



HAL
open science

**UNE FORET DES ETRES, UNE FORET SANS HOMMES ? UNE
ANTHROPOLOGIE SENSIBLE de la dynamique
interspécifique**

Florence Brunois-Pasina

► **To cite this version:**

Florence Brunois-Pasina. UNE FORET DES ETRES, UNE FORET SANS HOMMES ? UNE ANTHROPOLOGIE SENSIBLE de la dynamique interspécifique. Sciences du Vivant [q-bio]. MNHN Paris, 2022. <tel-03916613>

HAL Id: tel-03916613

<https://hal.science/tel-03916613v1>

Submitted on 30 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC0 1.0 - Universal - International License



**UNE FORET DES ETRES, UNE FORET SANS HOMMES ?
UNE ANTHROPOLOGIE SENSIBLE
DE LA DYNAMIQUE INTERSPECIFIQUE**

SYNTHESE DES TRAVAUX

HDR SOUMIS PAR FLORENCE BRUNOIS-PASINA

MNHN 2022

« Plus l'état affectif entre en jeu vis à vis d'une chose,
plus nous avons d'yeux, d'yeux différents pour cette chose,
et plus complète sera notre 'notion' de cette chose,
notre objectivité » (Nietzsche 1971).

TABLE DES MATIERES

PRELUDE : UNE TRAVERSEE SENSIBLE EN FORET KASUA...5

I QUAND L'EMIC KASUA BOULEVERSE LES CANONS TRADITIONNELS DE L'ANTHROPOLOGIE SOCIALE...15

1. DECRIRE UN MONDE ET NON UNE SOCIETE : UN NOUVEAU MODELE MONOGRAPHIQUE ...18

1. 1 LE REVE : QUINTESSENCE DU PARADIGME COSMOLOGIQUE KASUA ET DE L'ONTOLOGIE AMBIVALENTE QU'IL PROMEUT...20

1. 2 L'EDUCATION DES ENFANTS KASUA : VERS UN EVEIL EMPATHIQUE A L'INTERSPECIFITE DES ETRES FORESTIERS...25

1. 3 QUAND LES COLLECTIFS INTERSPECIFIQUES PRODUISENT L'ORGANISATION SOCIALE...32

1. 4 L'EPISTEME RELATIONNELLE DES SAVOIRS ET SAVOIR-FAIRE ECOLOGIQUES DU MONDE FORESTIER...39

1. 5 : QUAND LA DETTE PERENNISE LA DURABILITE DU COSMOS FORESTIER...44

CONCLUSION : LE MONDE DE L'ETRE HUMAIN EST BIEN UN MONDE COMPLEXE HYBRIDE...50

2. UNE NOUVELLE METHODE D'ENQUETE ETHNOGRAPHIQUE DES SAVOIRS ET SAVOIR-FAIRE ECOLOGIQUES : L'ETHNO-ETHOLOGIE ...52

2. 1 EMPRUNTS ET TRANSFERTS DE CONNAISSANCES INTER-ESPECES...60

CONCLUSION : UNE QUESTION ETHIQUE ET JURIDIQUE...68

2. 2 ENLACEMENTS, ATTACHEMENTS AUX PLANTES : UNE NOUVELLE APPROCHE DU VEGETAL...70

CONCLUSION : POUR UNE COMPARAISON DES EPISTEMES...83

II QUAND LES TRANSFORMATIONS SOCIALES S'ASSIMILENT A UNE DYNAMIQUE SOCIO-POLITIQUE INTERSPECIFIQUE...85

1. UNE COMPARAISON DES MANIERES D'ETRE AU MONDE AVEC LES MODERNES : UN « DELUGE DES ONTOLOGIES » ?...87

1. 1 LA CHRISTIANISATION DU MONDE KASUA : LA FORET SATANIQUE...88

1. 2. L'INDUSTRIALISATION CAPITALISTE DU MONDE KASUA : LA FORET MARCHANDISE...96

1. 3 LA CONSERVATION DU MONDE KASUA : LA FORET SAUVAGE...112

CONCLUSION : UNE FORET SANS HOMMES...118

2. DE LA CACOPHONIE ONTOLOGIQUE A LA CHAOS-PHONIE FORESTIERE...124

2. 1 LA RESURGENCE DU MYTHE DE L'ABONDANCE : LE CHAOS...127

2. 2 LA RESISTANCE DES KASUA : FERMER LEUR MONDE AUX MONDES...133

CONCLUSION : L'INDIFFERENCE DES MONDES...144

2. 3 QUAND LES EXISTANTS METTENT EN MOUVEMENTS LE MONDE KASUA... 147

2. 4 QUAND LA FORET DEVIENT FOLLE : L'EFFONDREMENT DU MONDE KASUA ?...154

CONCLUSION : QUAND LES TRANSFORMATIONS DU MONDE KASUA TEMOIGNENT D'UNE DYNAMIQUE INTERSPECIFIQUE...157

ET APRÈS ? VERS UNE COSMOPOLITIQUE DES ATTACHEMENTS OU UNE ANTHROPOLOGIE COMPARÉE DES DYNAMIQUES INTERSPÉCIFIQUES FACE AU CHANGEMENT CLIMATIQUE...163

BIBLIOGRAPHIE...177



PRELUDE

UNE TRAVERSEE SENSIBLE EN FORET KASUA

Pour comprendre la recherche que je mène depuis plus de 25 ans auprès des cinq cent cinquante Kasua¹ qui habitent le sud du Mont Bosavi² en Papouasie-Nouvelle-Guinée, je souhaiterais vous inviter à vous plonger sous le couvert forestier où ces individus évoluent avec l'immense multitude d'existants qui cohabitent leur territoire. Dans cette enceinte forestière tropicale, la diversité des êtres en présence rivalise avec sa densité, d'autant que ce territoire d'une superficie de plus de 1500 km² se décline sur 2000m de dénivellation ! Se succèdent ainsi, sans discontinuité, la forêt des basses-terres, la forêt de basses-collines puis celle des basses-montagnes ; le volcan éteint qui les surplombe - le mont Bosavi -, surnommé la montagne bleue, culmine à 2397m d'altitude. À ce couvert forestier uniformément vert contraste une région limitrophe karstique faite de grottes et de pinacles qui délimite de son empreinte blanche l'Est de ces terres, et constitue, à proximité de ces trois types de forêts, une région de la Papouasie absolument unique d'un point de vue écologique.

Si vu du ciel, cet immense territoire suscite inmanquablement le sentiment d'infiniment vert et provoque un émoi soudain de solitude, il trompe l'extraordinaire variété des arbres qui ensemble forment la canopée, un ciel vert à l'humanité kasua et ses alliés. Les « i »³ se déclinent par milliers et imposent inexorablement la verticalité comme une profusion de formes et de matières qu'exaltent leur tronc, leur écorce, leurs racines, leur feuillage si lointain souvent à l'œil de l'être humain. Rien pourtant ne peut les confondre. Chaque spécième⁴ révèle une personnalité toute singulière qui n'échappe à personne situé à

¹ Il nous faut préciser d'ores et déjà que 11 clans sur 12 sont originaires de la tribu kaluli qui évolue sur le versant nord du Mont Bosavi. D'autres Kasua qui n'ont pas migré vers le Sud habitent encore le versant Nord du volcan, soit à l'Est du territoire kaluli autour de Fokomayo.

² Cette dénomination géographique, la région Bosavi, désigne aussi la famille linguistique que composent les langues respectives des huit sociétés qui l'habitent et dont chacune a fait l'objet d'une monographie ethnologique. Ainsi, auprès des Kaluli : E. Schieffelin 1976, B. Schieffelin 1990, et S. Feld 1982 ; des Etolo : R. Kelly 1977 et P. Dwyer 1990 ; des Bedamuni : A. Sorum 1980 et A. Van Beck 1987 ; des Kamula : M. Wood 1982 ; des Samo : R. Shaw 1990 ; des Onabasulu : T. Ernst 1984 ; des Gebusi : B. Knauft 1985 ; enfin des Kasua du nord : P. Freund 1977.

³ La voyelle « i » désigne l'arbre et la catégorie qui les englobe comme l'avait étonnamment pressenti Francis Ponge dans sa description du pin « c'est un i, une tige » (1976 :115). I désigne donc l'être vivant le plus grand de la forêt. Cette nomination vient ainsi contredire la proposition de Brent Berlin qui, à la suite d'une recherche systématique sur les noms vernaculaires des poissons, affirmait que les taxons se terminant par un i exprimaient cognitivement une taille toujours petite (2005)

⁴ En référence à Bulmer (1974) qui inventa le terme « spécième » pour inviter les ethnologues à rechercher et désigner l'unité locale qui ne correspond pas forcément à l'espèce ou unité de vie dans la hiérarchie de Brent Berlin.

proximité, touchant son corps, humant les odeurs qu'il dégage, reconnaissant les lianes et autres colocataires ou le lieu et voisins de son enracinement. Comment confondre l'arbre pionnier *Haposa* dont le feuillage est multicolore de l'iname dont le fut toujours mince et cylindrique se revêt d'une écorce dont la teinte devient bronze sous l'effet de la pluie ? Comment se méprendre sur l'identité du *Kena*, ficus étrangleur, trop amoureux qu'il enlace l'arbre, objet de son désir, ou encore le *Kite* aux contreforts aussi hauts qu'aux profils converses ? Décrire, énumérer même à la Prévert, les 1500 plantes inventoriées, reconnues et nommées par les *Kasua*, nécessiterait une centaine de pages ou une mémoire qui défierait peut-être celle des botanistes sans ordinateur. Mais là n'est pas notre dessein. C'est leur omniprésence qui nous importe et nous transporte pour saisir le collectif végétal, sa créativité, son inventivité, l'impossibilité aussi d'y échapper, de nier sa préciosité, son immense générosité : cette arborescence buissonnante enracine les sols confrontés aux pluies torrentielles, abrite humains et non-humains, leur offre gîte mais aussi couvert et boisson grâce à un échange constant qu'elle entretient avec la nuit et se couronne par la rosée du matin. S'il fallait quantifier ses bienfaits en services écosystémiques, ils seraient incommensurables⁵ ! Pour s'en convaincre, il suffit d'interroger les bénéficiaires qui, eux aussi se font l'éloge de l'inventivité du vivant, accentuée ou plutôt singularisée par l'endémisme de l'île. Au sol, dans le sol, au pied ou à la cime des arbres, se côtoient plus de trois cent animaux dont les plus emblématiques sont sans doute les deux casoars⁶, le sanglier, le varan géant qui, malgré sa masse et sa longueur, grimpe aux arbres, les marsupiaux couscous ou dendrolagues dont le système placentaire leur confère des comportements aussi lents que discrets, les kangourous qui vivent en bande, les rats géants aux poils aussi longs que ceux d'un mouton laineux, les pythons verts ou les boas jaunes soleil qui s'enroulent aux branches, le possum rayé noir et blanc qui vole d'arbre en arbre, l'échidné à nez long et aux pas si nonchalants, les chauves-souris et roussettes qui ne cessent de se chamailler, les rainettes géantes et les crapauds-buffle, les phasmes, araignées, coléoptères, abeilles ou fourmis, et les oiseaux bien sûr, avec les divers paradisiers, le calao papou, les loriquets, les cacatoès, les perroquets, les cassicans, les martins pêcheurs, les colombes, les harpies ou encore les mégapodes dont le magnifique *Goura victoria* !

La canopée abrite et protège également le ruissellement de l'eau que l'on retrouve sous de multiples formes vue les différences d'altitudes : de la source à la cascade, de la crique au torrent pour finalement faire rivière puis fleuve en contrebas septentrional. Prenant leur source au sommet du Mont Bosavi, l'ensemble du territoire est ainsi quadrillé par des lignes aquatiques qui dessinent

⁵ Une réalité écologique devenue banale aujourd'hui mais qui n'empêche nullement les politiques d'exploitation industrielle de se poursuivre toujours actuellement sur tous les continents.

⁶ Du fait de l'étendue territoriale d'un point de vue altitudinale, nous retrouvons, le Casoar Bennett des montagnes et de petite taille et le Casoar à casque des basses-terres qui peut mesurer plus de 2 mètres en incluant son casque d'une grande hauteur.

des verticales du Nord au Sud. De ce fait, il est rare de parcourir la forêt sans devoir traverser un ou plusieurs cours d'eau, à gué, en usant d'un tronc qui fait office de pont ou encore en nageant tout en se tenant à une liane suspendue en travers. Les abords sablonneux sont les habitats favoris des tortues géantes et des crocodiles qui y déposent leurs œufs et les défendent farouchement contre les intrus. Sur les rochers des rivières, il n'est pas rare de contempler le Varan à queue bleue lézarder, dont la peau recouverte de points colorés joue l'impressionniste. Et que dire de ces eaux si limpides que l'on peut nager et boire en simultanément. Un luxe apprécié certainement par la quarantaine de poissons qui savourent l'ombrage des arbres, du silure au barramundi, de l'écrevisse - le homard de la jungle -, au poisson lune, des dizaines de poissons chats aux perches ou encore aux anguilles qui aiment remonter le flux des cascades, un exploit !

