzato dal governatore Guillain nel 1863 di un insegnamento generale per gli Europei e uno professionale per gli oceaniani (Hadji, Lagadec, Lavigne, Ris 2012).

La dinamica trasformativa che ha accompagnato le politiche d’integrazione salariale degli ultimi quarant’anni ha quindi evidentemente inciso sul rapporto tra i giovani kanak e la scuola e più in generale tra quest’ultima, il mercato della formazione professionale e l’accesso al lavoro salariato ma non abbastanza per permettere una sostanziale riduzione delle disegualianze. Sono temi che non avrò qui il tempo di affrontare, ma che permettono di inquadrare i contorni di un’altra “crisi”, nel senso assegnato al termine da Georges Balandier nella sua ormai classica analisi della “situazione coloniale concreta” (Balandier 2022 [1951]).

Secondo Balandier, le cosiddette “crisi” che la attraversano, costituirebbero i *sol*i punti di osservazione capaci di cogliere le trasformazioni inerenti al processo di dominazione di una forma di civilizzazione sotto l’effetto dell’altra. Queste congiunture storiche vengono ciclicamente vissute dal colonizzato come delle occasioni per riconquistare la propria autonomia, tanto quanto l’agente coloniale le percepisce come un’intollerabile rimessa in questione dell’ordine costituito.

Nel caso caledone, l’antagonismo cui faccio riferimento scrivendo di furti d’auto non ha raggiunto certo le sue massime forme a partire dagli accordi di Matignon: quelli in corso sono pur sempre decenni caratterizzati dalla costruzione retorica di uno stesso popolo in un “destino comune”. Eppure, le possibilità di sovvertire quest’ordine, come la frustrazione di non riuscire a dominare il processo di cambiamento sociale da coloro che non hanno potuto avvalersi delle opportunità offerte dalle nuove politiche di “riequilibrio”, sembrano essersi moltiplicate.

L’attenzione mediatica e politica che circonda oggi le pratiche devianti delle coorti giovanili kanak

dell'est della Grande-Terre – che sembrano rientrare nell'ampio spettro tipologico del “banditismo sociale”⁵ piuttosto che della “delinquenza” – può essere considerata come sintomatica di uno di questi stadi di crisi e di rimessa in questione ciclica dei rapporti tra le due forme di civilizzazione. La questione aperta è di comprendere se i furti di auto siano l'espressione allora di una vera e propria crisi di riproduzione, quella propria alla struttura di rapporti di classe coloniali, piuttosto che della destrutturazione delle gerarchie consuetudinarie kanak e dei suoi modelli di autorità.

Da un'analisi più attenta sorge infine un'ulteriore domanda, relativa al nesso generazione/ rigenerazione e al posto dei furti d'auto in questa dinamica: nel momento in cui i miei interlocutori organizzano il discorso sui furti compiuti in gioventù all'interno di rapporto generativo con le tecniche e le logiche d'azione proprie delle nuove generazioni, non si manifesta piuttosto quel che è pur sempre un processo di riproduzione, di pratiche come di gerarchie?

Spazi di riproduzione

Quando affronto in questo testo il tema della “rigenerazione”, emerge quindi un nodo da sciogliere. Se infatti la “generazione”, come “generazione sociale”, per Mannheim, è determinata con l'apparizione di schemi di socializzazione distinti (Mannheim 1923), è solo con la trasformazione di questi ultimi (famiglia, scuola, impiego ecc.) che si possono identificare date rotture o continuità nel processo di riproduzione, valide non certo per l'insieme di una società, ma piuttosto per determinate classi sociali o per, dirla con Bourdieu, con un determinato “campo” dello spazio sociale. È solo a partire dai cambiamenti strutturali che si verificano al suo interno che si possono determinare le alterazioni nei modi di generazioni e nell'organizzazione delle biografie (ma anche della loro classificazione) che producono generazioni distinte (Bourdieu 1979).

Affrontando il tema della rigenerazione, faccio allora riferimento ad una formazione sociale specifica, in questo caso la “Nuova Caledonia” contemporanea. Per “formazione sociale”, o “economico-sociale”, concetto oggi caduto (purtroppo) in disuso, intendo, nell'accezione di Marx, la “forma” che ha assunto storicamente un determinato complesso di relazioni sociali e gerarchie culturali prodotte dal dominio di un modo di produzione economico (1967). La formazione sociale, tuttavia, è anche un processo creativo ma soprattutto un movimento generativo con una struttura interna che è a sua volta l'agente della sua riproduzione e trasformazione, composta da individui in carne e ossa dotati di una propria capacità d'azione (Gallino 2016). La struttura così composta esprime le connessioni interne, dunque le relazioni di dipendenza reciproca esistenti tra gli elementi che la compongono (Godelier 1973). Quello di “formazione sociale” si presenta di conseguenza come un concetto profondamente dinamico e molto lontano dalle teorie funzionaliste, alle quali potrebbe anche sembrare vicino ad un primo sguardo.

Occupandomi di due comuni dotati di proprie specificità, quelli di Thio e di Canala, riporterò di seguito le parole di individui socializzati come uomini residenti per la loro totalità in *tribù*, dimensione fondamentale della vita sociale.

Quello che definisco “spazio tribale” è infatti il luogo di formazione di un *habitus* specifico costruito all'intersezione del radicamento e dell'opposizione rispetto al mondo coloniale. Quest'ultimo è rappresentato come “esterno” a quest'unità territoriale e simbolica, la tribù kanak, che ne è pure un prodotto storico in quanto evoluzione generativa, attraverso le rivendicazioni fondiarie

⁵ Per Eric J. Hobsbawm il banditismo, come specifico fenomeno storico, esprime, “nel mondo degli uomini”, il rifiuto potenziale d'inferiorità delle società contadine pre-banditiche (e pre-capitalistiche) alla loro integrazione subalterna all'interno di sistemi a organizzazione statale e stratificati per classi sociali (seppure l'autore non esclude che la stessa dinamica possa prodursi dal rapporto conflittuale tra altri tipi di società). In questo senso il “bandito” è la manifestazione di una resistenza collettiva caratteristica della transizione al capitalismo (Hobsbawm 1969).

iniziate negli anni Settanta del Novecento, delle antiche riserve indigene. Lo “spazio tribale” cui farò riferimento è per estensione quello del *mwatiri*, il “paese”, composto da una o più vallate, corrispondenti a loro volta allo spazio fisico e politico di uno o più *chefferies* policlaniche (Doumenge 1974).

Quando mobilito il concetto di “generazione”, di “rigenerazione” e di “riproduzione”, lo faccio quindi rispetto a degli individui, delle coorti giovanili, dei modi di classificazione delle proprie pratiche, che assumono senso in relazione ad uno spazio fisico, sociale, politico estremamente preciso: le valli dei fiumi Thio e del Nakéty, site rispettivamente l'una a Thio e l'altra a Canala, comuni abitati da quasi tremila persone il primo e poco meno di quattromila il secondo, dominati da una mono-economia mineraria che ha integrato in posizione subalterna, senza tuttavia privarlo di una propria autonomia simbolica, il modo di produzione domestico tradizionale, organizzato attorno al ciclo agricolo dell'igname.