C'est dire, si sous ce chapiteau verdoyant de plus 1500 km² fourmille une vie foisonnante, souvent surprenante. Cette brève description des êtres forestiers, si loin de la réalité exhaustive, confirme bien sûr une banalité écologique : la forêt tropicale renferme une biodiversité exceptionnelle. Cependant, se contenter de cette description naturaliste appauvrirait considérablement la réalité de leur univers forestier quotidien. De même, la cime des arbres, plus ou moins dense selon l'altitude, offrirait sans doute à la perception ce sentiment unique de contenant comme celui peut-être d'être calfeutré par le dense manteau de verdure de la canopée. Mais cette sensation est illusion, mirage de la vision : le monde forestier des Kasua ne se limite pas à sa seule dimension phénoménale. De la canopée, jaillit un autre monde, invisible à l'œil nu mais tout aussi vivace car habité par des humains, des animaux et des plantes, des rivières et des montagnes, des cascades et des criques. C'est le monde foisonnant des esprits, qui vient apposer à l'appréhension du marcheur une autre profondeur de champ comme une autre peau aux corps de la perception et de la communication. Trois communautés distinctes désignées par le terme englobant *wabele tolu*, « les vers de terre sont là », se partagent cet univers canopésien. Nous trouvons les Sosu qui habitent exclusivement les hauteurs du volcan, soit le sommet du territoire tribal. Ces humains invisibles sont connus pour leur tempérament agressif et colérique. Ce caractère bien trempé est lié au rôle qui leur a été dévolu par le créateur Sito lors de l'ontogénèse du monde : celui de contrôler la fertilité des Kasua et l'usage qu'ils font de celle des autres existants afin d'assurer la régénération du massif forestier dans sa globalité. Les sanctions qu'ils infligent sont à la hauteur de l'enjeu de cette responsabilité : elles sont meurtrières et concernent l'ensemble de l'humanité kasua. Ils inondent les terres, pétrifient les coupables, et pire, attendent en retour des sacrifices d'enfants de l'humanité incriminée. Ils sont bien sûr redoutés. L'effroi est tel d'ailleurs que lorsque les Kasua traversent les hauteurs du Mont Bosavi, ils dissimulent leur odeur humaine en se recouvrant le corps d'une sève à l'odeur

piquante. Ils s'abstiennent également de parler le kasua pour adopter la langue des Sosu dont le lexique est très vaste. Bref, les Kasua, se prêtent à un certain camouflage pour taire leur présence, leur identité par trop humaine. Encore plus localisés, dans un espace encore plus restreint, nous rencontrons les Gulu hon, soit les esprits des morts toujours accompagnés de leurs chiens. Ces derniers habitent exclusivement une cascade située à l'ouest du territoire. À la différence des Sosu, les Gulu hon sont plutôt jaloux et taquins et aiment chaparder les objets des Kasua vivants. Cependant, cette tendance s'atténue dès que le dernier rituel des funérailles est accompli par une danse au tambour dont la finalité consiste à jeter les yeux des défunts à l'extérieur des grandes demeures où ils résidaient, les rendant définitivement aveugles à l'égard des humains vivants. Enfin, contrairement aux Sosu et aux Gulu hon qui vivent dans un espace bien délimité, la vaste communauté des Isanese - j'en ai dénombré plus d'une centaine, tous nommés individuellement - occupent l'invisible dans son ensemble. Ils sont les semblables des Kasua. Selon l'ontogénèse mythique, ils devaient même se lier par une alliance matrimoniale. Mais le créateur Sito l'interdit considérant ce mariage comme incestueux. Vexés, les Isanese regagnèrent l'habitable - le cloaque -, de la créatrice Hapano et furent désignés par elle, maîtres du gibier, autrement dit, gardiens de la faune et du maintien de sa densité. Cette fonction explique le vaste espace qu'ils occupent car en couvrant l'ensemble du monde invisible, il couvre l'ensemble du territoire tribal, et donc chaque territoire clanique et les échanges de gibiers qui les lient au cours de leur existence, de la croissance de leurs membres respectifs. La proximité originelle avec les Kasua se retrouve donc dans la proximité qui se vit au quotidien comme dans la certaine bienveillance que les Isanese manifestent à leur égard. Les sanctions qu'ils infligent aux Kasua ne sont généralement pas mortelles sauf en cas de prédation par trop abusive. Ils exigent toutefois des humains, le respect d'une éthique fondée sur la réciprocité : à chaque gibier tiré - « pénétré » en langue kasua -, le chasseur doit laisser une part de la chair de l'animal ainsi tué.

La forêt tropicale kasua se métamorphose en cosmos forestier, et simultanément, en un univers complexe fort ambivalent. Chaque esprit désigné est en effet capable de quitter son monde invisible pour occuper de façon éphémère, de manière opportuniste ou volontaire, l'univers phénoménologique du visible et ce, en se métamorphosant en animal - une centaine d'espèces sur les trois cent -, ou en habitant certains arbres, criques, cavités d'où émergent alors les bruits de leurs activités de subsistance ou cérémonielle, de leur présence au monde. Ces sons, issus de l'invisible, viennent ainsi s'emmêler à la fabuleuse acoustique émise par la multitude des autres êtres forestiers visibles. A priori cacophonique pour une oreille non avisée, ce cosmos forestier s'assimile pourtant à une véritable salle de concert où se joue une sorte de jazz-session interspécifique. D'ailleurs,

l'expérience sensorielle et sensible y est absolument bouleversante. La saturation des formes, des matières, des mouvements - aussi micro soient-ils -, l'absence de perspective comme les jeux du clair-obscur imposent à l'être humain de renoncer à la priorité du sens de la vision, impuissante à appréhender la complexité locale comme globale de ce monde forestier. Dans cette forêt luxuriante, le discernement visuel est condamné à l'évanescence⁷. Aussi, à la vision se substituent le sens de l'odorat et plus encore, celui de l'ouïe. L'écoute et le sentir y sont constants, car chaque odeur, chaque saveur, chaque bruit, chaque crépitement, chaque chant, chaque ruissèlement est annonciateur d'une information, d'une communication inter-espèce insoupçonnée, certainement invisible à celui qui s'obstine à regarder. Dans cette forêt, voir signifie entendre, humer ; épier, être à l'écoute de cette vie en effervescence qui ne cesse de narrer son existence. Encore plus attentif, encore plus immergé au quotidien, on y découvre finalement une harmonie sensorielle, un rythme temporel que ponctue chacun des êtres forestiers avec leur expression et le respect de l'autre bien singuliers. L'impact de l'acoustique interspécifique est pourtant encore plus vaste. Elle réclame d'ajuster son corps, son port, sa gestuelle, ses sentiments, sa voix individuelle ou collective au reste du monde. C'est se mouvoir avec, et accepter que la réciprocité est prégnante en incitant les humains à s'adapter, à modifier leurs propres comportements pour s'harmoniser encore d'avantage au cosmos forestier dans lequel ils vivent immerger. Il suffit de marcher avec les Kasua pour mesurer ces ajustements aux autres. À l'image des casoars, ils ne marchent pas, ils survolent le sol tant leurs enjambées sont longues, bondissantes, rapides et pourtant silencieuses. Il suffit d'accompagner un chasseur à l'affût qui se cache des heures durant dans une hutte de guet qui ressemble à s'y méprendre au nid de l'oiseau jardinier. De collecter avec les femmes et leurs enfants pour comprendre les règles rigoureuses du déplacement : le silence règne et les échappées belles ou chemins de traverse sont interdits. La forêt n'est pas un espace de jeu. Des lieux spécifiques y sont dédiés comme certaines criques et pans de rivière.

Ainsi, les Kasua, qui puisent pourtant l'ensemble de leurs moyens d'existence en forêt, ne font pas exception aux autres êtres en présence : ils sont partie prenante du concert interspécifique. Chasseurs, cueilleurs, collecteurs, horticulteurs, exploiters du palmier sagoutier, chacune de leurs nombreuses activités forestières, qu'elles soient féminines (exploitation du sagou), masculines (essartage), voire communes (plantation) qui ponctuent leur quotidien semi nomade, ne s'accompagnent jamais de phrasés mais toujours de chants⁸ et d'odeurs toutes singulières. L'humanité se fond littéralement dans le paysage multi-espèces que constitue leur cosmos forestier, trahissant une discrétion

⁷ Steven Feld parle de « claustrophobie visuelle » (Feld S. sous presse).

⁸ Dont le film réalisé par Steven Feld : « Voices of the Rainforest » restitué avec un son à 360° !

ontologique exemplaire. Plutôt que de dominer les autres êtres ou de s'en abstraire par une arrogance logocentrique ou technologique bruyante ou aseptisée, ils s'harmonisent au monde acoustique et olfactif de la forêt, à l'éthologie des êtres qui l'habitent. Cette harmonisation est d'ailleurs primordiale pour éviter de commettre des fausses notes, lesquelles feraient fuir inexorablement leurs voisins à plumes, à écorce, à poils, à écailles mais aussi alerteraient leurs voisins spirituels qui les observent constamment et les menacent de leurs sanctions. Car, les Kasua ne peuvent échapper aux relations d'échange qui les lient à ces humains invisibles perpétuellement créanciers. Eux aussi partagent la capacité de ces derniers d'occuper leur monde et selon la même manière : en se métamorphosant en animal. Cependant, à la différence des médiums-chamanes, ces êtres d'exception qui parviennent à stabiliser et donc à contrôler leur va et vient dans le monde invisible, cette capacité de « trans-monder » est difficilement contrôlable pour les simples individus. Elle n'est pas de leur fait mais de celui de leur double nommé *hon* : un être agissant et indépendant qui habite leur cœur et qui profite de leur sommeil pour s'échapper de leur corps. Son agentivité, assimilée à l'activité onirique, peut être périlleuse en exposant le dormeur et la dormeuse aux flèches des esprits vengeurs. Elle peut être également gratifiante en offrant la possibilité d'échanger avec les esprits, et plus particulièrement avec les esprits isanese qui pourront leur communiquer le lieu où trouver un gibier, la présence d'un sorcier, des chants poétiques qu'ils viennent de créer, où la découverte d'une plante aux saveurs ambrées.

Les Kasua s'imprègnent constamment du perspectivisme acoustique⁹ que leur offre leur cosmos forestier : elle est source de rêves éveillés, de dialogues entre les âmes des humains et celle des esprits. Ce dialogue intime est l'origine d'émotions débordantes comme le consacre la monographie d'Edward Schieffelin au rituel Gisalo (1976), nommé Balo chez les Kasua. Elle est aussi propice à l'expression des sentiments. En forêt, au bord d'une crique, au pied d'un arbre majestueux, toujours dans la solitude, les Kasua se prêtent volontiers aux rêves éveillés, à la rêverie. À l'écoute d'un chant, d'un chuchotement, d'un craquement, d'une odeur enivrante, « d'une voix » pour reprendre l'expression de Steven Feld (1982), les Kasua s'émeuvent instantanément, soudainement transportés par la nostalgie, les souvenirs, le sentiment de perte qu'accentue inexorablement la situation de l'animal entendu, parfois voilé dans la cime des arbres. À l'instar de la poétique chantée des Kaluli, la poétique kasua ne peut se défaire de l'iconographie sonore qui émane de l'invisible : elle est source d'inspiration créatrice.

Tous ces comportements tendent au respect d'un savoir-vivre ensemble à l'écoute des autres car la forêt kasua et ses habitants dessinent une dense écologie des sois. Ils ne cessent d'interagir les uns à l'égard des autres, produisant une

⁹ Expression à laquelle j'ai eu recours pour qualifier le travail acoustémologique de Steven Feld.

connexion sensorielle interspécifique incessante. De l'aurore au crépuscule, l'expression de ces habitants si divers, si multiples est constante. Je pense spontanément au martin pêcheur *Sakie*¹⁰ dont le chant annonce l'aurore et le crépuscule comme l'arrivée d'un étranger ou d'un sorcier lorsque son chant est en décalage avec le cycle solaire, aux cigales dont le chant est aussi puissant qu'autoritaire à l'orée des rivières, au couinement subtile des ailes du phasme géant qui prévient de la venue du vent cyclonique, aux grenouilles et crapauds qui vivifient les eaux calmes nocturnes, aux arbres qui grincent quand un esprit *isanese* claque la porte de sa demeure ou bien provoquent un hurlement lors de leur chute écrasante. Je pense également à l'odeur du tabac dégagé par le medium-chamane sous l'emprise de la parole des *Isanese*, aux performeurs de la cérémonie *Gisala*, lesquels, la nuit durant, font émerger de l'obscurité nocturne le son de leur tambour ou encore, et finalement, au tonnerre, manifestation de la colère des *Sosu*... Ces expressions au monde se succèdent, se chevauchent, se répondent, se taisent soudain quand la pluie torrentielle, telle la baissée du rideau, vient clore soudainement le concert. Oui ! Entendre la forêt, c'est voir ses innombrables paysages multi-spécifiques, animés non par des traits crayonnés, mais par des notes polyphoniques et odorantes qui traduisent sa constante mobilité au gré des interactions, des relations, des rencontres que ses figures humaines et non humaines entretiennent entre elles et y répondent par des comportements singulièrement expressifs. La forêt s'assimile à un vaste champ dialogique, continu et renouvelé en permanence, où les existants, de concert ou distinctement, témoignent d'un certain ordre du monde et avertissent, selon leur point de vue sur le monde, de ses ruptures ordinaires ou extraordinaires.

Ainsi, cette invitation sensible à traverser la forêt *kasua* nous révèle que derrière l'apparente polyphonie forestière se joue une véritable orchestration cosmologique où chaque être a sa place, ses propres comportements, ses relations spécifiques et interspécifiques privilégiées, ses impacts sur la matière de la forêt, véritable agora de la vie sociale interspécifique des *Kasua*. Cette traversée a privilégié les sens, les émotions afin de faire sentir, ressentir au lecteur la fabuleuse vitalité qui se démultiplie sous le couvert forestier qui les englobe. En cela, elle a adopté l'approche de l'acoustémologie proposée par Steven Feld (sous presse), laquelle, fondée entre autres sur les enregistrements sonores, semble la plus à même pour répondre à la question de Philippe Descola qui se demandait « comment donner la voix aux non-humains sans que celle-ci ne s'exprime à travers des humains ventriloques ? » (Descola 2017 :12). En prônant une anthropologie relationnelle avec, dans, par le son et le sensible, cette approche permet, me semble-t-il, de faire émerger une sémiologie inter-espèces moins

¹⁰ Nom que les *Kasua* m'attribuèrent, car à l'image de l'oiseau, je venais enquêter auprès d'eux dès l'aurore venue jusqu'au crépuscule.

anthropocentrique¹¹, de restituer « la multiplication des mondes » en présence (Despret 2019 : 41), soit de mettre en lumière la véritable écologie des relations interspécifiques en forêt, créatrice de paysages relationnels toujours en mouvance, en possibilités d'advenir et d'inventivité.

Ce souci de recourir au sensible pour tenter de restituer au plus près cet univers forestier dans sa réalité complexe et complexifiée par ses innombrables participants s'avère d'autant plus crucial que la cosmologie kasua induit une ambivalence ontologique qui ne permet pas de dissocier le social de l'écologique, le social du cosmos, l'humain des non-humains. Elle ne promeut pas davantage une rupture dans la communication entre la diversité des êtres en présence qu'ils soient matériels ou immatériels ; ce que confirme d'ailleurs la langue kasua : le verbe que l'on assimilerait trop rapidement à parler *solo* n'est pas exclusif à l'humanité, il s'approche davantage du verbe communiquer, une capacité généralisée à tous les acteurs de la scène forestière. Ici, la narration n'est pas perçue comme le fait des seuls humains ; les mots ne sont pas les signes spécifiques de la communication. La forêt est non seulement une forêt saturée de signes émis par la multitude de ses existants, mais elle est également une forêt où cette même multitude d'existants est à l'écoute des signes émis par le comportement des autres (humains et non-humains), que ces signes soient des mots, des sons, des bruits, des chants, des murmures ou des odeurs. Dans la forêt kasua, narrer le monde n'est décidément pas le propre de l'homme ; cette capacité performative relève d'une capacité partagée.

Ainsi, si l'on reprend la proposition de Peter Dwyer dans son fameux article, « L'invention de la nature » (1996), lequel met en corrélation le degré d'intensification des modes d'exploitations du milieu (faible, moyen et intensif) à l'occupation spatiale du monde invisible au sein de l'espace territorial (coextensive, centrique et périphérique) pour expliquer par ce continuum, l'émergence progressive de l'idée d'une nature séparée de la culture humaine, chez les Kasua, la nature distancée de la culture n'existe pas. Le territoire couvert à plus de 99% de forêt témoigne de la faible exploitation du milieu ; la distribution spatiale du monde invisible est coextensive, généralisée à l'ensemble des terres tribales. En résumé, aucune frontière entre les êtres - humains, vivants, spirituels - n'autorise d'envisager l'émergence d'une dichotomie franche et étanche. Tout au contraire !

Avec les Kasua, nous ne faisons pas face à une société anthropocentrée, où l'étude de l'organisation sociale et politique se limiterait par conséquent aux seules relations humaines, où l'étude des savoirs et savoir-faire écologiques se contenterait d'appréhender des objets naturels distancés de l'homme. Avec les

¹¹ Contrairement à la proposition d'Edouardo Kohn, dont la sémiologie trans-espèces innovante repose sur l'universalité prêtée aux animaux de la sémiologie de Pierce (2017).

Kasua, nous faisons face à une complexité sociale partagée, hybride, interspécifique¹², saturée de sens, d'émotions et d'affects.

Comment l'anthropologie sociale peut-elle rendre compte de cette réalité sans la biaiser, sans la tronquer de tous les existants qui participent pleinement de la vie sociale de ces humains ? En élargissant son champ précisément à l'ensemble de ces existants qui cohabitent leur monde, qui co-évoluent avec eux dans le temps et l'espace.

Tel est l'engagement anthropologique que j'ai poursuivi dans tous mes travaux, osant m'appuyer sur l'épistémè kasua pour bouleverser les canons traditionnels de la discipline et faire valoir de nouvelles perspectives épistémologiques tant dans la restitution des données ethnographiques que d'un point de vue théorique et méthodologique afin d'appréhender et analyser non pas des sociétés mais les mondes complexes et variés dans lesquels évoluent les humains.

¹² Expression que nous avons créée avec Dominique Lestel pour le titre de notre séminaire commun au MNHN en 2004.



I.

**QUAND L'EMIC KASUA BOULEVERSE LES
CANONS TRADITIONNELS DE L'ANTHROPOLOGIE
SOCIALE**

Vouloir restituer le point de vue des Kasua pour qui leur société s'assimile à un monde interspécifique constituait le défi que mes données ethnographiques recueillies durant les trois années passées auprès d'eux, de 1994 à 1997, m'imposait. Cette longue expérience de vie partagée m'avait conduit à m'identifier pleinement à leur milieu comme à leurs manières d'y agir et réagir. Mes inventaires systématiques des plantes¹³, des animaux, des esprits, des minéraux, des géologies renforçaient indéniablement cette identification. Ce travail d'inventaire se complétait par une approche de la sensibilité des Kasua, et c'est ainsi que prenant pour exemple mes hôtes, je suis devenue petit à petit capable de reconnaître aux sons, aux odeurs, aux formes et matières, aux comportements, les existants en présence et les nommer distinctement. Ce long terrain s'apparentait à un vécu original au cours duquel j'avais appris à vivre une autre façon d'être humaine, celle d'habiter, non pas limitativement un environnement, mais bien un monde exubérant de vitalité, exigeant de ma part de mobiliser des sens particuliers et une culture de l'attention exacerbée. Cette plasticité interpella mon corps bien sûr, et tout d'abord. Expérimentant un autre univers d'une richesse exemplaire, j'ai du apprendre à me mouvoir autrement, à bouleverser ma mémoire phénoménologique de l'acter, à laisser agir ma sensibilité proprioceptive. Les débuts furent d'ailleurs bien maladroits : je trébuchais, me cognais aux racines, glissais sur les roches jonchant les rivières, puis, avec l'expérience partagée, répétée, je me surpris soudain à faire corps avec ce monde qui m'était pourtant étranger¹⁴. Cette métamorphose n'échappait pas aux Kasua qui aussitôt me gratifiaient : « Tu marches comme une Kasua maintenant ».

Simultanément, à force de philosopher « avec » ce peuple forestier (Ingold 2014), mes catégories de pensée, mes processus d'entendement et de relationnement furent lentement mais sûrement modifiés. En somme, et comme tout ethnologue au long cours, mon être s'était finalement revêtu de la peau des Kasua après s'être déshabillé de ses coutumes, de ses réflexes, de ses signifiés et signifiants occidentaux qui n'avaient plus de prise ou de raison d'exister dans ce

¹³ Et la pratique du dessin botanique. Enseignée par Jacques Barrau, elle me permit de vivre de longues heures en toute intimité avec les plantes et leurs extraordinaires particularités singulières.

¹⁴ « Dans l'acte de la perception, j'entre dans la relation de sympathie avec le perçu (...). En ce sens, la perception est un accordage ou une synchronisation entre mes rythmes et les rythmes des choses elles-mêmes, leurs tonalités propres, leurs textures » (Abram. 2013 :76). Elle participe d'une « écologie de l'attention », située dans des milieux attentionnels (Citton 2018).

monde. Ce sentiment très fort, cet attachement très prégnant à l'égard de cette expérience bouleversante - mais constamment réflexive -, contribua à renforcer ma conviction : les Kasua avaient bien quelque chose à nous apprendre sur l'habiter et les façons de se lier, se relier aux autres êtres. La difficulté résidait à trouver la manière de faire entendre cet emic¹⁵ et de démontrer sa pertinence ; à le faire valoir quand l'anthropologie sociale véhiculait, encore à cette époque, la tendance traditionnelle à réduire le monde des humains à celui des humains en renfermant les êtres vivants dans un chapitre à part consacré à l'environnement de la société étudiée, et donc, à les exclure du champ social, à les taire tout bonnement, exception faite des êtres domestiqués ou des esprits cantonnés au domaine de la symbolique, de l'imaginaire ou du religieux.

Cet obstacle épistémologique, aussi haut soit-il, ne parvenait pourtant pas à me faire nier voire à me détacher de cette expérience emic, au grand damne de mon directeur de thèse, Maurice Godelier qui m'implorait de le dépasser pour en venir à l'etic ! Je résistais. Forte sans doute d'être devenue la ventriloque des Kasua avec toute la responsabilité que ce rôle supposait ; forte également des enseignements que j'avais eu le privilège de recevoir des grands ethnologues¹⁶ qui conjuguèrent les disciplines et interrogeaient d'une manière ou d'une autre cette séparation¹⁷ : André-Georges Haudricourt (avec qui j'ai passé toutes mes journées l'année précédant mon départ pour la Nouvelle-Guinée), Jacques Barrau, Claudine Friedberg, les membres du LACITO avec Serge Bahuchet bien sûr, les Grenand, les Rivières, Nicole Revel ; les enseignants de l'EHESS, Georges Condominas, Augustin Berques, et certainement Philippe Descola qui, depuis sa monographie « La nature domestique », cheminait vers la dissolution de cette dichotomie au fondement de l'anthropologie sociale. Son soutien dans ma démarche volontaire que portait ma jeunesse d'ethnologue revenue fraîchement du terrain fut des plus précieuses, d'autant qu'à la fin des années 90 le tournant ontologique ne s'était pas encore affirmé. Ses prémisses¹⁸ se lisaient pourtant et implicitement dans deux livres collectifs publiés la même année, 1996 : « Redefining Nature » et « Nature and Society »¹⁹. L'ensemble des contributions ethnographiques concluait sur le même constat : les sociétés étudiées en Afrique, en Asie, aux Amériques, en Océanie, en Europe même, ne reconnaissent pas forcément la frontière érigée

¹⁵ L'approche émique s'intéresse à la façon dont les gens pensent. L'approche étique (ou scientifique) utilise au contraire les catégories, explications et interprétations de l'anthropologue.

¹⁶ Sans compter les spécialistes de la Nouvelle-Guinée et particulièrement ceux travaillant dans la région du Mont Bosavi qui non seulement m'ont toujours soutenu mais aussi partagé leurs connaissances et leur expérience : Edward et Bambi Scieffelin, Steven Feld, Peter Dwyer, Monica Minnegal, Michael Wood, Roy Kelly.

¹⁷ La plupart de ces chercheurs ayant d'ailleurs travaillé en milieu forestier tropical.

¹⁸ Les monographies dédiées aux sociétés Bosavi le témoignaient également. Quel que soit l'angle abordé par les ethnologues, cet ensemble de sociétés révèle que la relation que les hommes entretiennent entre eux n'est décidément pas dissociable de la relation qu'ils entretiennent avec leur environnement.

¹⁹ Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication (Roy Ellen et Katsuyosh Fukui [Eds.] 1996) et Nature and Society. Anthropological Perspectives (Philippe Descola et Gisli Palsson [Eds.] 1996).

entre les humains et les non-humains²⁰. Mais là, s'arrêtait l'avancée épistémologique : dans ce constat. Le réconfort, voire la confiance à ériger l'habiter kasua en une épistémè digne de ce nom, me fut finalement apporté par la sociologie des sciences, et plus particulièrement par l'ouvrage « Nous n'avons jamais été moderne » de Bruno Latour (1991). En effet, les résultats de sa recherche au sein des laboratoires de sciences dures venaient relativiser farouchement la prétendue dichotomie présidant à l'objectivité et la scientificité de la production des connaissances : dans leurs pratiques, les scientifiques ne respectaient pas cette stricte séparation entre le social et la nature régie par ses lois autonomes. Ils produisaient des « quasi objets » quasi sujets », soient des hybrides au même titre que les savoirs des autres, méprisés jusque-là pour cette raison précisément. En d'autres termes, la dichotomie du monde dans lequel les scientifiques évoluaient était sinon une illusion, une réalité proche de celle des autres qui « sont autres parce qu'ils ont d'autres autres »²¹ (Viveiros de Castro 1996: 80).

La concordance de ces recherches présentait la révolution paradigmatique qui allait marquer l'anthropologie sociale des années 2005 avec le fameux tournant ontologique²². Sous-jacente, elle ne pouvait que m'encourager à relever le défi que m'imposait la manière d'être au monde des Kasua, soit celui d'élargir le champ anthropologique aux existants. Ce que je réalisais dans un premier temps dans la restitution de mes données de terrain en bouleversant la tradition monographique ; entreprise peu aisée sinon risquée mais inéluctable !

1. DECRIRE UN MONDE ET NON UNE SOCIÉTÉ : UN NOUVEAU MODÈLE MONOGRAPHIQUE

Essayer de décrire et de comprendre non pas une société mais le monde dans lequel elle évolue, exige naturellement un traitement ethnologique particulier qui s'applique non seulement à la société en question, mais aussi aux non-humains participant de leur univers. Aussi, assumer ce parti pris que je fis mien me conduisit à m'écarter du cadre de la monographie conventionnelle et à repenser les stratégies d'exposition et d'analyse pour illustrer ce propos. Mon ouvrage, « Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologiques » tiré de ma thèse soutenue en 2001, fut l'occasion de déployer cette détermination.

²⁰ L'analyse des processus de nomination prône également une nouvelle approche nommée « translinguistique » dans la mesure où chaque mot serait le résultat cumulatif d'expériences relationnelles entre l'interlocuteur et la communauté parlante (Bakhtine, 1981), et entre l'interlocuteur et les êtres de l'environnement (Basso, 1988 ; Dwyer et al, 2003).

²¹ Un constat d'hybridation que constatera Charlotte Brives. Étudiant les rapports entretenus entre les biologistes et les levures *Saccharomyces cerevisiae* dans le cadre d'un travail de laboratoire, elle conclut : « Nulle trace de naturalisme ici, nulle trace de nature tout court, mais une pensée entièrement tournée vers les échanges et l'entre-définition entre un organisme et son environnement. » (Brives, 2017, 47)

²² Date de parution de l'ouvrage de Philippe Descola « Par delà Nature Culture », lequel introduira internationalement ce que les Américains nommeront « le tournant ontologique » dont on trouve déjà des traces en anthropologie chez Alfred Irving Hallowell (1955), dans *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss (1962), en passant par Marilyn Strathern (1991) et Roy Wagner (1981), Bruno Latour (1991), et Eduardo Viveiros de Castro (1998).

Fidèle à cette ambition d'avantager le point de vue de cette population plutôt que celui de l'anthropologue, j'ai dû penser un nouveau modèle monographique en suivant ses catégories de pensée et sa logique intrinsèque. Cette volonté m'a amené tout d'abord à intégrer dans un même mouvement de présentation l'ensemble complexe des êtres qui compose leur monde, soit le millier d'êtres vivants, végétaux et fauniques, les esprits et enfin les Kasua eux-mêmes. En effet, accorder à ces derniers une présentation sociale distincte aurait institué les Kasua comme des agents prééminents ou en aparté du monde, alors qu'ils ne se conçoivent que comme de simples composants d'un ensemble plus vaste. Aussi, chacun de ces existants qu'ils soient humains ou non humains, visibles ou invisibles fut abordé avec une approche descriptive similaire pour respecter dans leur traitement respectif une neutralité perceptive et égalitaire, celle précisément avec laquelle les Kasua les considèrent. La grille descriptive reposait ainsi, de façon généralisée à tous les acteurs, sur leur terminologie et/ou nomenclature et les critères gouvernant la reconnaissance de leur identité individuelle et collective. La seconde nouveauté monographique résidait dans la manière d'aborder l'organisation sociale des Kasua dans leurs relations aux êtres forestiers et leurs savoir et savoir-faire écologiques qu'ils ont développés sur leur forêt. Là encore, plutôt que de partir de la société Kasua pour aborder les connaissances qu'elle élabore sur les êtres d'un « milieu » a priori environnant, mon approche a privilégié comme point de départ le système relationnel qui unit ses membres au monde. C'est au travers de l'indissociabilité des relations entre les Kasua et les existants de leur forêt, visibles et invisibles, qu'ont été saisis et analysés les modes d'élaboration ou d'exercice de leurs notions cosmologiques, de leurs activités écologiques, de leurs pratiques sociales, rituelles et symboliques, et finalement et seulement, de leurs savoirs et savoir-faire écologiques.

Cette approche originale n'était possible qu'en ayant identifié au préalable l'ensemble des acteurs de la scène cosmologique. Élargir le champ de l'anthropologie à l'ensemble des existants liés aux humains nécessite un recueil d'informations considérables et hétéroclites sur chaque acteur se relationnant, exigeant de l'ethnologue d'élargir à son tour son propre champ d'investigation²³ pour devenir simultanément naturaliste, collectrice de spécimens, chasseresse de preuves éthologiques, écologiques idéelles et matérielles (Godelier 1984). De même, elle ne pouvait s'appuyer que sur une observation ethnographique précise, sensible, sensorielle, phénoménologique, et surtout *in situ*, c'est-à-dire en présence des acteurs impliqués dans la ou les relations afin d'être en mesure de préciser les incidences respectives qu'ils exercent les uns sur les autres. N'omettre aucun

²³ Une polyvalence qu'André-Georges Haudricourt prônait et m'avait enseigné durant nos nombreuses balades dans les jardins parisiens ou les forêts limitrophes, dans son appartement aussi, véritable bibliothèque ouverte et ouvrant le regard aux multiples facettes du monde habité par l'être humain.

domaine relationnel, que celui-ci relève des techniques de subsistance ou du symbolique, du rituel ou des échanges, constituait une autre gageure, chacun de ces champs étant propice à informer systématiquement des manières de faire, d'agir et de réagir au cosmos et vice et versa. Et ce, pour donner finalement à partir du système relationnel isolé, « les conditions de détermination précise qui ont gouverné la production des connaissances » écologiques kasua (Bachelard 1993 : 72).

C'est dire si trois années de terrain étaient bien nécessaires !