Furti d'auto

L'oggetto che ho scelto per analizzare la maniera propria delle coorti giovanili di Thio e di Canala di costruire la propria legittimazione è il *vol de voitures*, letteralmente “furto di auto”.

Quest'ultima è una pratica tendenzialmente maschile, compiuta spesso in gruppo, dimensione che quindi assume un valore centrale nell'azione e nel suo racconto. Il bilancio prodotto dal governo caledone sui fatti di delinquenza in Nuova Caledonia per il 2021 sottolinea come la rilevazione statistica di questo delitto costituisca un'eccezione nel panorama del rapporto dei cittadini caledoni con le istituzioni e l'atto di “denunciare”. Senza un atto legale che attesti il furto del veicolo, infatti, i proprietari non potrebbero essere risarciti dalle compagnie assicurative, il che rende questa tipologia di reato particolarmente visibile nella sua autonomia: il furto d'auto è cioè una pratica che, pur comportando solo raramente atti di violenza ai danni di individui, è più identificabile di altre azioni delittuose. In un paese come la Kanaky/ Nuova Caledonia, in cui il ricorso ai tribunali non sembra essere particolarmente comune come metodo di risolvere le dispute (Bilancio 2021), il “*vol*” di automobili sembra dunque prestarsi più facilmente degli altri modi d'azione classificati nel diritto penale francese sotto il registro dei “delitti” a costituirsi come un problema sociale.

La mia ricerca si è interessata ai suoi autori, più che ai suoi usi strumentali nel dibattito pubblico, per inquadrare questa tipologia di furto all'interno di una serie di disposizioni che le assegnano un determinato valore in quanto pratica sociale connessa e prodotta da particolari economie dell'età sociale e del genere.

Durante i miei due soggiorni di ricerca, grazie alla generosa accoglienza ricevuta da due diverse famiglie di Thio e di Nakéty, ho avuto quindi modo di conoscere alcuni uomini e, più raramente, giovani donne, che avevano rubato o rubavano auto, alle volte incontrati una volta usciti di prigione, o mentre scontavano misure alternative di vario tipo (braccialetto elettronico, lavori d'interesse generale).

Di solito, come emergeva dai racconti dei giovani, ai furti seguiva la distruzione del veicolo, una caratteristica manifestata visivamente dal numero di carcasse di automobili bruciate disseminate ai lati delle strade provinciali e nei fossi lungo i fiumi.

Da questo dato, si può già notare come non sembra esservi, all'origine dell'azione, un'intenzionalità di lucro, almeno non nel senso economicistico assegnato al termine. Seppure mi sia capitato di conoscere autori di furto d'auto che avevano poi deciso di rivendere alcuni pezzi del veicolo rubato, questa dinamica utilitaristica sembra scarsamente interessante nell'analisi dell'economia simbolica che rende tanto appetibile questa pratica.

Prima di concentrarsi sugli attori al centro di quest'azione di sottrazione e distruzione di un bene

privato com'è l'automobile, è però necessario sottolineare un ulteriore aspetto, chiarire ovvero chi sono i proprietari di questi beni. Nella maggior parte dei casi, almeno da quel che è apparso dalla mia ricerca⁶, si tratta essenzialmente di individui, spesso (ma non solo) di origine europea, residenti nella città di Nouméa o nei comuni economicamente prosperi della costa occidentale della Grande-Terre, feudo dei partiti della destra anti-independentista e storicamente baluardo dell'avanzata "pioniera" coloniale.

Riprendendo quanto anticipato nei paragrafi precedenti, si potrebbe pensare di essere davanti ad un'esplosione improvvisa di malessere giovanile o, seguendo un'altra interpretazione che è spesso rilanciata anche dai giovani incontrati, ad un prodotto del tempo lungo degli *Eventi* del 1984-1988, particolarmente violenti a Thio e a Canala, e dell'influenza sui più giovani del nazionalismo kanak più radicale.

Non potendo negare il successo che assume questa teoria localmente, l'etnografia spinge a fare un passo in avanti e ad affrontare più da vicino il processo di trasmissione di questo modo d'azione che è il furto d'auto.

Attorno a questa pratica di prelevamento e distruzione si struttura difatti un forte sentimento di solidarietà intra-generazionale. Intendo dire che rubare auto, in primo luogo, unisce dei coetanei, nati a livello anagrafico a poca distanza temporale l'uno dall'altro, che condividono dunque un percorso di socializzazione comune, che offre analoghi riferimenti dal punto di vista delle estetiche e delle rivendicazioni, ma anche del percorso scolastico dei ragazzi (spesso interrotto verso i sedici anni). Il furto d'auto fornisce il legame aggressivo "in azione" tra individui posti, per la gran parte dei casi incontrati, in una relazione di parentela⁷ quando non di prossimità residenziale, capace di costituirli nei termini di una vera e propria "unità concreta", per usare ancora le parole di Karl Mannheim (1923).

Quest'ultimo, nel suo classico testo sul "problema delle generazioni", introduceva il concetto per evidenziare l'eterogeneità che contraddistingue gli individui nati in una stessa collocazione generazionale, ovvero socializzati nel corso di un'analogia sequenza storica: l'unità è costituita, infatti, dalla differenziazione della singola dalle altre unità, effetto del diverso modo di appropriarsi delle esperienze storiche che coinvolgono i coetanei nel loro insieme. È dunque la specifica modalità di iscrizione nel tempo del gruppo in questione che ne permette l'emersione come soggetto storico, a partire dall'orizzonte di aspettative che porta con sé. Che senso assume il suo utilizzo per il caso particolare di Thio e di Nakéty?

Diacronie e sincronie di una pratica di socializzazione maschile

Nonostante le esazioni contro le compagnie minerarie cui ho fatto riferimento, presenti soprattutto nel comune di Thio a causa dell'identificazione della locale società Le Nickel-SLN col potere coloniale, il furto d'auto è nato e si struttura essenzialmente come un atto di prelievo rivolto agli abitanti dei comuni della costa occidentale. Faccio riferimento ai territori di La Foa e Boulouparis o alla città di Nouméa, capoluogo dell'arcipelago distante un'ora da Thio e circa due da Canala, e alle municipalità suburbane che la circondano. Sono tutte aree più densamente popolate, a maggioranza europea, dotate di migliori infrastrutture, servizi e possibilità lavorative.

⁶ Notare come nelle rilevazioni del bilancio dell'Alto-commissariato della Repubblica francese in Nuova Caledonia per il 2021 sulla sensazione d'insicurezza della popolazione rispetto ai furti si attesti una preoccupazione per la delinquenza maggiore nella popolazione neocaledoniana di origine europea (Bilancio 2021).

⁷ Ragione per la quale può risultare ambiguo adoperare forme di classificazione tipologica mutuata dalla sociologia della delinquenza in contesti euro-americani.