Mais les résultats de cette approche monographique, audacieuse pour l'époque, se révélaient prometteurs « en ajoutant une dimension proprement théorique et méthodologique à la description » (Descola 2007), aux données ethnographiques définitivement. En me reposant sur des schèmes simples et pratiques tels que manger, parler, se déplacer mais aussi en empruntant la perspective de chaque existant plutôt que la seule perspective humaine, je pus développer, isoler et valoriser cinq principes essentiels à la compréhension des processus et modes d'identification gouvernant le système relationnel complexe des Kasua, soit leur monde, son ontologie, son épistémè.

1. 1 LE REVE²⁴ : QUINTESSENCE DU PARADIGME COSMOLOGIQUE KASUA ET DE L'ONTOLOGIE AMBIVALENTE QU'IL PROMEUT

Rares sinon exceptionnels sont les individus kasua qui se perdent dans un sommeil profond durant la nuit. Le temps nocturne nommé *yoboletera* n'est jamais signe de repos, encore moins d'abandon chez cette population. Bien au contraire. Ce temps les tient en éveil : le monde qui l'anime n'est pas davantage en sommeil. Comme celui du jour, il est vivace, capable de donner vie ou de la prendre, de communiquer, peut-être d'appeler à un échange ou de le célébrer. Le crépuscule annoncé par le fameux *sakie* n'établit donc pas une rupture franche derrière laquelle les Kasua pourraient se retrancher et se reposer pleinement des activités diurnes. Il prévient seulement d'une alternance, celle des agentivités que l'on pourrait imaginer comme une mise en sourdine d'un domaine agentif particulier - celui des humains visibles - au profit d'un autre - celui des *hon*. Non que ces derniers soient condamnés à n'habiter le monde que la nuit - ils agissent également de jour comme les humains peuvent agir de nuit -, mais ce monde est celui qui leur est rattaché depuis que le créateur Sito éloigna les Isanese des hommes irrémédiablement. Ainsi, si par le passé les deux humanités partageaient un monde perceptif similaire²⁵ qui leur permettait d'asseoir entre elles des

²⁴ Pour une étude comparative de l'anthropologie du rêve, cf. Poirier 1999 ; Lohman (Ed) 2003, 2007).

²⁵ Au sens de l'*Umwelt* d'Uexküll (1956)

échanges de gré à gré ²⁶ comme l'échange matrimonial mentionné dans le mythe, dorénavant, un voile nommé la nuit s'apposait entre ces deux communautés. Cette séparation, aussi tranchante soit-elle, n'allait pas instaurer pour autant une dichotomisation ontologique du monde, ni des frontières franches et imperméables entre ces différents acteurs de ce monde. La métaphore qu'utilisent les esprits isanese pour décrire leur séparation est éloquente : leur monde, devenu invisible à l'humanité, est assimilé à la nuit. Or, la nuit est précisément le temps où les transgressions des frontières sont possibles, où il règne une formidable instabilité ontologique. En effet, la nuit, les Kasua rêvent et en rêvant leur double cosmologique donné à la naissance par Sito se métamorphose en animal pour participer du monde des esprits et ce, à l'instar de ces derniers qui peuvent intervenir de façon tout à fait opportune - lors de leurs propres rêves - dans le monde phénoménal des Kasua sous la forme animale.

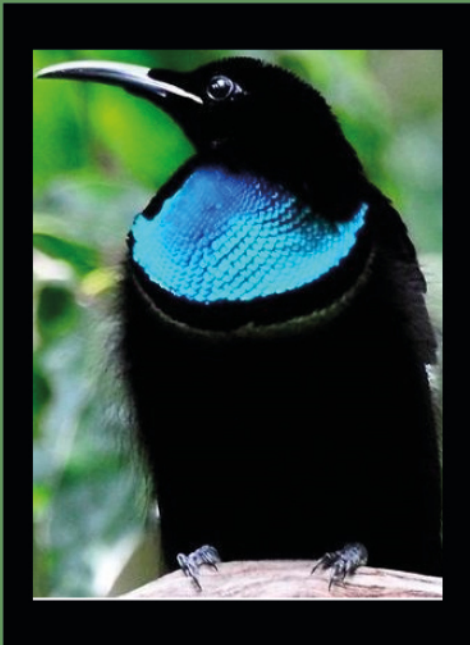
Le monde soudain se dédouble, se trouble. Le monde s'inverse, se renverse. En franchissant la frontière, et en intervenant dans l'autre univers, l'individu humain (et spirituel), perd son identité originelle pour revêtir une autre identité, celle que perçoivent de lui les humains endogènes à l'autre réalité, à savoir celle de nombreux animaux dont la condition d'être tué et mangé par l'homme est similaire dans les deux univers.

Ce « perspectivisme ²⁷ intimiste ²⁸ » ou onirique prêté à tout à chacun est à double tranchant. Il peut engendrer l'effroi, tout d'abord. Trois raisons expliquent ce sentiment comme explique la volonté forcenée des Kasua à ne pas sombrer dans un sommeil long et profond au cours de leur nuit : premièrement, à l'image de son hôte, le *hon*, matérialisé par l'ombre portée, est une entité et un sujet agissant : il a un nom, connaît la même croissance, sa propre sexualité, ses propres activités, etc. ; deuxièmement, l'humain et le *hon* sont deux entités interdépendantes au sens où tout ce qui advient à l'un a des effets immédiats sur l'autre, elles sont liées par une réciprocité de vie et de mort, en d'autres termes, si le *hon* venait à être chassé et tué, le dormeur connaîtrait le même sort et succomberait au cours de son sommeil ; enfin, le *hon* agit dans le monde des esprits exclusivement au cours des activités oniriques que les rêveurs kasua ne contrôlent pas précisément, contrairement aux

²⁶ Les Kasua reconnaissent d'ailleurs que ce sont les esprits Isanese qui leur ont offert toutes leurs armes et qu'ils leur ont appris les chants des rituels initiatiques et de la cérémonie Balo.

²⁷ Viveiros de Castro théorise sous le nom de "perspectivisme" le fait que certains peuples ne pensent pas seulement que les animaux se comportent comme des humains mais que, réciproquement, les animaux perçoivent les humains comme des animaux, comme si le point de vue d'une espèce sur les autres dépendait toujours du corps où elle réside (1996).

²⁸ Expression que m'avait soufflée Michael Houseman, en charge de l'édition de mon ouvrage.



medium-chamanes²⁹ et autres êtres d'exception³⁰ qui maîtrisent les mouvements de leur hon et ses allers-venus au point de pouvoir se marier avec un des esprits et avoir des enfants hybrides. L'affinité avec la communauté spirituelle leur assure une stabilité temporelle dans leur immixtion dans le monde invisible comme le soutien de ces esprits pour identifier les sorciers, soigner le double des Kasua attaqué, retrouver les cochons apprivoisés, ou encore le lieu où se trouve le gibier à chasser. Cet interventionnisme bienveillant n'altère pas pour autant les menaces que ces mêmes esprits pratiquent volontiers à l'encontre des contrevenants.

En résumé, tant que ces humanités ne rêvent pas, les frontières sont respectées, les deux univers identiques et habités par les mêmes existants s'entretiennent dans une symétrie parallèle, et les identités de chacun restent stables. En revanche dès que ces mêmes frontières sont franchies au travers de leur activité onirique, la symétrie est croisée automatiquement entraînant simultanément une inversion structurale des identités et de la relation : le tueur et mangeur visible devient un gibier pour l'humain spirituel, et réciproquement, un tueur-mangeur spirituel devient un gibier pour l'humain visible. Bien évidemment, ce champ des métamorphoses confère à la réalité "perceptible" un caractère instable à l'image de l'instabilité psychique que provoque le rêve chez l'individu. Les Kasua ne sont jamais sûrs de ce qu'ils voient, de ce qu'ils entendent, de ce qu'ils tuent, de ce qu'ils mangent. Ils ne sont jamais sûrs avec qui ils dialoguent ou pour qui ils narrent le monde. Et cette incertitude est périlleuse : ce phénomène induit également au monde un caractère versatile qui dramatise étonnamment le quotidien forestier des kasua³¹. Les univers se miroitent. Ces propos tenus par un chasseur kasua en témoignent comme témoignent de sa destinée : "quand on tue un gibier, nous pensons que c'est un gibier, mais non, on découvre par la maladie, qu'ils étaient des esprits et nous alors, au cours de nos rêves, nous serons leur gibier et nous serons mangés". L'erreur sur l'identité de l'être rencontré en forêt peut être fatale. Ces troubles phénoménologiques et les conséquences qu'ils induisent donne sens à un comportement que j'ai observé à maintes reprises en accompagnant un chasseur en forêt. Lorsque, par hasard, nous tombions par exemple nez à bec avec un casoar, plutôt que d'armer son arc d'une flèche, le chasseur se retournait, et faisant dos à l'animal, l'interpellait bruyamment : « si tu es un esprit, va-t'en ! ». Bien sûr, l'animal, effrayé par ses fortes paroles, déguerpissait aussitôt. Sa réactivité attendue par l'ethnologue assombrissait

²⁹ À l'image de la réversibilité possible entre les mondes visible et invisible, le hon de cet être d'exception est capable d'être possédé par les esprits ou de rejoindre le monde des esprits. Une particularité généralisée aux sociétés dites Bosavi (cf. Schieffelin 1982)

³⁰ Aux côtés des chamanes-medium (masculin et féminin) que l'on nomme *Isanese fiyane*, il y a les « *uwamini* » ou « cerveau du rêve » qui sont des chasseurs ou gardiennes de cochons extraordinaires car doté.e.s, pour un temps donné, du pouvoir de voir l'invisible dans le visible, et enfin, les *fabolosena* qui sont les guérisseurs des agressions corporelles dont les chasseurs et enfants de chasseurs sont victimes du fait des esprits vengeurs *isanese*.

³¹ Une instabilité ontologique de l'être que l'on rencontre également en Amazonie, cf. Anne Christine Taylor 1996.

douloureusement son moral affamé, déception qui contrastait étonnamment avec le grand soulagement qu'exprimait le chasseur : « tu vois, j'ai bien fait : le casoar était un esprit, je nous ai sauvé la vie », « tu nous as sauvé la nuit » aurais-je pu rajouter. Cette anecdote comme les propos tenus par le chasseur précédant révèlent combien la reconnaissance de la dualité que les Kasua habitent et qui les habite les contraint à assumer la relation de causalité qui peut s'établir potentiellement entre le fait de chasser et d'être chassé à leur tour, mais aussi, entre le fait de vivre et de mourir, et au-delà, entre la vie visible et la vie invisible qui s'entretiennent dans une relation de réciprocité en miroir fondée sur l'interdépendance liant la vie nocturne à la vie éveillée.

Nous le voyons, le rêve représente le pivot processuel, la mécanique du système relationnel liant inextricablement les Kasua à la forêt cosmique. D'ailleurs, ils le reconnaissent avec une évidence désarmante, presque cartésienne : « nous rêvons, les esprits existent » ou à l'inverse « les esprits existent, nous rêvons ! »³². Du rêve émerge bien le monde invisible dont la vision, voilée, est inaccessible au commun des mortels, ce qui les expose à tous les dangers. Cependant, le perspectivisme intimisme offre aux Kasua une autre expérience onirique au monde invisible, moins effrayante celle-ci : la rêverie. Loin d'être quotidienne comme le rêve nocturne, cette expérience prend place quand les Kasua, hommes ou femmes, deviennent les auteurs de leur solitude, instants fort rares dans la vie de cette tribu. Portés par un état de conscience modifié suite à la fatigue qu'engendre leur volonté obstinée de ne pas dormir la nuit, les solitaires somnolant s'ouvrent à la forêt cosmique, ils l'écoutent, quand soudainement, un chant les réveille, ou plutôt les éveille comme le prodigieux chant du magnifique paradisiaire à la gorge d'acier. Cette iconicité sonore, aux tonalités effectivement féériques par son fabuleux écho, va immédiatement les transporter dans une autre dimension spatiale : c'est l'envolée onirique. Est-ce étonnant d'ailleurs si les Kasua nomment ce paradisiaire, *Uwalo*, nom qui signifie, le rêve, moment privilégié où l'individu par le biais de son double goûte à la vie du monde invisible. Entendre son chant, c'est-à-dire comprendre sa portée profonde transcende automatiquement l'auditeur, et par contagion, le lieu où il se trouve. L'auditeur rêve en éveil, car à la différence du rêveur de nuit, ce rêveur semble présent à sa rêverie : il sait que c'est lui qui s'absente, que c'est lui qui devient esprit (son propre *hon*), et donc qu'il peut entendre et comprendre l'esprit qui parle et parle en lui. L'émotion produite par cette expérience est telle qu'elle provoque les pleurs à son retour à l'état de conscience³³. L'environnement forestier des Kasua regorge d'innombrables

³² Si les Kasua admettent que les animaux rêvent, ce qu'ils constatent en observant les couinements et mouvements de leur chien ou cochons durant leur sommeil, ils n'affirment pas que ces derniers expérimentent le rêve à leur image, c'est-à-dire en expérimentant un perspectivisme onirique.

³³ Les pleurs sont chez les Kasua l'expression émotive du *hon*. Cette réaction émotionnelle n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle que suscite la cérémonie *Gisalo/Balo* (Schieffelin 1976, 1979 ; Feld 1982), au cours de laquelle, des performeurs retracent la vie d'un défunt en empruntant le point de vu d'un oiseau. Cette

prétextes à cette activité de rêverie où l'être forestier, juste écouté, autrement dit non chassé, coupé ou collecté, revêt une dimension purement poétique. Ces vécus esthétiques éveilleront chez eux assez de désirs pour surmonter leurs « cauchemars nocturnes ». Car, en effet, aussi cosmique soit-elle, il faut que la forêt parle mais certainement pas que de la prédation et du cannibalisme. Ses phrases doivent composer d'autres images que celle de l'effroi ! La forêt cosmique doit leur évoquer une certaine beauté, un certain attrait afin qu'il puisse s'y confondre, car les animaux comme les esprits qui parlent la nuit sont des doubles des Kasua, qui vivent en eux-mêmes. Aussi pour leur accorder un tel pouvoir et le respecter, encore faut-il que les Kasua puissent et veuillent s'identifier à cette part invisible qui les domine et les soumet quotidiennement aux repréailles des esprits ! Le rêve éveillé agit ainsi comme un complément compensatoire aux rêves nocturnes : il enchante. Exceptionnel au sens de ponctuel et d'éphémère, il met en lumière l'importance qu'accordent ces individus à vivre l'invisible dans le visible en prêtant aux êtres forestiers la « voix » des esprits pour s'entretenir avec eux dans une communication réciproque mais paisible comme au temps mythique. En cela, cette autre expérience onirique conforte ce que nous apprend le rêve nocturne : les principes qu'instaurent les activités oniriques sont de deux ordres, l'instabilité ontologique et la réciprocité des relations, deux traits fondamentaux qui animent et structurent le paradigme cosmologique kasua. Aussi, c'est à partir de ces principes structurels que j'ai poursuivi mon analyse de l'épistémè kasua, en montrant comment cette ambivalence ontologique et la réciprocité qu'elle sous-tend avec les esprits agissent positivement sur l'éducation des enfants en les éveillant à une empathie interspécifique plutôt qu'anthropocentrique, en les sensibilisant au monde plutôt qu'à la société des hommes.

1. 2 L'EDUCATION DES ENFANTS KASUA : VERS UN EVEIL EMPATHIQUE A L'INTERSPECIFITE DES ETRES FORESTIERS.

L'originalité de la perception kasua réside certainement dans le fait que l'instabilité ontologique n'est pas l'exclusivité d'une seule communauté, invisible ou visible mais bien des deux puisque chacun de leurs membres respectifs est doté du pouvoir d'intervenir dans l'autre réalité, et donc, doté du pouvoir d'inverser brutalement les relations et ses termes. Ce qui signifie que l'instabilité ontologique est double. Elle s'éprouve d'une part, dans les matérialisations qu'empruntent les esprits et les *hon* humains, et d'autre part dans leurs interventions, puisque les esprits comme les *hon* interviennent opportunément dans la vie visible/invisible au cours des rêves et y demeurent donc de manière plus ou moins éphémère.

narration chantée et sa perspective provoquent un trouble chez les auditeurs familiaux du défunt qui se traduit par leurs pleurs, réaction collective qui vient couronner de succès les performeurs.

Aussi, l'enfant doit être en mesure de faire face à cette double instabilité dédoublée qui l'habite et qu'il habite car ce monde d'une formidable ambivalence est bien « l'environnement comportemental³⁴ », pour reprendre l'expression d'Hallowell (1955 :75), dans lequel l'enfant kasua et son soi vont se développer. C'est dire l'enjeu investi dans l'éducation des enfants, laquelle consistera précisément à leur apprendre à discerner le visible dans l'invisible comme à maîtriser les aventures de leur double et celui des autres, et finalement à se familiariser et intérioriser cette fabuleuse altérité polymorphe de leur être. L'éventail des espèces fauniques qui s'offre à eux pour se matérialiser dans le monde invisible est vaste - le même que celui des esprits, soit environ une centaine d'espèces³⁵ -, surtout si on le compare en effet à celui offert aux individus des tribus voisines qui se limite généralement à deux animaux : le casoar et le porc. Ces deux espèces - reconnues pour pouvoir tuer l'humain -, sont également investies par leur *hon*, mais pas systématiquement, ni nécessairement. Le *hon* de l'enfant peut prendre l'apparence d'animaux moins remarquables et appartenant à différents règnes comme certains oiseaux, des couscous arboricoles, des serpents ou encore des rongeurs. Or, compte tenu du contexte dans lequel cette métamorphose se réalise et de son enjeu, cette ampleur du choix et surtout son caractère aléatoire peuvent s'avérer fortement périlleux pour l'enfant. Bref, empruntant le point de vue de l'enfant rêveur³⁶, toutes les espèces ne constituent pas les métamorphoses oniriques idéales : certaines sont décidément des proies bien trop faciles ou bien trop convoitées pour échapper à la prédation des chasseurs invisibles. Aussi, à l'image des animaux dont " les comportements contribuent de manière importante à déterminer la nature et l'intensité des pressions qui s'exerce sur lui " (Waddington 1960), ceux observés par les doubles doivent contribuer à déterminer l'intensité des pressions spirituelles qui s'exercent sur eux. C'est pourquoi, dès sa prime enfance, l'enfant kasua reçoit une éducation qui tend à le protéger de ses métamorphoses en lui apprenant les rudiments vitaux pour exercer une certaine influence sur son double : à défaut de pouvoir exercer un contrôle "direct" sur l'invisible et ses phénomènes aléatoires, il va être appelé à surmonter cette déficience en développant et en mémorisant ses connaissances du monde visible, image en miroir du monde onirique. Afin de mobiliser toute son attention et les capacités cognitives à un tel dessein, l'éducation procède à un rapprochement identitaire entre l'enfant et les multiples compléments d'objet intimes de son esprit rêveur. À travers cette éducation qui

³⁴ Un contexte qui n'est pas sans rappeler celui d'ordre tout aussi phénoménologique prôné entre autre par T. Ingold (2000) et S. Poirier, E.Schwimmer et J.Clammer (2004).

³⁵ Cette homologie des matérialisations des rêveurs avec celles des esprits est le privilège des adultes, plus particulièrement des chasseurs aguerris, lesquels forts de leurs expériences sont à l'image des *uwamini* plus à même de recouvrer ce grand nombre d'espèces contrairement aux enfants.

³⁶ La prise de perspective et le changement de vision que l'expérience onirique procure n'est pas un postulat établi et structuré *a priori* pour tous les Kasua. Elle résulte ici d'une expérience individuelle et connaît par conséquent des variantes et un imprévu considérable même si son interprétation sera commune (cf. A-L Gutierrez Choquevilca 2017 :149)

développe chez l'enfant un « éveil empathique interspécifique » et le sensibilise à une véritable sémiologie éthologique, l'autre qu'il croise en forêt se présente comme un être familier auquel l'enfant pourra pleinement s'identifier et ainsi mieux ressentir ses situations, ses réactions, ses émotions, ses mots et donc ses comportements narratifs sur le monde. Par cette identification, il s'agit donc d'annuler les discontinuités qu'impose la physicalité apparente du monde en autorisant la relation à l'autre sans retenue mais sans confusion pour autant. Il n'est pas question en effet de nier l'altérité des existants, ni davantage de les « bambifier » par une projection anthropomorphique³⁷ ou encore de produire des « trucs de théâtres » pour reprendre l'expression darwinienne. De telles propensions viendraient biaiser la réalité complexe des existants humains dont l'éducation cherche précisément à percer la réalité profonde des êtres forestiers, leur vraie nature. Aussi, il s'agit davantage de reconnaître qu'au-delà des dissemblances physiques, les existants partagent avec l'enfant un cadre référentiel similaire, et que, fort de ce constat, il est possible de s'identifier pleinement à eux pour être à même d'inférer, à partir des comportements observés, une portion de leur expérience qu'ils récitent sur le/du monde. Cet éveil empathique est d'ailleurs facilité par un autre phénomène remarquable : les enfants évoluent dans une société sans miroir, autrement-dit dans un monde hétérogène où l'image extériorisée et réflexive du soi humain, telle que matérialisée et fixée distinctement dans le reflet d'un miroir, est absente, empêchant celui-ci de développer une autoréférence physique humaine. D'ailleurs, l'attention de ces enfants, dès leur naissance, est tournée systématiquement vers les existants de la forêt plutôt que vers les humains, les incitant à « s'imprégner » des autres et de l'invisible, voire même à s'attacher à certaines figures non humaines de leur environnement par le biais des émotions et des sens non visuels. Ce relationnement⁶ à l'altérité associé à cette absence évidente d'une image réfléchie et réflexive du soi humain participent des trois médias pédagogiques utilisés pour asseoir une telle sensibilisation à la dualité du monde : l'alimentation, l'évolution spatiale et la communication.

L'éducation alimentaire va procéder par dissuasion ou à l'inverse par incitation, dressant de fait une évaluation des qualités éthologiques prêtées aux existants en y associant toujours des émotions spécifiques. À titre d'exemples, on interdira à l'enfant de consommer tous les oiseaux terrestres car ils lui transféreraient leur incapacité à fuir dans la cime des arbres ; les oiseaux au chant strident, il deviendrait saoulant, le martin-chasseur *sikie* et le poisson *tekena* qui lui transmettraient leur peur. D'autres êtres comme les marsupiaux arboricoles l'inviteront à la paresse, tandis que l'iguane *nake* connu pour se cacher dès qu'il

³⁷De Waal oppose l'anthropomorphisme animocentrique à l'anthropomorphisme anthropocentrique : « Le premier adopte la perspective de l'animal, le second le nôtre » (2001 :72)



aperçoit un humain, affaiblirait son courage. L'enfant kasua apprend l'art de manger en affinant sa science éthologique, l'accent étant porté sur les manières dont chaque existant agit et réagit dans le cours des conversations interspécifiques en forêt. L'apprentissage alimentaire se référant à la menace des esprits parle quant à elle d'épouvante, toujours associée à des récits ou contes détaillés relatant les attaques cannibales, des kidnappings, d'agressions sexuelles et autres sanctions prédatrices. Toutes ces connaissances « ingérées » aideront l'enfant à débusquer la vraie identité de l'être croisé dans la forêt. Elles seront complétées simultanément par les connaissances ayant trait à la présence spatiale des êtres invisibles en forêt. De la même manière, cette éducation « au savoir se déplacer » va procéder par dissuasion, invitant l'enfant à ne pas s'oublier dans l'immense aire de découverte que constitue la forêt comme à le prévenir des dangers qu'il encoure en rentrant en relation spatiale avec certains lieux dont rien a priori ne laisserait entrevoir leur dangerosité. Sur les 157 sites forestiers considérés comme l'habitat où séjournent ponctuellement, ou plus ou moins longuement certains esprits, 97 % sont les niches écologiques qu'occupent habituellement des animaux. Aussi, seul le pouvoir de la narration des parents permettra la révélation de leur nature ombragée : « l'oiseau qui niche sur ce kena est un Isanese, il s'appelle *Telibi*. Écoute, il ferme sa porte » ; « sur le versant de ces deux montagnes vivent un *wekisa* (kangourou) et un *peyo* (Couscous tacheté) ; tous les soirs, ils se retrouvent ici », « regarde les copeaux de bois à la base de l'arbre, ce sont les esprits qui ont coupé du bois de chauffe », etc. Au gré de ses pérégrinations commentées, l'enfant apprend à éduquer son attention, à mobiliser tous ses sens pour entendre les phrasés que récite l'invisible. Une sensibilisation que viendra enrichir la dernière approche éducative dont le but est d'enseigner à l'enfant le sens des bons mots et de la juste narration sonore au monde. La première leçon sera d'ailleurs investie du plus grand sérieux. Elle porte en effet sur le langage à employer quand les Kasua traversent le territoire des esprits Sosu : « C'est la terre des Sosu, et si tu ne respectes pas leur langue, ils se mettront en colère. Ils provoqueront des pluies diluviennes, des débordements de rivières, des effondrements de terrain, ils nous tueront ». L'enfant désireux de communiquer avec ses parents s'applique à répéter ce vocabulaire étranger, cette langue des Sosu au lexique singulier que l'on ne pratique qu'en ces hauteurs de la montagne bien hostiles. Une même incompréhension l'habitera quand, plongé dans la pénombre de la grande demeure, il écoutera le chamane s'entretenir avec les Isanese au travers d'un savoureux mélange de chants, d'onomatopées, de bruits et de phonèmes que seul cet être d'exception manipule avec aisance. Il découvrira rapidement en suivant ses parents que les activités de subsistance promeuvent également un autre mode d'expression, celui du chant. Par cet enseignement

constant, l'enfant découvre les différents modes de communication mobilisés, lesquels s'adaptent opportunément aux personnalités des êtres censées écouter ce que l'on a narré. Apprendre le sens de la bonne expression, c'est comprendre combien la communication humaine est performative et que dans certaines circonstances, la portée de sa performance dépasse de loin le champ ordinaire de la parole humaine pour atteindre la part non humaine du champ du monde.

Découvrir la dimension profonde de l'univers forestier, c'est donc apprendre à voir dans l'espace ses habitants invisibles, dans les espèces visibles les espaces invisibles. Mais c'est aussi apprendre à entendre dans les sons des animaux ou le crépitement des arbres, les paroles des esprits qui témoignent de l'ordre du monde. Ces connaissances constituent autant d'armes pour défendre l'enfant d'entrer en relation avec un être ontologiquement douteux. Elles sont également vitales pour corriger ses défauts d'attention susceptibles de provoquer un désordre du monde qu'il faudra nécessairement corriger par une cure appropriée. Dans ces circonstances, il ne suffit pas de connaître et reconnaître, il faut également se mémoriser dans le détail chacun de ses engagements forestiers, chacun des signes émis par la diversité d'êtres. En effet, engager par mégarde une relation avec un existant qui se révélerait finalement un esprit implique d'assumer sa réciproque qui, si elle est prévisible, n'en demeure pas moins temporellement incertaine. L'incertitude gouvernant les chaînes causales des interactions exige de garder en mémoire chacune de ses observations, car c'est de cette mémoire auditive, olfactive et relationnelle du monde empirique et de celui des rêves dont dépendra la possibilité d'établir le diagnostic du désordre et son éventuelle réparation. Selon Ernest Schachtel (1949), l'individu ne garde pas en mémoire toutes ses expériences ni leur diversité car sa société ou sa culture d'appartenance, n'offre pas la possibilité de les mémoriser à travers des schèmes structurant ces dites expériences. La culture - comprise comme l'environnement comportemental du soi -, encouragerait les individus à se remémorer certains types d'expériences en leur apportant les ressources cognitives et linguistiques nécessaires²⁴, au détriment de certaines expériences qui ne recevraient pas de telles ressources et seraient oubliées. La structuration schématique des expériences de vies *kasua* conforte semble-t-il cette proposition. Non seulement, la société *kasua* incite chacun de ses individus à être attentif aux moindres manifestations de l'invisible qui l'habite et qu'il habite, mais aussi et surtout, à mobiliser toutes ses ressources pour se remémorer ces mêmes expériences du monde qui dévoilent un détail, un phénomène, un comportement, une relation, une présence aussi évanescence soit-elle de cette invisibilité si vivace et à laquelle l'individu est invité à pleinement s'y identifier. Cette invisibilité n'est-elle pas constitutive du soi *kasua*? Aussi, reléguées là-bas à l'anecdotisme, et à ce titre, oubliées, ces mêmes expériences sont ici valorisées, mémorisées et structurées dès la prime enfance par le biais de

sens, des émotions, des affects. L'absence d'une image spéculaire du soi humain joue un rôle déterminant dans cette schématisation singulière des expériences au monde. Elle autorise l'identification de l'individu kasua à une plus grande diversité d'êtres et donc à l'élaboration d'une image de soi plus hétéroclite et suffisamment vaste pour y figurer un esprit ou l'animal de son esprit rêveur. Elle permet également l'émergence d'attachements interspécifiques suffisamment exceptionnels pour confirmer la coexistence des mondes. Si les images rêvées sont présentées comme issues d'un champ d'expériences distinct, l'interprétation de leur figuration est structurée de manière systématique par une interprétation collective, homogène, commune. À son réveil, l'enfant apprendra ainsi à donner sens à ses expériences oniriques lesquelles alimenteront et intégreront son environnement comportemental sans marquer de ruptures d'ordre ontologique de sa dualité. De ces expériences/images, certains enfants trouveront un confort de type transitionnel³⁸ (Winnicott 1971), au sens où la répétition d'un même rêve, et donc de l'image d'un même Autre, exprimera une relation privilégiée à un certain esprit-animal, lequel devenu familier et bienveillant, lui permettra de passer d'une expérience de lui-même à une autre sans crainte ni violence, voir même à concrétiser dans la réalité éveillée certains des phénomènes rêvés : une relation plus accentuée et intime avec certaines figures non humaines. Leurs attachements exceptionnels expliqueront d'ailleurs, aux yeux de la communauté kasua, les comportements atypiques qu'ils pourront observer, comme par exemple, celui de voir leur enfant partir en forêt pour s'endormir sur une branche d'un arbre, le soir venu. Les Kasua comprendront dans cette attitude, le désir de l'enfant de rejoindre une mère - esprit. Que d'autres, l'adolescence passée, s'éprennent d'un(e) femme/homme esprit rencontré(e) par l'intermédiaire de rêves répétés, et se marient finalement à elle/lui. Ils seront supposés connaître une relation sexuelle dont des enfants pourront être issus³⁹. Autant d'exemples de phénomènes extraordinaires que la société kasua plébiscitera volontiers, coproduisant de la sorte avec les esprits, les êtres d'exceptions de leur collectivité humaine, et en cela, les exceptions qui confortent et confirment leur ontologie singulière, duelle et ambivalente.