Come mi raccontavano alcuni adolescenti di Thio, l'azione si costruisce nelle forme di una missione, ragione per la quale nelle conversazioni informali cui ho partecipato si faceva riferimento all'attraversamento della catena montuosa che divide i centri orientali dalle pianure abitate dai discendenti dei coloni come "*partir en mission*", "partire in missione".

Gli albori di questa pratica vengono spesso fatti risalire, da parte di molti abitanti delle due aree con cui ho potuto dialogare, ad individui nati nelle tribù della valle di Nakéty, a Canala, nella prima metà degli anni Ottanta: i membri di una "generazione", che tra Thio e Canala è fortemente caricata di alcuni attributi e identificata nel discorso quotidiano come "Generazione 84", dall'anno in cui iniziò la lotta nazionalista sul terreno, che infatti costituisce lo strumento dialetto e il quadro di riferimento sul quale si costruisce la propria "differenza" generazionale. Secondo Suèmè, agricoltore di Nakéty, classe 1988, che ha da poco finito di scontare una lunga pena di prigione tra Nouméa e la Francia esagonale per furto d'auto ed evasione, l'origine dei propri atti è legato a questo tempo lungo della rivolta:

Forse è legato alla storia, alla nostra storia, siccome Canala è stato il posto più toccato dagli *Eventi*, quelli che sono finiti proprio poco tempo fa, nel 1988. Siamo cresciuti ascoltando i nostri anziani che quando vedevano i gendarmi che arrivavano dicevano: "Mangiamo del gendarme più tardi!". (...) Per noi tutto questo era normale, forse è stato trasmesso così ai più giovani. Noi siamo cresciuti così. La nostra generazione è questo.

(Nakéty, 25/10/2020)

Incrociando le diverse testimonianze, ciò che emerge in realtà è che i furti di auto sono iniziati ben prima degli *Eventi*, e che era una pratica già presente almeno per la generazione che aveva tra i venti e i trent'anni nel 1984-1988. Nel clima di pace sociale tra i diversi gruppi che ha caratterizzato gli ultimi trent'anni, tuttavia, la Generazione 84 è stata gradualmente identificata come "unità concreta" responsabile di atti di predazione contro i discendenti dei coloni.

I membri di questa generazione sono infatti identificati come i "maestri" dei "ladruncoli", come i più giovani *voleurs* vengono indicati dai più grandi. Una delle ragioni dell'associazione tra i "*pasé*", "fratelli maggiori", e l'inizio dei furti, è la posizione intermedia di questo gruppo di età, che lo colloca tra i nuovi giovani tribali e gli anziani. È questo che permette al ricercatore di avvicinarsi a una classe di individui che si trovano in una fase di accentuata riflessività e sistematizzazione discorsiva di una narrazione della propria traiettoria: come se, per accedere alla maturità statutaria, si dovesse riuscire a dare una forma finita alla propria giovinezza per compartimentarla in uno spazio distinto ed identificabile perché finito. L'obiettivo è uscire dalla sua ripetitività ed acquisire il diritto di accesso a un'altra condizione statutaria. Solo così i nuovi uomini possono difatti lottare per le risorse simboliche legate a una nuova categoria di età, a cui i giovani adulti vogliono ora accedere. Portiamo come elemento di dimostrazione le parole di Nathan, nome di fantasia. Trentotto anni al momento dell'intervista, realizzata nell'estate 2020, oggi lavora in miniera, ha una compagna e tre figli. Piuttosto conosciuto a Nakéty per i furti d'auto cui si dedicava fino ad una decina di anni prima, Nathan ha scontato una lunga pena in prigione nella sezione minorile ed è conosciuto per avere importato dal carcere l'estetica del tatuaggio facciale, ormai molto diffuso, e di aver addestrato le nuove generazioni al furto d'auto in corsa, il cosiddetto "*car-jacking*":

Se non derubi gli stranieri la gran parte di loro farà come se fosse a casa sua, come se questa fosse la loro terra, ma qua sono a casa nostra, a casa dei kanak, c'è un popolo qui, ma è sempre stato così: pensano che sia James Cook ad essere arrivato qui (per primo) ma non è così. La nostra bandiera non sventola nel mondo, non siamo riconosciuti. Se un giorno lo saremo vedrai come non ci saranno più furti.

(Nakéty, 08/10/2020)

Il discorso di Nathan si presenta come essenzialmente “politico”: il quadro di riferimenti da cui trae legittimazione è quello proprio alla retorica nazionalista, non diversamente dal già citato Suèmè, solo di poco più giovane:

Per noi il furto non era che rubare ai Bianchi e rubare era come rivoltarsi. La gente arriva qui dalla Francia per prendere il lavoro, quando non lo danno alle persone del luogo. Arrivano dalla Francia per prendersi i posti, e questa era la nostra maniera di ribellarci: rubare alle persone agiate, i ricchi. Andavamo a Nouméa e derubavamo i Bianchi. L’Anse-Vata (area benestante di Nouméa), i quartieri ricchi. La mia generazione, la generazione ’88. Era la nostra maniera. Tutto qui.

Nonostante questa cornice, e il rifiuto dunque di stigmatizzare le nuove generazioni di “ladri di auto” che molti dei membri della generazione 84 individuano come continuatori della loro opera, vediamo però come alcuni (in questo caso Nathan) riaffermino tuttavia la propria distinzione dai più giovani:

Andava ancora bene negli anni 2000, 1999, 2001, 2003, andava ancora bene quando rubavamo noi, perché noi rubavamo solo ai Bianchi: i Bianchi sono gli stranieri, per noi sono degli stranieri. Noi rubavamo solo ai Bianchi, non come oggi: la mentalità dei giovani oggi è diversa. Quando noi altri rubavamo la macchina guardavamo dentro se era segnato il nome del proprietario. Se era uno di qui lasciavamo la macchina, non la toccavamo. Questo era il nostro sistema di rubare, era una battaglia (politica), una battaglia per l’indipendenza. Non come ora che derubano chiunque, i fratelli, gli altri kanak addirittura.

Nuovo vigore viene assegnato, da quasi tutti i membri della Generazione ’84 incontrati, come Nathan, a quelli che sono sanciti essere i pilastri della transizione all’età adulta, ovvero la propria adesione ad un modello di produzione economica dato: costruirsi quale “agricoltore” e non come salariato. Avere cioè il proprio campo d’igname e costruire sulla terra del proprio clan una casa per sé e acquisire la capacità connesse a questo modo di vita⁸, è riprodotta discorsivamente come l’insieme di qualità necessarie a questa congiuntura vitale in grado di permettere l’emergere di quella costellazione di elementi instabili riassumibili sotto la definizione di “età adulta” (Johnson-Hansk 2002).