Cette étude centrée sur l'éducation des enfants kasua dès leur naissance a ainsi permis de dégager un schème identificatoire original à l'œuvre dans l'ontogénèse des Kasua : l'empathie³ interspécifique, c'est-à-dire la capacité sans aucune confusion entre le soi et l'autre, de prendre le point de vue de l'animal-autre afin de ressentir son « *Umwelt* » (von Uexküll, 1956, 1982), et ainsi de mieux l'imiter. Développée dès la tendre enfance, au travers de l'éducation alimentaire,

³⁸ Pour l'usage de ce concept winncottien dans la description de l'organisation chamanique, je vous renvoie à A. Green (2009).

³⁹ Pour d'autres exemples de relations interspécifiques, cf. Morin F et Saladin d'Anglure B. 2003 ; F. Laugrand et J.G Oosten (sous la dir.) 2007.

des interactions en forêt, des mots et des émotions éprouvées, l'empathie interspécifique assure bien ici un rôle socialisant auprès des enfants kasua. Son caractère interspécifique traduit seulement le contexte dans lequel l'ontogénèse de l'enfant prend place, un contexte social qui ne se limite pas aux humains mais intègre extensivement les existants visibles et invisibles de leur forêt. Aussi, être, être comme les autres ou se différencier des autres, bref trouver sa place parmi les autres et apprendre à interagir avec ces mêmes autres est plus complexe : ces autres pouvant être plante, animal ou encore esprit.

1.3 QUAND LES COLLECTIFS INTERSPECIFIQUES PRODUISENT L'ORGANISATION SOCIALE

L'étude de la socialisation des enfants kasua, se démarquant des approches traditionnellement anthropocentrées, - à l'exception des travaux d'Hallowell (1955) et de Romain Simenel (2017, 2018) -, pose clairement la scène sociale où ils vont grandir, agir, et réagir comme une scène interspécifique. Fort de ce constat, il m'appartenait d'ouvrir mon focus sur l'organisation sociale des Kasua en adaptant un grand angle pour ouvrir mon champ et être en mesure d'isoler le rôle que jouait chacun des autres acteurs non humains dans les rituels qui ponctuent la vie kasua et les échanges qui les lient les uns aux autres jusqu'à la mort. Là encore, l'approche relationnelle, interrelationnelle prédominait aux dépens de l'approche catégorique.

Il est vite apparu que selon l'enjeu des activités sociales abordées, des existants spécifiques étaient interpellés plutôt que d'autres, produisant ainsi l'émergence de collectifs hybrides singuliers mais formant un tout actant sur la scène sociale. Ces collectifs émergents procédaient des attachements qui liaient les Kasua aux diverses communautés invisibles et de la teneur relationnelle sur laquelle ces attachements s'activaient. Si l'on excepte les esprits des morts convoqués sur la scène sociale lors des cérémonies de funérailles et de deuil ou encore celles du Balo et Gisala, ce sont essentiellement les communautés Sosu et Isanese qui, avec les Kasua ou parfois à leur insu, forment collectifs pour acter ensemble. Leur participation omniprésente s'explique bien sûr en regard au rôle que la cosmogénèse leur a alloué au sein du cosmos forestier. Nous nous en souvenons, les Sosu sont les dépositaires et les gardiens de la fertilité - dite *ibi* ou graisse fertile -, que le créateur a pris soin de diffuser dans l'ensemble de la chaîne trophique forestière dont l'humanité est partie prenante. Les Isanese sont quant à eux les gardiens du gibier⁴⁰, enfants de la créatrice Hapano qu'elle abrite dans son cloaque. Les relations que ces existants imposent aux Kasua ne sont d'ailleurs pas de la même teneur. Si les relations aux Isanese sont marquées d'une manière

⁴⁰ J'emploie ici le terme gibier en reprenant à mon compte la traduction littérale de leur taxon *abele*, englobant tous les animaux et les casoar qui ont en commun d'être chassés.

générale par la réciprocité des échanges qui portent sur la viande de gibier, des chants cérémoniels, des soins, etc., celles avec les Sosu induisent une dette insurmontable et le refus de la réciprocité, les Kasua, puisant l'ensemble de leur moyen d'existence de la fertilité des autres, répugnent à restituer aux Sosu le produit de leur propre fertilité, un enfant humain kasua. La teneur de ces interactions est fidèle aux modes d'attachements typiques que nouent les Kasua à ces communautés. Alliés des médiums-chamanes et des autres êtres d'exception (féminins ou masculins) par le lien du mariage, pourvoyeurs de gibier, les esprits Isanese se présentent comme des êtres plutôt bienveillants, fort semblables aux Kasua - les Kasua sont également présentés dans la mythologie comme les enfants d'Hapano -, et dont les relations ne sont pas sans évoquer celles liant les Kasua à leurs affins marqués par l'échange réciproque de sœurs. Les esprits Sosu sont plus redoutables et absolument redoutés. Ils sont assimilés aux ennemis à l'encontre desquels les Kasua, pratiquent l'évitement total et le stricte non échange de mots, d'humains, d'existants. C'est à la lumière de ces modes relationnels que l'on comprend mieux leur distribution spatiale au sein du territoire tribal et la plus ou moins grande distanciation entretenue. Les Sosu occupent les hauteurs de la montagne Bosavi, soit l'espace le plus éloigné de la vie quotidienne des Kasua à l'exception d'un seul clan qui y est établi. Les Isanese au contraire, co-évoluent littéralement avec les Kasua en cohabitant distinctement les 12 territoires claniques. Cette occupation spatiale différenciée explique la plus ou moins grande temporalité de leur intervention respective dans ce monde social généralisé mais n'exclut pas pour autant la possibilité de leur ingérence simultanée, ce qui paraît logique considérant ce dont ils sont chacun les gardiens : le gibier, objet des échanges par excellence qui ponctuent la vie entière des clans kasua et la fertilité qu'ils puisent du cosmos forestier pour assurer la reproduction de leur tribu, de leur humanité.

L'identité clanique est ainsi indissociable des Isanese qui évoluent sur leur territoire bien délimité. Ensemble, et avec les êtres forestiers auxquels ils sont identifiés - les animaux mais aussi les lieux qu'ils habitent -, ils forment un collectif intégré. C'est d'ailleurs de lui qu'émane véritablement l'exogamie qui promeut les échanges matrimoniaux entre les clans. L'inceste chez les Kasua ne s'entend pas limitativement aux liens de parenté, il comprend la territorialisation des individus. À titre d'exemple, une jeune fille descendante du clan *Tebela* qui a partagé durant son enfance et adolescence la même demeure, le même territoire qu'un jeune homme du clan *Kikili* ne pourra pas se marier avec lui. Cette alliance serait considérée comme incestueuse car ces individus ont partagé le même espace forestier, se sont nourris des mêmes aliments dont le gibier. Leurs corps sont devenus identiques, c'est-à-dire parcourus par les mêmes substances, les mêmes rêves, les mêmes relations aussi aux êtres forestiers. La territorialisation

dans laquelle se meuvent les *Kasua* construit une identité suffisamment distincte de celle des autres clans pour asseoir les échanges⁴¹. À ce titre, les clans ne dérogent pas au critère ultime qui procède à l'identification des êtres forestiers : l'occupation spatiale, soit la niche écologique dans laquelle ils déploient leurs comportements spécifiques et interspécifiques. Les clans évoluent en effet dans des territoires distincts, en occupant une portion du territoire tribal différente selon l'altitude, leur position plus ou moins à l'Ouest ou à l'Est. Tel est le cas le plus parlant des clans dont le territoire empiète sur la région karstique, ce qui leur permet d'accéder à la multitude des chauves-souris qui habitent les cavités rocheuses. Ceux situés plus au nord fréquentent le *Casoar* Benett, l'Échidné à nez long, le *Dendrologue* *Dorius* contrairement à ceux du sud qui privilégient de la présence du *Casoar* à casque, des kangourous arboricoles en grand nombre. La différence des êtres forestiers que chaque clan fréquente et avec laquelle ils rentrent en relation quotidiennement assure leur différence identitaire qu'exacerbent les relations qu'elles sous-tendent implicitement dans le monde invisible couvrant l'espace clanique. Car, c'est grâce aux liens entretenus avec les *Isanese* de ce territoire, identifiés et nommés distinctement par le medium-chamane ou par d'autres êtres d'exceptions, que les individus habitant le territoire clanique peuvent accéder à ces gibiers dont ils feront dons aux autres clans pour s'acquitter des compensations dues aux affins, plus particulièrement au clan maternel de l'épouse pour payer *lesobolo*⁴² (le contre don d'une sœur) et la *sala osulu*⁴³, le contre don des enfants qui naîtront de cette relation matrimoniale. Ceux sont également les *Isanese* qui gèrent le maintien de ces êtres forestiers dans cette niche écologique clanique et les protègent de la pression sociale qu'induisent les obligations d'échange. Si un des descendants claniques se montrent impatients ou chassent abondamment et « pénètrent » trop d'animaux, le double de son enfant sera séquestré ou kidnappé, son double-animal ne manquera pas de se faire agresser sexuellement par les esprits, provoquant chez le chasseur-dormeur des fièvres pouvant être mortelles. Cette sexualité hybride est bien celle prêtée également aux êtres d'exception généralement mariés avec un des esprits *Isanese* et avec lequel il peut partager une progéniture. Cette relation matrimoniale pose l'humanité, par le biais du medium-chamane, comme les affins de ces derniers,

⁴¹ Cette identification entre les membres du clan et la territorialité et ses espèces laisse entrevoir une tendance totémique telle que définie par Philippe Descola (2005) : nous nous retrouverions peut-être alors en phase avec un mélange d'animisme et de totémisme lesquels s'auto-équilibreraient dans ce système complexe. La question est ouverte et reste à discuter à l'issue de cette soutenance.

⁴² Ce don de gibier s'accompagne d'un rituel qui consiste à ancrer le double de l'épouse au sein du territoire de son époux et d'éviter ainsi que ce dernier est la tentation de retourner sur le territoire clanique où elle a grandi.

⁴³ Le rituel du perçage de la cloison nasale qui fait suite à la réception de la « *sala osulu* » exalte cette territorialisation. Réalisé sur les enfants descendants du clan âgé de 7 ans par leur oncle maternel, leur mère procèdera à la coupe de leurs cheveux tout en nommant exhaustivement l'ensemble des lieux et des espaces habités par les *Isanese* jalonnant leur territoire paternel dont ils seront désormais en charge de préserver.

plus précisément comme les consanguins maternels des enfants hybrides⁴⁴. Or l'interdit de l'inceste porte également sur le non renouvellement des alliances, l'inflexion partielle omaha qui s'ajoute à leur terminologie de parenté de type iroquoise, transforme la cousine croisée maternelle, en mère, repoussant de deux générations les possibilités du mariage préférentiel dans le clan maternel. L'exogamie ne peut se déprendre de la sexualité polymorphe et polyhybride qui se joue sur le territoire clanique invisible. Celle-ci participe pleinement de l'évitement de l'inceste et en cela, codirige les échanges matrimoniaux entre les clans Kasua et les échanges de gibier qui les accompagnent et se poursuivent au cours des cérémonies ou rituels ponctuant les relations interclaniques et la croissance des enfants issus de ces relations. Les échanges de morts explicitent également l'endogamie qui englobe l'ensemble des habitants d'un même territoire. Si par exemple un sorcier est identifié au sein de la communauté territoriale et que les Isanese ne parviennent pas à sauver sa victime, la communauté sera contrainte de faire appel aux membres d'un autre territoire clanique pour tuer le coupable et se partager sa chair. Perpétrer ce meurtre et surtout consommer son corps, même si le sorcier est un affiné relevant d'un autre clan, consisterait en effet à se prêter à un inceste. La territorialisation de ce collectif intégré - humains, animaux, arbres, montagnes, cours d'eau, Isanese - fait définitivement identité clanique. Et c'est ce niveau au sein de l'organisation sociale qui distingue l'autre collectif que forment les humains avec les Sosu : ce dernier concerne la population toute entière comme l'ensemble de l'espace tribal dans son entier, il implique donc chacun des douze clans et leur interdépendance avec les autres clans comme avec tous les êtres qui portent la fertilité du créateur. La cosmogénèse précise l'origine du parcours entrepris par cette fertilité diffusée dans la chaîne trophique et qui va avoir le pouvoir de pan sexualiser l'ensemble des existants dont les humains : elle est issue du pénis gigantesque du créateur lequel fut coupé par la jeune humanité représentée par un couple de germains puis découpé par ses soins en une profusion de morceaux gras et de couleur jaune qu'il va diffuser dans les êtres selon un ordre précis : du vers de terre aux arbres, des animaux aux hommes. Cette précision originelle est fondamentale pour saisir comment le collectif intégrant les Sosu, à contrecœur pourrais-je rajouter, maintient l'ordre du cosmos selon un principe simple : trop de fertilité tue, soit trop de transgressions à l'ordre sitesque tue ! Aussi, c'est à sa lecture que l'on saisit mieux comment les comportements sexuels des kasua dont dépend leur régénération ne peuvent se comprendre qu'élargis au monde dans lesquels ils s'inscrivent. Si le collectif avec les Isanese exerce une incidence certaine sur les échanges matrimoniaux et la teneur polyhybride de leur sexualité, celui avec les Sosu influence le type de

⁴⁴ Assimilés aux humains, la cosmogénèse les pose implicitement comme des consanguins maternels à travers leurs liens à la créatrice Hapano.

sexualité observé entre humains, laquelle tient compte d'une théorie de la personne et des substances qui dépasse elle aussi le contexte purement anthropocentré. Si le sang est perçu comme provenant des consanguins, son origine originelle provient de la créatrice Hapano, mère des animaux, des Isanese et des humains, tandis que le sperme reçu en filiation patrilinéaire et en quantité limitée est conçu comme issu directement de la graisse du créateur. Les Sosu, responsables de l'ordre cosmique instauré par Sito sont vigilants ; les Kasua doivent se constituer en sujets tempérants. L'homme est invité à gérer son pouvoir fertile. L'abus d'une sexualité hétérosexuelle ou homosexuelle purement jouisseuse, l'aveu (par la pensée ou la parole) d'un désir interdit peuvent le transformer en sorcier, c'est-à-dire en un double qui cannibalise le double des autres êtres humains. Elle peut aussi procréer chez le partenaire sexuel un esprit sorcier qui sera destiné à être à son tour tué et mangé. Prônant une politique stricte de la démographie, une sexualité par trop procréatrice chez un couple est même susceptible de provoquer la colère des frères claniques qui cherchent à limiter leur endettement à l'égard des Sosu : trop d'enfants de leur clan réclameraient autant de sacrifices.