A parlare, nell’estratto d’intervista che riporto qui sotto, è un uomo di Nakéty nato nei primi anni Ottanta ed oggi prossimo alla quarantina, che chiamerò Yannick, appartenente alla stessa *génération* di Nathan:

Bisogna avere un campo e una casa, un campo e una casa. E la gran parte dei giovani oggi fanno rubare prima ancora di saper fare quel che dico. Noi invece, alla nostra epoca, la prima cosa che ci insegnavano era di imparare a lavorare: lavorare la terra. (...) Se vuoi fare qualcosa devi lavorare. Se vuoi mostrare che sei un uomo, provare il tuo valore, beh, devi lavorare. Non è restando così che lo dimostri, con le braccia incrociate e i piedi all’aria. È il lavoro che ti dà del valore. Per fare un campo devi lavorare la terra, piantare l’igname. Per andare a pesca, beh, bisogna muoversi, mettere le reti, bisogna salire sulla montagna per cacciare. Perché la base della vita di un uomo Kanak è il lavoro, è questo che la rende una vita. (...) Perché sarai bravo a rubare e tutto il resto, ma una volta che lo hai fatto finisci in prigione. Quando ne uscirai, cosa farai? (Nakéty, 15/09/2017)

Il “lavoro”, qui definito in francese come “*travail*”, è posto quale condizione per crescere come un membro della comunità. Non qualsiasi lavoro, però, e non quello salariato, quanto il dispendio di energia e le tecniche specifiche proprie al mantenimento dell’agricoltura tradizionale. Quest’ultima non è infatti volta alla mera sussistenza ma al fornire di tuberi, principalmente igname, le grandi

⁸ Faccio riferimento al sapere piantare ma anche cacciare, pescare e maneggiare materiali da costruzione.

pile al centro degli scambi tra i clan, oggetto di dono e contro-dono tra le diverse unità politiche autoctone. E questa appartenenza “agricola” (e non monetaria) viene riaffermata nonostante Yannick, quanto Nathan, lavorino oggi in subappalto per una compagnia mineraria che estrae nichel a Nakéty. L'importanza assegnata al lavoro agricolo si spiega con una determinata concezione della performatività maschile e con la resistenza ideologica e simbolica del modello del “contadino kanak”, che lavora sulla propria terra ed è partecipe della vita sociale della propria unità clanica e residenziale attraverso la partecipazione attiva ai momenti prediletti dal “costume”, la *coutume*⁹: matrimoni, funerali, adozioni per i quali è previsto il dispiego di energia fisica da parte di tutti i membri del gruppo come rappresentanti di determinate unità funzionali nello spazio sociale tribale. “Essere adulti” si costruisce dunque all'intersezione dello sviluppo di una propria capacità autonoma di provvedere al fabbisogno alimentare e quello di assicurare la contribuzione del singolo al gruppo e alla sua ri-generatività. Di quest'ultima gli scambi inter-clanici sono i nodi centrali, capaci di garantire ad una società segmentaria di riprodurre le proprie relazioni di parentela ed alleanza e riaffermarsi come blocco sociale autonomo rispetto ai discendenti dei coloni europei che abitano poco distante. Inoltre, nelle narrazioni degli appartenenti alla “Generazione ‘84” e quelle venute poco dopo questa, le azioni di furto praticate in gioventù sono rivestite delle virtù assegnate all'elemento maschile. Tra queste vi è senz'altro il coraggio e l'astuzia dimostrata sul campo: la società kanak, altamente competitiva, ha storicamente esaltato i valori di forza e di competizione, sia in termini fisici che d'intelligenza strategica.

Il registro narrativo utilizzato dai miei diversi interlocutori per raccontare le loro storie, associato da alcuni alla continuazione della lotta nazionalista e quindi a un sacrificio generazionale, si articola quindi con specifiche concezioni del genere. La “devianza” sembra allora definirsi in modo ambiguo, costruendosi sugli elementi di una forma di socializzazione di genere appresa attraverso codici culturali assolutamente legittimi e “domestici”, dinamica propria di contesti anche molto distanti dall'Oceania (Heinonen 2011).

Nel processo di riconfigurazione di una maschilità kanak messa in discussione dalla ristrutturazione delle sfere economiche, dall'orizzonte etico-morale riaffermato dalla religione cristiana (spesso rifiutata dagli ex ladri d'auto come una svilente influenza coloniale) e dal mercato culturale globalizzato, il “delinquente” viene così stigmatizzato nello stesso momento in cui è caricato dalla comunità di qualità socialmente desiderabili.

Produrre distinzione

Le forme di legittimazione di cui sono portatori gli anziani “ladri di auto” della Generazione 84 si costruiscono attorno a un valore fondamentale, quello della compensazione. L'atto di rubare un bene privato è presentato come motivato da una relazione di debito precedente, per cui la sottrazione di un veicolo privato da un Bianco è da interpretare, nemmeno in maniera così sorprendente, come la

⁹ Il concetto “coutume”, che può essere tradotto come “la consuetudine” o “la tradizione”, è un termine correntemente usato per definire l'insieme di norme e valori precoloniali attorno ai quali si organizza la vita sociale kanak, gli scambi cerimoniali tra le diverse unità sociali quanto l'oggetto materiale di questi scambi (Graille 1999). Sotto questo raccoglitore semantico rientrano infatti una serie di pratiche molto distinte tra loro, la cui sussunzione sotto quest'unico denominatore linguistico da parte della lingua francese era, nelle parole del celebre dirigente indipendentista Jean-Marie Tjibaou, la dimostrazione dell'ignoranza occidentale nei riguardi della società autoctona (Bretteville 2018; Tjibaou 1985). Nel corso del processo di costruzione di una soggettività nazionale kanak iniziato negli anni Settanta del Novecento, la “coutume” è tuttavia divenuta il simbolo della specificità kanak, come accaduto al suo corrispettivo anglofono “kastom” in altri contesti oceaniani (Paini 2014). Pillon, Kohler e Wacquant, commentandone le evoluzioni nella prima metà degli anni Ottanta, la definivano una *doxa* sociale capace di iscrivere, all'interno di una dimensione percepita come a-storica e immutabile, le gerarchie e i rapporti di dominio interni alla struttura tradizionale precoloniale (Kohler, Pillon, Wacquant 1985).

riappropriazione di un “valore” sottratto ai kanak dalla colonizzazione della loro terra. Come afferma su questo tema Yannick, citato poco più sopra:

Perché rubare le auto? Non era per smerdare la gente. Era per dire: ci hai rubato a un certo punto, e noi ti rubiamo a nostra volta. (...) prendevamo la macchina e tornavamo qui (a Nakéty): “Abbiamo rubato, ci siamo fottuti il Bianco, gli abbiamo rubato la macchina” ma era rispetto a quello che mi hai fatto, capisci? (...) ti rubo la macchina perché tu possa comprendere che cos’hai fatto tu a me. (...) E poi tornavamo in macchina, facevamo un po’ i coglioni con la macchina, poi la lasciavamo là. Voglio dire, non distruggevamo la macchina, non facevamo quel che fanno i ragazzi oggi. Negli anni ha degenerato. I ragazzi non cercano più di comprendere perché rubano auto. Le rubano perché hanno voglia di rubarle.