Cet élargissement de la scène sociale au monde forestier et des principes qui l'animent se confirme, voire s'exemplifie dans le rituel initiatique désigné par le verbe *tolu* « être là, avoir lieu », lequel promeut l'avènement d'une nouvelle génération de sujets kasua, c'est-à-dire d'actants dans le monde. Composé de deux stades associés respectivement au pandanus jaune puis au pandanus rouge, des couples de frère et sœur venus des 12 clans sont retranchés en forêt pendant plus d'un mois pour chacun des stades. L'espace forestier où le rituel prend place est scrupuleusement choisi après un examen de son sous-sol par un être d'exception. La présence d'une nappe phréatique mettrait les initiant.e.s en danger, les Sosu pouvant renverser l'écorce et produire une inondation si le rituel ne respecte pas les règles. Les jeunes kasua sont donc éloignés des grandes demeures où leurs parents sont censés ne plus sortir et même de s'abstenir de se prêter à toutes activités de substance. Cet isolement dans la forêt est une caractéristique des initiations au Mont Bosavi, ce que souligne Edward Schieffelin en désignant celles des Kaluli de « ceremonial hunting lodge » (1982). Là ne s'arrête pas la singularité de ce cycle d'initiation. S'il promeut l'homosexualité dans le premier stade comme dans la plupart des initiations papoues, celle-ci n'est pas ritualisée et concerne les deux sexes. Badigeonnés d'urine tous les jours de ce premier stade, - une substance asexuée et de couleur jaune -, leurs corps sexués se voient indifférenciés sous l'action des orties placées sur leur assise, soit en dessous de leurs parties génitales. L'enjeu de ce stade où règne l'homosexualité est bien de faire renaître et croître l'enfant, fille et garçon, nommé indistinctement « *sala* », sans recours à une sexualité sexuée mais en mettant en exergue le fabuleux

pouvoir des créateurs dont la graisse fertile, jaune, est capable de reproduire les êtres par la seule parthénogénèse. La transformation du corps des jeunes kasua à leur sortie de ce premier stade témoigne de cette renaissance : ils sont gras !

L'homosexualité pratiquée ici ne rentre pas en contradiction avec l'hétérosexualité. Certes, elle lui soumet sa priorité mais elle l'y conduit malgré tout au cours du second stade initiatique. Dominé par le rouge comme le sang du gibier dont on recouvre les corps des initiant.e.s, ces derniers sont assimilés aux enfants-animaux d'Hapano comme si ces jeunes consanguins s'offraient aux Isanese en tant que gibier. Cette assimilation est prédominante, elle conditionne l'accès aux pratiques hétérosexuelles, et donc à la reproduction sexuée de l'humanité. Elle exige en effet des initiant.e.s d'assumer au préalable leur condition d'être double, soit celle d'être prédateur mais aussi celle d'être proie, celle d'être perpétuellement endettée à l'égard du système forestier. C'est pourquoi, après avoir énumérer l'ensemble des arbres par leur nom propre dont les animaux se nourrissent puis l'ensemble des animaux de tous les règnes, les initiant.e.s seront invité.e.s à manger de la chair humaine puis les garçons à participer d'une chasse aux têtes chez les ennemis du sud et au rapt d'un de leurs enfants. Ce dernier comme la tête d'un ennemi sera territorialisé par un chant énumérant les lieux le conduisant de chez lui au territoire kasua et sera ensuite offert symboliquement au Sosu pour affranchir cette nouvelle génération d'adultes procréant de la dette dont les parents avaient différé le contre-don. Jusque là nommés *sala*, (être asexué), ils pourront alors et seulement se marier et se « sexuer » en *kesale*, « femme » et *sena*, « homme ».

L'approche de l'organisation sociale au travers du système relationnel a donc permis de mettre en valeur que celle-ci n'est jamais le fait des seuls humains⁴⁵ mais des collectifs interspécifiques auxquels ils participent de manière inexorable. Le rituel initiatique le démontre : savoir être kasua est bien un savoir-être avec la pluralité ontologique et relationnelle qui les habitent et qu'ils habitent. C'est par conséquent savoir reconnaître que la régénération humaine est interdépendante de la régénération de la vie sous toutes ses formes. D'ailleurs, si un/une Kasua transgresse simultanément l'autorité des Sosu, et par delà celle de Sito, par un abus de sexualité ou de consommation de sa graisse fertile portée par les êtres forestiers, et d'autre part, la fécondité d'Hapano par un abus de chasse-consommation de gibier, le/la Kasua attraperait la maladie qui se nomme *hegila hapa* « passer l'inceste, l'interdit » : il/elle se muterait en casoar au sang blanc.

* Ce que Maurice Godelier sous-entend quand il démontre que la formation d'un corps humain n'est jamais finie sans l'intervention d'un esprit ou d'un dieu (1996).



1. 4 L'ÉPISTEME RELATIONNELLE DES SAVOIRS ET SAVOIR-FAIRE ÉCOLOGIQUES DU MONDE FORESTIER

Suivant à la lettre l'exigence imposée par Bachelard, je me suis donc efforcée d'isoler les "conditions" dans lesquelles s'inscrit la production des connaissances kasua. Cependant, il a fallu convenir combien il était impossible d'isoler précisément "certaines" conditions parmi d'autres ou plutôt que d'autres, et ce quel que soit l'angle d'approche de la vie des Kasua, des relations qu'ils entretiennent entre eux ou avec les êtres peuplant leur environnement forestier. En conclusion de mon enquête, il est apparu finalement que la fameuse condition à « isoler » était précisément l'indissociabilité des conditions - sociales, écologiques et cosmologiques -, l'ontologie kasua, fondée sur un équilibre relationnel délicat, ne dissociant pas le (sujet) social du (des sujets) écologique et cosmique. Pour dégager l'épistémè kasua, il me fallait donc montrer et démontrer en quoi cette "indissociabilité des conditions" représentait bien « la » condition de détermination précise qui a gouverné la production de leurs connaissances. Autrement dit, il m'appartenait de révéler en quoi le paradigme kasua, dont la quintessence est le rêve et promeut l'ambivalence ontologique, exerce une incidence "précise" sur la formulation et la mise en œuvre de leur savoir écologique. Cette tâche était, nous le comprenons bien, fort laborieuse. Si l'approche naturaliste était des plus précieuse en me permettant d'isoler, d'identifier la multitude des êtres participant de ce système, celle-ci me heurtait à ses limites en se fondant essentiellement sur la morphologie, la physicalité de ces existants, soit en taisant leur agentivité relationnelle dans ce monde saturé d'intentionnalité. De surcroît, mon ambition ne se limitait pas à dresser un inventaire - bien que fort utile - des êtres forestiers, ni à inventorier les usages matériels ou idéels que puisait cette population forestière de leur multitude. D'ailleurs cette prétention aurait été contredite par les Kasua eux-mêmes puisque si usage il y a, celui-ci est pour eux, par essence, multi spécifique, décentrant leur approche de l'étude traditionnelle des ethnosciences axée sur l'utilitarisme purement humain. Ma tâche était également complexifiée par la nature même de l'instabilité ontologique qui animait leur monde. Si celle-ci s'assimilait de prime à bord à celle produite par l'animisme, elle s'en démarquait en ne généralisant pas à l'ensemble des existants en présence une uniformité universelle des qualités intentionnelles tel que l'animisme le présuppose en théorie. Les communautés d'esprits sont certes reconnues pour partager les mêmes attributs d'intériorité et de physicalité avec l'humanité kasua, mais leur matérialisation respective en animal ne couvre pas l'ensemble de l'animalité mais

une centaine d'espèces⁴⁶ parmi les 350 reconnues, ayant toutes la particularité d'être remarquables soit par leur atypisme comportemental, soit pour leur dense chair consommable, soit encore pour habiter une niche écologique originale.

Cette délimitation des animaux ainsi investis opportunément de l'intentionnalité des esprits, des humains et de leur *hon* représentait donc la plus grande majorité de la faune (et je ne compte pas les milliers d'insectes). Celle-ci en revanche comme l'ensemble des plantes est reconnue pour partager avec l'humanité une communauté de physicalité, celle de l'*ibi* du créateur que lui-même universalisa en la diffusant dans la chaîne trophique du cosmos. En somme, l'étude des conditions gouvernant la production des connaissances ne se soumettait ni à un a priori ontologique ni aux aspects naturalistes de l'enquête. Et vu le contexte instable du monde forestier, c'est-à-dire hors contrôle contrairement aux expériences réalisées en laboratoire, cette recherche nécessairement déductive ne pouvait se réaliser qu'*in situ* ; le savoir *kasua* étant par excellence un savoir situé et contextualisé dans leur système relationnel, interspécifique et donc hybride ! Les activités oniriques étant les activités fondant et entretenant le paradigme *kasua*, c'est-à-dire les activités fondant et entretenant les processus d'identification et la logique relationnelle constituant les *Kasua* et leur monde, je me suis donc appliquée à mesurer leur détermination sur l'acquisition des connaissances. L'observation des manières d'éduquer les enfants *kasua* dès leur naissance apportait déjà un grand nombre d'éléments. Cette éducation, nous l'avons vu, joue de fabuleux média pédagogique pour inciter l'enfant à acquérir et à approfondir perpétuellement ses connaissances éthologiques des êtres peuplant son environnement forestier, l'accent étant porté dans un premier temps sur certains comportements propres à chaque espèce comme la lenteur, l'habilité à se camoufler, la rapidité, les modes de défense, les réactions face à un prédateur. Autant de comportements que tout enfant *kasua* se doit de connaître et ressentir pour s'en imprégner et imprégner par là même son double de gibier. Autant de connaissances qui lui seront d'ailleurs fort précieuses pour reconnaître la présence d'un esprit dans le monde visible. Devant cette incertitude de leur matérialisation phénoménale, les *Kasua* sont obligés de redoubler d'attention afin d'être à même d'identifier un comportement éventuellement étrange qu'exprimerait l'animal rencontré. Aussi, aux connaissances des comportements typiquement éthologiques, vont s'ajouter les connaissances sur les bruits ou les chants émis par les animaux, sur leur morphologie, sur leur alimentation, et surtout comme nous l'avons déjà noté, sur le comportement spatial et temporelle (nocturne ou diurne) propre à chaque animal lequel détermine ses relations spécifiques et

* Ainsi les esprits des morts s'incarnent dans deux oiseaux, le Monarque et le Loriqueur tricolore, les *Sosu* dans le cochon sauvage des montagnes aux soies noires, le *Casoar Bennett*, le *Dendrolague* des montagnes, le *Python améthyste* ou encore le *barramundi*, les *Isanese* quant à eux ont un certain embarras du choix. J'ai dénombré une quarantaine d'oiseaux, seize mammifères, seize reptiles ophidiens et sauriens et 21 amphibiens.

interspécifiques. Et toutes ces connaissances seront mises en pratique à chaque rencontre inopinée avec un animal, car elles constituent les armes pour se défendre de rentrer en relation avec l'être ontologiquement douteux.

Loin de mener à une perception mystique de l'environnement forestier, l'absence d'une frontière fixe incite au contraire à l'acquisition de fines connaissances comme à leur mémorisation au cours de la vie empirique. Le phénomène se confirme lorsque la frontière est franchie par le *hon* des humains au cours des rêves nocturnes, et ce pour deux raisons : d'une part les activités oniriques nocturnes, même si elles ne sont pas le fait du *Kasua* conscient, ne s'inscrivent pas en rupture avec celles entreprises par le soi dans la vie éveillée, et d'autre part, aucune rupture environnementale n'est davantage instaurée : le milieu forestier onirique présente les mêmes caractéristiques écologiques et les mêmes composantes que celles du milieu forestier visible. Cependant, il est un point plus remarquable encore et sur lequel je voudrais insister : les activités oniriques et les activités éveillées s'entretiennent dans une dynamique d'acquisition de connaissances qui sans cesse s'autoalimente, s'auto-régénère, s'auto-réactualise⁴⁷.

D'un côté, nous l'avons vu, plus les *Kasua* développent leurs connaissances sur les êtres forestiers, plus ils maîtrisent leur identification en état d'éveil et les mémorisent, plus ils acquièrent d'influence sur leurs rêves, plus leurs rêves les enrichissent du point de vue de l'animal dont se recouvre le double. D'un autre côté, le fait même de rêver incite les *Kasua* à accroître en état d'éveil leurs connaissances de l'environnement forestier, car plus le rêveur sera savant, plus il aura de facilité à interpréter et donc à concrétiser son rêve, surtout si celui-ci promet un gibier. Le rêve va alors agir comme une véritable détermination, soit à mettre en pratique toutes les connaissances écologiques oniriques et réelles dont dispose le rêveur sur l'animal ou sur l'espace géographique rêvé, soit à acquérir davantage de connaissances sur l'animal s'il est nouvellement rêvé, en parcourant l'environnement forestier dans le but de le rencontrer, en cherchant ses traces ou en localisant les arbres dont les fruits nourrissent la proie promise.