(Nakéty, 15/09/2017)

Più che una vera e propria novità, quella del furto d’auto contemporaneo è una dinamica che va piuttosto inquadrata come una trasformazione generazionale di una pratica situata lungo un *continuum* storico di forme di resistenza e affermazione dei giovani uomini nell’arena tribale, in un rapporto di potere e accesso alle risorse diseguale tra i gruppi. Nel nostro caso specifico, questa modifica sembra essere stata prodotta dall’evoluzione tecnologica dell’industria automobilistica. Il fenomeno dell’*home-jacking*, che consiste nel rubare le chiavi dell’auto del proprietario dalla sua casa, è apparso a metà degli anni 2000 come conseguenza delle sempre crescente difficoltà a rubare le nuove auto immesse sul mercato. I media sembrano aver contribuito alla diffusione di questa nuova tecnica e alla sua appropriazione da parte di un numero crescente di adolescenti (in particolare attraverso la condivisione di foto e video sui *social network*) e di giovani adulti.

Questo nuovo modo d’azione, a differenza di quelli costruiti attorno al prelevamento di un’auto in sosta o parcheggiata all’aperto, investe il furto di nuove aspettative. Un aspetto, quest’ultimo, che molti dei più anziani tendono a stigmatizzare, contrapponendogli la propria povertà: in rapporto ai furti dei più giovani, quelli degli anziani sarebbero allora stati compiuti semplicemente perché in assenza di un proprio veicolo di proprietà per spostarsi (ragione che in realtà è spesso addotta anche dalle nuove generazioni!):

Rubavamo perché avevamo voglia di rubare auto, ecco, ma voglio dirti che all’epoca avevamo comunque un certo rispetto. Intendo “rispetto” nel senso di... pff, è strano quello che intendo, ma rispetto nel senso che non vado a casa della gente per rubare le chiavi della macchina, non come adesso!

(Nakéty, 15/09/2017)

I giovani adulti sembrano dunque utilizzare diverse “figure morali”, poste al di là del piano individuale, a partire dalle quali i parlanti costruiscono la propria identità situazionale. Le figure morali sono delle rappresentazioni ideali, assemblate a partire da valori diversi, presi in prestito da altrettanti registri, come quello nazionalista, per il tramite della quali dare senso ai rapporti sociali. Queste figure sono mobilitate secondo la situazione (il luogo e la persona con cui si stanno rapportando) e manifestano la capacità di costruire una classificazione gerarchica di valori che garantisce, implicitamente, l’esistenza dei soggetti non solo in quanto “devianti”¹⁰, ma come individui morali (Le Caisne 2004): situandosi davanti ad un (giovane) ricercatore, le figure qui maneggiate più diffusamente sono quelle a partire dalle quali distinguersi dai più giovani che oggi rubano auto (il che non significa non esistano altre relativi ad altri contesti comunicativi, nei quali invece magari la partecipazione ai furti d’auto in gioventù costituisce un elemento di capitale sociale aggiuntivo).

¹⁰ Sebbene il furto d’auto giovanile non sia socialmente stigmatizzante, costituendo oramai un filtro quasi obbligato per gli adolescenti, è tuttavia una pratica che conduce spesso a situazioni molto pericolose (incidenti, ad esempio) e più in generale ad una spirale di condanne penali e incarcerazioni, esperienze che possono avere conseguenza particolarmente brutalizzanti sul soggetto e che i più anziani tendono allora a sconsigliare.

La generazione nella società kanak contemporanea

La classificazione dei diversi stili di furto in relazione a determinati insieme generazionali necessita di una chiarificazione circa il mio utilizzo di questo termine. Innanzitutto, quando questa nozione viene mobilitata nel dialogo con il ricercatore italiano, la “generazione” è detta in francese (“*une génération*”, “*la génération*” ecc.), come anche è molto usato, sia nelle conversazioni informali che nelle interviste, il concetto di “*jeunesse*” e di “*jeunes*” attraverso la loro locuzione francese. Sul tema, Maurice Leenhardt, etnologo e missionario protestante francese padre dell’antropologia coloniale in Nuova Caledonia, affermava che non c’era, per i kanak suoi contemporanei, l’idea di una successione di generazioni, ma di una serie sola che, in strati superposti, “si spingevano nella notte” (Leenhardt 1947: 159, mia trad.). La storia e il passato si sarebbero tradotti dunque nel principio di un continuo inizio, una ripetizione che è anche rinnovamento. Quest’idea è avanzata da Leenhardt con forza nel suo *Do Kamo*, la cui prima edizione data al 1947 e che è l’opera in qualche modo conclusiva, in quanto a sforzo teorico, di quanto formulato nei decenni precedenti a capo della missione di Do Neva a Houailou, comune poco a nord di Canala.

Lo scopo ultimo di Leenhardt, nelle pagine in cui tratta di generazioni e generatività delle stesse, è quello di dimostrare che, nella “mentalità melanesiana”¹¹, la nozione di “essere” e quella di “tempo” non si distinguono. Il caso riportato come elemento di dimostrazione è di ordine linguistico: nelle lingue kanak (Leenhardt ne prende in considerazione solo alcune delle trentasette), il rapporto tra azione, soggetto ed evento avrebbe ad ogni enunciazione una sua durata unica e specifica: i tempi delle diverse azioni, in quest’interpretazione, non si sommerebbero mai, ma procederebbero piuttosto per giustapposizione, dispiegando l’unità del soggetto in una pluralità di dimensioni spazio-temporali.

L’idea che l’autore propone è quella di una persona kanak “indistinta”, un essere relazionale refrattario a pensarsi nei termini dell’individualità. Quest’interpretazione è stata tuttavia rimessa in questione su più fronti. Tenendoci alle critiche mosse da antropologi che hanno effettivamente lavorato in Kanaky/ Nuova Caledonia, nello specifico nella valle di Houailou, gli aspetti più problematici da chiarire possono essere ricondotti ai seguenti: se la linguistica moderna non riconosce alcun valore ontologico o simbolico alla suffissazione dei pronomi personali, che il missionario e antropologo francese invece portava come prova dell’identificazione tra oggetto posseduto e persona che possiede e infine di una concezione del corpo individuale come puro supporto tecnico (Naepels 2002), viene a cadere la stessa teoria della riproduzione che questo tipo di approccio alla morfologia delle lingue austronesiane ha prodotto.

Quanto alla generazione, mi sembra importante sottolineare un altro punto. Sebbene nei racconti genealogici sulla storia di migrazione dei diversi clan, appannaggio dei diversi lignaggi, non si vada spesso oltre la terza generazione, l’identità sociale e biologica degli individui precede quella che è la propria generatività immediata, ovvero l’alleanza matrimoniale tra due gruppi che è all’origine della generatività del singolo. Il soggetto è pensato piuttosto come il prodotto non tanto di quest’ultima alleanza, ma di una successione di scambi precedenti (Salomon 2000), all’interno di una cosmovisione orientata alla celebrazione della vita. In questa l’individuo stesso, pure dotato di una propria autonomia, si configurerebbe in quanto “dono” tra i diversi gruppi alleati (Godin 2018; Tjibaou 1981). L’identificazione quindi dei tempi, dei modi, del contenuto esatto della “generazione” rispetto alle diverse lingue kanak e ai rispettivi sistemi nominali e di parentela procede però verso un diverso

¹¹ Maurice Leenhardt, oltre che da Marcel Mauss, fu profondamente influenzato dalla teoria del prelogismo, ma soprattutto dalla *legge di partecipazione*, elaborata dal filosofo, sociologo ed etnologo Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), di cui editò i *Carnets* e curò la prefazione nel 1949. Michel Naepels definisce quella di Lévy-Bruhl una “onnipresenza teorica” all’interno del lavoro di Leenhardt (Naepels 2002).

indirizzo rispetto al tema di questo articolo. Faccio infatti qui riferimento ad un'altra modalità di accezione del concetto, sviluppatasi su di un altro piano, un livello politico prodotto dalla storia di costruzione di un'unità nazionale kanak a partire dagli anni Settanta e consustanziale al procedere storico del movimento indipendentista.

Il concetto di "generazione" cui i nostri interlocutori fanno riferimento, per com'è utilizzato nello spazio tribale, si interessa di una dimensione più globale. Seppure relativa ai furti d'auto compiuti dalle diverse "generazioni" di Thio e di Canala, furti agiti spesso da individui legati da rapporti di parentela, l'insieme generazionale è concepito principalmente su di un piano residenziale. La storia del mutamento sociale è quindi quella di una frazione del "popolo kanak" di scala territoriale, quella delle vallate di cui mi sono occupato, e non quella "privata" dei differenti lignaggi.

Le "generazioni" sono effettivamente allora le coorti giovanili che crescono assieme, gli "insiemi generazionali" di una determinata tribù (Bokény piuttosto che La Plaine o Nira) o di una vallata e dell'unità politica più vasta cui è inserita e alla quale colui che parla vuole fare riferimento, come le grandi *chefferies* di Thio di Nakéty. "Giovani" che hanno spesso frequentato assieme alcuni cicli di scolarizzazione (almeno fino al collegio, presente in entrambi i comuni) pur provenendo da tribù diverse o da clan poco o per nulla apparentati, alle volte originari di aree delle municipalità rispettive esterne ai confini della *grande-chefferie* di residenza¹², assemblando quindi sotto il comune denominatore della "generazione" individui di diversa estrazione e posizionamento in termini di residenza e affiliazione.

Questo tipo d'identificazione non è cosa recente: la penetrazione di un modello intergenerazionale di conflitto calcata sulla rappresentazione di una componente "giovane" della società mi sembra essersi radicata già nel corso degli Eventi e, prima ancora, nell'assegnazione di criteri di età sociale alle ragioni dell'affiliazione da parte dei militanti kanak degli anni Settanta ai diversi partiti nazionalisti¹³ (Demmer 2016).

Maschi ovunque

Come si costruisce allora la rottura cui fanno riferimento i membri della Generazione '84? Cosa determinerebbe questa esplosione di furti d'auto e ne cambierebbe così radicalmente la cornice di senso? Il discorso portato dalla generazione più adulta varia certamente non solo dalle persone presenti nel corso dell'interazione (in questo caso me rispetto ad un giovane *voleur*) ma a seconda delle diverse individualità che ne sono portatrici con le loro storie particolari: diversa è stata la frequenza col quale i nostri interlocutori rubavano automobili, diverso il peso specifico che questa pratica ha dunque assunto per la loro identità sociale, quella passata e quella presente.

Nathan, ad esempio, ha passato anni in carcere per furto d'auto e il suo nome, nonostante l'evoluzione personale, è ancora associato tra gli abitanti di Thio, di Canala e di Nakéty ai furti di cui era stato protagonista in gioventù. Non dovrebbe stupirci constatare come sia più forte, nel suo caso, la totale sovrapposizione tra lotta indipendentista e furto d'auto rispetto ai toni più sfumati coi quali la riporta Yannick. Per quest'ultimo, che ha rubato auto facendone meno di Nathan una caratteristica del proprio personaggio, è certamente più facile individuare le ragioni causali della propria intenzione di rubare nell'assenza di una propria vettura, piuttosto che insistendo su una rappresentazione del furto come continuazione inalterata della lotta nazionalista del 1984-1988.

¹² Come gli studenti di Borendy nelle scuole di Thio, la cui *grande-chefferie* è autonoma da quella che coincide con le terre della vallata principale, o quelli della *grande-chefferie* Bwaaxéa, a Canala, storicamente rivale di Nakéty ma sulle cui terre sono costruiti i due soli *colleges* pubblico e privato del comune.

¹³ Ad esempio, all'Union Calédonienne, partito "degli anziani", legato al potere delle missioni e del notabilato tribale, si contrappone ancora oggi, in seno al FLNKS, il marxista PALIKA (Parti de Libération Kanak), partito dei "giovani", in quanto espressione di individui privi di potere politico all'interno delle gerarchie di rango tradizionali.

Eppure, sia nel caso di Yannick che in quello di Nathan, la nuova generazione di “ladri di auto” va comunque tenuta a un certo margine di distanza, anche quando, come in Nathan, si rivendica un ruolo attivo nella trasmissione di questa pratica tra i più giovani.

Non solo allora l'età, ma il genere e la demografia divengono i pilastri di questa rappresentazione portata avanti dai più anziani di quella che si configura come una maschilità tribale in eccedenza. Come affermava un altro membro della loro unità generazionale, Jonathan, in un'intervista svolta nel 2017 a Nakéty, i ragazzi sarebbero più numerosi oggi che durante gli Eventi, in cui pure costituivano una classe d'età importante ma più sfumata.

Il boom demografico è dunque posto, in questo tipo di ricostruzione, come all'origine non solo dell'amplificazione mediatica, ma dell'effettivo aumento di comportamenti devianti nelle comunità rurali della Grande-Terre centro-orientale:

All'epoca degli Eventi non c'erano molti giovani. Ora da dieci a venti sono troppi, e da venti a trenta sono già numerosi, sono già anche padri. E tutti i ragazzi che sono nati sono dei maschi! Questo rende la tribù ancora più affollata di ragazzi. La tribù è ora composta da soli ragazzi.

La “giovanilizzazione” della società kanak progredirebbe, in questa interpretazione, parallelamente all'abbandono dei metodi punitivi tradizionali ma anche al controllo degli anziani sul sistema matrimoniale, quindi a un'inversione del principio strutturante il modello di autorità gerontocratica. Considerare le forme emiche della produzione di questo discorso aiuta a problematizzare il feticcio della delinquenza kanak: parlare di “delinquenza” equivarrebbe in questo senso unicamente a constatare una sovra-rappresentazione di giovani maschi nelle tribù. Quella che potrei definire come “demografica” è dunque una prospettiva piuttosto diffusa, almeno a Nakéty, che si ritrova anche nelle parole di altri membri della stessa classe d'età di Jonathan, come in quelle di Kwiè, anziano *voleur des voitures*:

(Prima non c'erano) molti (giovani). Altrimenti c'era la delinquenza, il furto, tutto quanto quel che c'è oggi. (Ma) ora ci sono un migliaio di giovani e questi mille giovani fanno tutti la stessa cosa: rubano!

(Nakéty, 13/09/2017)

Che ruolo svolgono le crisi associate al ciclo di vita individuale nell'analisi dei furti d'auto delle coorti giovanili kanak di Thio e di Canala? Come porre questa prospettiva emica sulla violenza maschile in relazione al più vasto processo di riproduzione della gerarchia?

Età, rigenerazioni, crisi

Per descrivere il rapporto che intercorre tra trasmissione intergenerazionale e mutamento sociale, Jennifer Cole e Deborah Durham proponevano l'uso del concetto di “rigenerazione”, da affiancare quale complemento a quello di “riproduzione sociale”. Se quest'ultima definizione suggerisce la ri-creazione di una determinata forma sociale nel tempo, la “rigenerazione” invita piuttosto ad atardarsi sulle relazioni basate sull'età come sito chiave attraverso il quale osservare e comprendere l'elemento dinamico interno a questo movimento (2007), laddove per “età” intendiamo “un elemento capace di tessere sistemi di opposizione o complementarità fra datazione biografica e sistema sociale” (Simonicca 2009: p. 42).

La nozione di “crisi” rapportata all'età, che spiegavo essere molto diffusa in Kanaky/ Nuova Caledonia, è stata largamente utilizzata nelle diverse discipline che si interessano dello sviluppo della persona umana dall'infanzia all'età adulta. Uno degli esempi più conosciuti riguarda l'uso del concetto da parte della psicologia dello sviluppo, interessata ad analizzare le tensioni prodotte

dal passaggio del soggetto attraverso i vari stadi evolutivi propri del “ciclo di vita” del singolo (Erikson 1968).

Nel caso dei giovani adulti kanak che rubavano auto, non è allora la loro “crisi individuale” che sto affrontando ma i modi di gestire ed addomesticare una crisi di riproduzione collettiva da parte dei più anziani protagonisti del *carjacking*. Analizzare le forme della distinzione per come emergono dal racconto individuale mi è *servito* piuttosto per individuare i modi attraverso i quali i quarantenni di Thio e di Canala si costruiscono come “generazione”: qualcosa, dunque, che non si produce a partire da memorie proprie, ma dalla costruzione del tempo sociale¹⁴.

I più giovani protagonisti dei furti d’auto stigmatizzati dagli anziani “*voleurs*” cesseranno a loro volta con ogni probabilità di rubare auto nel momento in cui verrà loro richiesto un nuovo modo di stare in società e di partecipare alla vita collettiva. Rubare auto, a quel punto, diviene un fattore pienamente antisociale, perché smette di assumere dei connotati “rigenerativi” per la collettività.

La necessità di distinzione tra le diverse generazioni non indica quindi piuttosto un fattore ri-generativo nella stessa trasmissione delle pratiche di furto e della possibilità di distaccarsene nel momento in cui queste hanno smesso di fornire materiale per l’identità sociale individuale? Quello di “ladro di auto”, più che una “fase di vita” è infatti uno stato sociale temporaneo che può essere animato o meno da specifiche forme di azione sociali (Johnson-Hanks 2002).

Conclusione

La “delinquenza”, termine ombrello per i comportamenti devianti dei giovani kanak socializzati come uomini, sarebbe quindi da tradurre, per molti dei miei interlocutori, come “l’insieme di pratiche caratteristiche della gioventù”. O meglio, di una certa gioventù, fortemente caratterizzata aldilà degli elementi propri alle classificazioni dell’età sociale: maschile, kanak, rurale (non ci sono scuole secondarie né a Thio né a Canala), tribale. Una “gioventù”, insomma, radicalmente “altra” dalle altre *jeunesses* che compongono il paesaggio sociale caledone (come quella urbana di origine europea), in una sovra-determinazione costante dell’elemento etnico sulla stratificazione di classe.

Nel contesto materiale e simbolico delle coorti giovanili della costa est della Grande-Terre, il furto d’auto e le pratiche a esso legate si configurano come un’azione socializzante di importanza primaria. Senza questo elemento di devianza controllata – in cui il furto è sempre sanzionato socialmente eppure giudicato meno esecrabile se rivolto verso gli europei – la “gioventù” smetterebbe di configurarsi attraverso quelle qualità che, ad una determinata congiuntura vitale, sono ambite dagli individui per costruirsi individualmente quanto socialmente. L’abbandono quasi completo del furto d’auto con la trasformazione del posizionamento dei singoli all’interno delle proprie reti familiari e del proprio spazio di residenza confermerebbe questa ipotesi. A questo proposito ancora Kwiè, uno degli anziani “*voleur*” già incontrati:

“Delinquenza” significa “gioventù”, capisci? (...) Ogni generazione ha un proprio calendario per la gioventù. Non passi cinquant’anni a rubare. (...) Come abbiamo fatto noi, vedi? Prima eravamo dei ladri, oggi abbiamo smesso.

(Nakéty, 13/09/2017)

La “delinquenza”, come furto e incendio delle automobili dei discendenti dei coloni, non comporta necessariamente elementi di rottura dei legami sociali né del processo di socializzazione.

Le pratiche dei giovani kanak di Thio e di Canala che rubano automobili non sembrano affatto il

¹⁴ In questo senso, cercare di individuare i marcatori per precisare i riferimenti cronologici esatti delle diverse “generazioni” non farebbe altro che diluire ancora i confini di quella che in realtà è il risultato di pratiche sociali e della relazione ad un tempo altrettanto sociale (Attias-Donfut 1988).

prodotto del mancato adeguamento, all'interno dell'ethos soggettivo, tra le proprie *performances* scolastiche e le aspirazioni della propria famiglia, come vale per il modello della delinquenza giovanile della classe media europea (Chamboredon 1971).

Il fenomeno col quale si confronta la società kanak è dunque da considerarsi, piuttosto che come una delinquenza anomica, come un aggregato di diverse storie, di cui una molto più antica, quella che non ho avuto modo di esplorare, tra diversi regimi di proprietà coloniale, e ancora la genealogia del rapporto tra i kanak e il lavoro e i kanak e la mobilità, così importante nell'azione stessa di rubare un'auto "fuori" dalla propria tribù.

Se la categoria in questione, quella di "delinquenza", non diventa nient'altro che l'applicazione di una nuova classificazione semantica a ciò che costituisce il percorso di un giovane uomo storicamente costruito e geograficamente situato, lo fa all'interno di gruppi che morfologicamente riproducono un *habitus* di classe ben determinato nella struttura di rapporti sociali neocaledoniani.

Le pratiche maschili di furto d'auto sono dunque non solo degli elementi di "devianza", per quanto il rapporto con gli anziani al potere nello spazio tribale di Thio e di Canala costituisca un importante valore aggiunto, ma anche dei canali di riproduzione. O ancora – riservando quest'ultimo termine ad un'analisi delle forme attraverso le quali le diverse società riattualizzano nel tempo le loro strutture-dei canali di "rigenerazione", focalizzando l'attenzione sulle relazioni tra generazioni come sito di primaria importanza per riconoscere i processi di trasformazione sociale (Cole, Durham 2007). Niente di nuovo, considerando come lo stesso modello di "coscienza generazionale" propria ai diversi gruppi, quanto il rapporto che le diverse società propongono tra l'assegnazione di determinate funzioni e dati criteri di età sociale, muti e si ri-organizzi nel passaggio, pur se incompleto, ad una società di mercato altamente specializzata (Einsenstadt 1956).

Le retoriche adottate dalla Generazione '84 permettono dunque di esplorare i modi attraverso i quali partecipazione e dismissione di una determinata pratica "deviante", e la visione che i presunti "iniziatori" di questa imprimono sulle nuove generazioni, esprimono innanzitutto una necessità sociale, quella di differenziarsi per "crescere": ovvero, in una società in cui l'età continua ad essere un criterio di allocazione delle risorse, garantirsi l'accesso a quelle qualità simboliche e materiali connesse con la maturità sociale, continuando il ciclo.

Bibliografia

- Alto-commissariato della Repubblica francese in Nuova Caledonia, 2022. *La lutte contre la délinquance en Nouvelle-Calédonie. Bilan de l'année 2021 et priorités pour 2022. Dossier de presse*. Nouméa.
- Attias-Donfut, C. 1988. *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*. Parigi. Presses Universitaires de France.
- Balandier, G. 2022 [1951]. *La situazione coloniale e altri saggi*. Sesto San Giovanni. Meltemi.
- Belhôte, C., Merle, I. 4 gennaio 2022. «Nouvelle-Calédonie: une victoire à la Pyrrhus». AOC media. (consultato online il 09/05/2023)
- Boltanski, L., Thévenot, L. 2022 [1991]. *De la justification*. Parigi. Gallimard.
- Bourdieu, P., 2001 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. Il Mulino.
- Bretteville, D. 2018. «Je ne sais pas ce que c'est, la coutume»: la coutume kanak par-delà tradition et modernité. *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 473-486.
- Chappell, D. 2013. *The Kanak Awakening. The Rise of Nationalism in New Caledonia*. Honolulu. The University of Hawai'i Press.
- Chamboredon, J.-C. 1971. La délinquance juvénile, essai de construction d'un objet. *Revue française de sociologie*, 12-3: 335-337.

- Cole, J., Durham, D. 2007. *Generations and Globalization. Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington, Indianapolis. Indiana University Press.
- Demmer, C. 2016. *Socialisme kanak, une expérience politique à Canala*. Parigi. Karthala.
- Doumenge, P. 1974. *Paysans mélanésiens en pays Canala*. Talence. Centre d'Etude de Géographie Tropicale.
- Einsentadt, S. N. 2009 [1956]. *From Generation to Generation [Third Edition]*. New Brunswick/ Londra. Transaction Publishers.
- Erikson, E. K. 1995 [1968]. *Gioventù e crisi d'identità*. Roma. Armando Editori.
- Favole, A. 2010. *Oceania, isole di creatività culturale*. Roma. Laterza.
- Gallino, L. 2016 [1985]. Modi di produzione, formazioni sociali, società. *Quaderni di sociologia* [online], 70-71: 29-52
- Gallo, M. 2022. *I saperi della foresta. Giovani e trasmissione della memoria in Nuova Caledonia*. Novate Milanese. Prospero Editore.
- Godelier, M. 1973. «Le concept de formation économique et sociale: l'exemple des Incas», in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Godelier, M. Parigi. Maspero: 83-91.
- Godin, P. 2018. La personne comme "don" en pays hyeehen. *L'Uomo*, 1: 87-101.
- Gorohouna, S., Ris, C. 2017, Vingt-cinq ans de politiques de réduction des inégalités: quels impacts sur l'accès aux diplômes? *Mouvements*, 91: 89-98.
- Graille, C. 1999. Coutume et changement sociale en Nouvelle-Calédonie. *Journal de la Société des Océanistes*, 109: 97-119.
- Gramsci, A. 2014 [1948-1951]. *Quaderni del carcere*. Gramsci, A. Torino. Einaudi.
- Johnson-Hanks, J. 2002. On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctions. *American Anthropologists*, 104(3): 865-880.
- Kohler, J-M., Pillon, P., Wacquant, L. 1985. *Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie : document de travail* Nouméa. ORSTOM.
- Hadji, L., Lagadec, G., Lavigne, G., Ris, C. 2012. Vingt ans de politiques de rééquilibrage en Nouvelle-Calédonie: Démocratisation de l'école mais persistance des inégalités ethniques. *Formation Emploi*, 120: 101-125.
- Heinonen, P. 2011. *Youth Gangs and Street Children. Culture, Nurture and Masculinity in Ethiopia*. New York/ Oxford. Berghahn.
- Hobsbawm, E. 2002 [1969]. *I banditi*. Torino. Einaudi.
- Le Caisne, L. 2004. L'économie des valeurs. Distinction et classement en milieu carcéral. *L'Année sociologique*, 54 (2): 511-538.
- Leblic, I. 2018. Vous avez dit rééquilibrage et décolonisation? Retour sur 40 ans de va-et-vient institutionnels sur souveraineté et colonialisme en Nouvelle-Calédonie (1980-2018). *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 329-350.
- Leenhardt, M. 1971 [1947]. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Parigi. Gallimard.
- Manheim, L. [1923]. *Le generazioni*. Bologna. Il Mulino.
- Marx, K. 1967. «Lettera a Vera Zasulic», in *Forme economiche precapitalistiche*. Marx, K. Roma. Editori Riuniti: 157-160.
- Merle, I. 2000. «De l'idée de cantonnement à la constitution des réserves. La définition de la propriété indigène», in *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie de la Nouvelle-Calédonie*. Bensa, A., Leblic, I. (ed.). Parigi. Éditions de la Maison des sciences de l'homme: 217-234.
- Merle, I., Muckle, A. 2019. *L'indigénat. Genèses dans l'empire français. Pratiques en Nouvelle-Calédonie*. Parigi. CNRS éditions.

- Mokaddem, H. 2001. *Anthropologie politique de la Nouvelle-Calédonie: constitution et médiation des espaces publics insulaires*. Tesi di dottorato sotto la direzione di Alban Bensa. Parigi. EHESS.
- Mokaddem, H. 2018. L'accord de Nouméa. Pratique de discours et forclusion de la souveraineté de Kanaky. *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 319-328.
- Naepels, M. 2002. «J'ai un corps». Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt. *Philosophia Scientiae*, VI: 15.30.
- Paini, A. 2014. «Kastom, costume, consuetudine tra continuità e discontinuità», in *Antropologia dell'Oceania*, Gnechchi Ruscone E., Paini A. (ed.). Milano. Raffaello Cortina Editore: 39-71.
- Salomon, C. 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*. Parigi. Presses Universitaires de France.
- Simonicca, A., 2009. Età. *Antropologia museale*, 22: 42-44.
- Tjibaou, J.-M. 1981. Être mélanésien aujourd'hui. *Esprit*, 57: 81-93.
- Tjibaou, J.-M. 1985. De l'art à la politique, entretien avec Alain Plagne à Paris, in *La présence kanak*, Bensa A. Wittersheim É. (ed.). 1996. Parigi. Odile Jacob:191-207.