Les rêves non seulement entretiennent les connaissances biologiques, éthologiques et écologiques déjà acquises sur le monde visible, mais ils les réactualisent, les enrichissent, les affinent⁴⁸. En permettant au visible d'enrichir le rêve, et au rêve d'enrichir le visible, l'absence de frontière étanche agit, non seulement de manière positive sur l'acquisition des connaissances, mais en agissant de jour comme de nuit, double positivement les opportunités d'acquérir et

⁴⁷ Les récentes expérimentations sur les activités oniriques des animaux vont dans ce sens. Ces dernières ont montré en effet que l'animal reproduisait au cours de ses rêves son expérience du jour qui l'avait le plus marqué. D'après leur conclusion, les activités oniriques des animaux participeraient à l'apprentissage de leur environnement (cf. JONES MW, WILSON MA. 2005 ; Penagos H, Varela C, Wilson M. 2017 ; Ungurean G, Van der Meij J, Rattenborg N, ALesku J, 2020.)

de mémoriser des connaissances. De plus, en instituant les êtres forestiers comme le complément d'objet onirique des individus, c'est-à-dire comme leur double, dissemblable et pourtant identique, les activités oniriques posent ces êtres comme les alter ego des Kasua. Leur systémique trahit d'ailleurs cette perception égalitaire en n'instituant aucune hiérarchie entre les différents êtres, en ne procédant pas par inclusion. Elle se prête davantage en effet à une énumération exhaustive, établissant nécessairement une relation d'identification entre la personne qui nomme et l'être nommé. Une identification facilitée, il est vrai, par la nomenclature des êtres vivants ou spirituels puisqu'elle exhibe une formidable polysémie : le clan pouvant être désigné par le nom d'un oiseau ou d'un arbre, l'individu kasua pouvant se nommer d'après le générique d'une herbacée, l'herbacée par celui d'un oiseau, le mammifère par celui d'une montagne, etc. Une identification facilitée par le même vocabulaire décrivant leurs divers comportements : celui-ci ne dissociant pas, c'est-à-dire ne distinguant pas linguistiquement, les comportements que nous qualifions d'éthologiques de ceux qualifiés d'ethnologiques. À titre d'exemple, la prédation cannibale que les Kasua exercent sur l'homme ne se différencie ni de la prédation cannibale exercée sur le gibier, ni de celle que le gibier pratique sur un autre gibier. Finalement, l'identification est également facilitée par la terminologie s'appliquant à la description morphologique de tous les êtres peuplant l'univers forestier. Qu'ils soient végétaux ou animaux ces êtres sont « constitués » par les mêmes mots, ils sont parcourus par les mêmes couleurs de la vie et de sa double origine : le jaune et le rouge, le blanc et le noir. Ils sont surtout traversés par la même substance à l'origine de la fertilité de la vie comme à sa perpétuation, l'*ibi*. Une substance suffisamment commune à tous les êtres de la forêt pour que les Kasua se prêtent volontiers à de nombreuses substitutions d'organes ou de substances dans leurs oracles ou dans leur rituel⁴⁹. La reconnaissance des êtres comme « alter ego » individuels et singuliers, matérialisation ponctuelle de leur double participe bien à conférer à leur systémique cet aspect buissonnant et non hiérarchisé comme le fait aussi leur cosmogénèse qui n'institue pas de phylogénèse linéaire. Dans les mythes, nous retrouvons directement les humains et les animaux habitant et partageant une même demeure savourant une vie de l'abondance. Ainsi, en passant sous silence l'ordre temporel de leurs naissances, la cosmogénèse ne permet pas au temps, et a fortiori au temps linéaire, d'imposer ses catégories comme ses discontinuités pour ordonner ces êtres vivants. C'est d'un autre principe que va naître la différenciation des êtres comme des espèces : l'occupation spatiale différenciée. Elle seule est retenue dans la cosmogénèse pour

⁴⁹ Cette absence de discontinuité bio-ontologique dans la perception kasua contraste étonnamment avec celle rencontrée et maintenue par les Grecs, entre les différentes formes de vie vivantes. Selon E.Papagarafouli, cette perception singulière expliquerait que cette population européenne refuse la pratique médicale de la transplantation d'organes fauniques (1996:240-256).

instaurer entre la multitude des êtres du territoire la discontinuité nécessaire et suffisante à l'identification de leurs différences respectives. Elle seule va donc instituer soudainement la prolifération de la diversité des êtres. Et il n'est donc pas étonnant, que le même principe fondateur de la différenciation organise la systémique kasua et confère à la base de leur classification ce caractère, non seulement touffu, mais aussi si dense : chaque taxon /arbre faisant-donnant une place/un nom à l'être qui l'occupe particulièrement. Véritable éloge à la diversification et surtout à sa reconnaissance, elle reflète davantage combien les Kasua appréhendent les êtres de la forêt en tant que simples et fins observateurs, ou inversement, combien ils dotent chacun des êtres vivants de leur territoire d'une autonomie d'être et d'action qui leur est propre. D'ailleurs l'histoire naturelle kasua ne cesse de le répéter : ce sont les oiseaux qui ont expulsé le casoar de la canopée, ce sont les animaux et les arbres eux-mêmes qui ont procédé à la distribution raisonnée de leurs niches écologiques respectives, ceux sont les oiseaux qui chantent leur nom ! Chaque être forestier est reconnu dans son individualité propre, c'est-à-dire dans sa personnalité écologique et comportementale singulière, et les activités oniriques contribuent à cette individualisation, car le rêve pour les Kasua est une expérience de la métamorphose, non de la projection anthropomorphique. En rêvant, les Kasua empruntent à l'animal, investi par leur double, ses yeux, son odorat, son ouïe, ses attitudes alimentaires, sexuelles, aussi l'appréhension de ses ennemis, autrement dit, les rêveurs bénéficient des sens de l'autre pour vivre, ressentir, s'enrichir d'un autre point de vue, d'un autre point d'écoute sur le monde, d'un autre comportement sur le monde. C'est dire à quel point, les Kasua reconnaissent la diversité des relations que ces êtres - ainsi que leur double -, sont susceptibles d'entretenir entre eux comme avec les autres. Prises isolément, c'est-à-dire prises dans leur dimension intra-espèce, ces relations nous parlent d'homo, d'uni et de bisexualité, de stérilité, de transmutation, de monogamie et de polyandrie, de vie sociale, de famille et de célibat, de sournoiserie et de vengeance, de migration et de spéciation allotropique à l'image d'ailleurs de ce qu'ont observé les clans Kasua. Prises dans leur dimension infra-espèces, elles évoquent la concurrence tant animale que végétale, le parasitisme exprimé à titre d'exemple par les fourmis et leur hôte, l'arbre *haposa* ; le commensalisme : les porcs et les chiens représentant les commensaux par excellence en profitant de la nourriture des autres tandis que le martin pêcheur fait figure, pour les Kasua, de commensal informant l'homme de la présence d'anguilles; la synécie au sens où les Kasua considèrent que la diffusion zoochore de plus de 431 espèces d'arbres instaure entre les multiples animaux concernés et les plantes une relation neutre, à la différence de la symbiose dont l'exemple paradigmatique cher aux Kasua est représenté bien évidemment par la relation positive qu'entretient le casoar et la forêt. L'animal ne

se contente pas en effet de disperser les graines des essences arborescentes, il les fertilise grâce à son système digestif capable de régénérer les fruits aux épicarpes les plus durs. Ses déjections témoignent s'il le fallait du succès de sa capacité gestante, du succès de sa fécondité interspécifique ! N'est-ce pas dans ses excréments, empruntant le même chemin que celui de ses œufs si étonnamment verts, d'où bourgeonnent les jets tout aussi verts des arbres re-(pro)créés? Les Kasua les nommeront d'ailleurs *esale*, ce qui signifie certes « rejet » mais aussi « progéniture », « enfants » ! Enfants, donc, du casoar dont le cloaque est désigné par un terme symbolisant décidément bien son potentiel reproducteur doté d'un principe masculin et féminin: anus-vagin⁵⁰.

Ainsi, apprendre le jour pour rêver la nuit et rêver la nuit pour apprendre le jour, signifie pour les Kasua reconnaître l'essence même de tous ces multiples et divers composants du milieu forestier : ce sont des êtres relationnels, c'est-à-dire des êtres qui, quels que soient leur règne, leur genre, leur espèce rentrent constamment en relation avec l'autre, celui-ci pouvant appartenir à un autre règne, à un autre genre, une autre espèce.

1.5 QUAND LA DETTE PERENNISE LA DURABILITE DU COSMOS FORESTIER

Aussi multiples et complexes soient les interrelations liant les Kasua aux êtres forestiers, et les êtres forestiers entre eux, elles ne font pas signe d'une "organisation" sociale anarchique. Elles révèlent au contraire le degré d'organisation interspécifique que Sito a prêté à l'ensemble des êtres lorsqu'il se sépara de son pénis, porteur de la fertilité universelle. Nous nous en souvenons certainement. La diffusion de son *ibi* avait non seulement assujéti tous les êtres vivants, dont les humains, à une même relation - la relation trophique - mais aussi, il avait pris soin d'ordonner tous ces êtres d'après les relations trophiques qui les liaient entre eux. Ainsi, en suivant son ordonnancement, nous rencontrons d'abord le ver de terre capable, par son caractère hétérotrophe, de décomposer toute matière organique morte et de la ramener finalement à ses composés minéraux vivants⁵¹. Lui succèdent les centaines d'espèces arborescentes autotrophes, c'est-à-dire fabriquant à partir de la "graisse terrestre" des substances organiques comme les fruits et les feuillages, consommés par la faune phytophage à plus de 90%, reconnue aussi comme productrice secondaire en procurant l'alimentation à

⁵⁰ Et si cette description morphologique conforte la réalité symbolique qu'elle supporte chez les Kasua, c'est-à-dire le cloaque d'Hapano, mère des humains et des animaux indissociables des esprits Isanese, elle n'en demeure pas moins absolument pertinente comme l'atteste cette description du zoologue Bagemihl : « Ainsi, l'anatomie génitale des casoars expose une déroutante juxtaposition de traits « masculins » et « féminins » : les mâle et femelle possèdent tous les deux un pénis/clitoris (un organe phallique qui est néanmoins un vagin dans sa forme car non doté d'une fonction éjaculatoire), et les deux sexes possèdent également un autre orifice génital qui les double comme anus » (Bagemihl 1999 : 237).

⁵¹ Le rôle des lombricidés dans la régénérescence des écosystèmes et dans le développement de la permaculture est aujourd'hui largement reconnu et valorisé (cf. Marcel.B.Bouché 2014 ; Marc André Selosse 2017 ; Francis Martin 2019).

l'homme occupant la place du consommateur au plus haut niveau trophique. Bref, en retenant la relation trophique comme critère opérant, Sito ordonne les êtres vivants d'après les mêmes divisions dégagées par la synécologie, à savoir les trois compartiments biotiques de l'écosystème : les destructeurs, les producteurs et les consommateurs.

Cependant, l'ordonnancement biologique ne revêt pas les mêmes implications pour l'humanité kasua. Celles-ci sont de l'ordre de la contrainte et non de la liberté « hubrisienne » que tolère notre propre ordre du monde. Occuper le plus haut niveau trophique dans l'ordonnancement forestier ne revêt aucunement les mêmes implications pour l'humanité kasua, encore moins la même arrogance à l'égard des existants. Car, en assujettissant la chaîne alimentaire d'une trame organisant le processus de la reproduction de la vie, Sito instaure une interdépendance entre la régénération de l'humanité et la régénération des ressources forestières, et donc, des relations dont elles sont les sujets. L'ambivalence ontologique instaurée par les activités oniriques renforce ce principe : elle ne se contente pas d'inciter les Kasua à produire un savoir digne de ce nom et à s'en satisfaire. Elle impose à ce savoir d'être égalitaire au sens où tous les Kasua doivent être à même de pérenniser l'ensemble des relations biocénétiques qu'il reconnaît entre tous les êtres du monde, y compris les humains. Cette tempérance se manifeste dans leur appropriation mesurée du gibier au sein des territoires claniques respectifs, en conditionnant l'exercice de la prédation à la visite d'un rêve, en exigeant que les pratiques de chasse s'assimilent à des réceptions de don de gibier des Isanese par le biais des êtres d'exception, en valorisant les prises unitaires et la chasse à l'affut exclusivement. Autant de principes régissant les modes de prélèvement sur la faune qui participe au souci de maintenir sur le territoire clanique une densité de sa population suffisamment élevée - comme celle des Isanese. Leur retenue se retrouve de manière toute aussi éloquente dans leur cycle horticole. Les Kasua exhibent volontairement une économie d'abattage des arbres dans leur pratique d'essartage dite « slash and mulch⁵² » pour entretenir les cycles de matières nécessaires au maintien des producteurs primaires formant la "mowa" terme qui désigne la forêt et qui signifie littéralement « base lointaine ». Du respect de ces cycles écologiques comme de l'abandon définitif des jardins dès la pousse des arbres pionniers, découle en effet, l'effacement des traces de leur endettement que trahit grossièrement et bien trop durablement l'ouverture de la canopée. En laissant sur pied les autres arbres, il s'agit de limiter le flux des radiations solaires qui dessèchent la terre et interdisent d'entretenir le processus de décomposition produisant l'humus - « la graisse » en

⁵² À la différence de la technique défrichage-brulis, les Kasua pratiquent dans leur essart, la technique « défrichage-paillis » : les arbres coupés sont laissés à terre pour protéger les sols des pluies torrentielles, interdire l'accès aux cochons sauvages et entretenir l'humus par la décomposition des troncs abattus (cf. E. Schieffelin, 1975).

kasua -, autrement dit, de reproduire le processus primordial gouvernant la production de l'ibi, la fertilité vitale et universelle à tous les êtres. Le choix des plantes cultivées dans les essarts participe également de cette volonté puisque les critères retenus sont : leur capacité à être transplantées, leur rapidité de croissance; leur aptitude à porter de l'ombre. Seuls les pandanus font exception mais comme l'affirment les Kasua, «leur jardin ressemblera à une colonie de sagoutiers», perpétrant ainsi les trois couleurs de la vie: le blanc du sagoutier, le jaune des bananiers et des pandanus weso, le rouge des pandanus tuba. Cette retenue s'exhibe également au sein même des relations humaines pour maintenir l'esprit égalitaire qui gouverne l'accès à cet ibi régénérant. Un excès de son prélèvement sous forme de consommation alimentaire ou sexuelle outrancière provoquerait fatalement la jalousie d'un observateur/d'une observatrice laquelle transformerait son *hon* en *sele*, c'est-à-dire en un double cannibale des âmes prises en flagrant délit. Ces attaques sorcellaires peuvent être mortelles, si les Isanese ne peuvent remembrer à temps le corps du *hon* de la victime ; elles peuvent entraîner des vendettas ou « guerre des maisons » qui ne s'arrêteront que lorsque chaque clan territorialisé dénombrera un nombre de morts équivalents. La réciprocité entre la vie et la mort est ici également de rigueur.

Ainsi, en doublant le biotope visible d'un biotope invisible habité par des humains invisibles menaçant, en doublant l'homme d'un double onirique (susceptible de se transformer en sorcier), l'ambivalence ontologique interdit aux Kasua d'oublier ou de seulement négliger ce qu'ils savent : ils sont partie du tout et ne peuvent se désolidariser de ce tout, car ils ne sont pas "maîtres et possesseurs" de la forêt cosmique. La co-extension des espaces promeut la co-extension de la chaîne et fait émerger un autre compartiment biotique occupé distinctement par les communautés invisibles avec lesquelles ils font collectifs bon gré malgré. La présence de cet autre niveau comme la relation trophique qu'elle instaure simultanément, décline bien évidemment le niveau suprême occupé par l'humanité qui se voit gratifiée du double statut que l'écologie prête à la faune, à savoir le statut de consommatrice mais aussi celui de productrice secondaire dans le monde onirique : le *hon* pouvant procurer éventuellement l'alimentation aux esprits. Cette double condition définissant précisément l'ontologie kasua telle qu'exprimée dans le cadre du rituel initiatique affaiblit bien évidemment l'autorité dont pourrait se prévaloir l'humanité kasua : leur survie dépend de leurs relations aux communautés invisibles et par-delà, aux existants qui cohabitent leur territoire.

Or, ce sont ces mêmes communautés qui initient l'échange en donnant ce qu'elles seules détiennent des créateurs : les Isanese procurent le gibier d'Hapano et l'accès au mariage ; les Sosu, l'ibi de Sito et l'accès à la reproduction fertile. Ce sont elles également qui définissent les conditions procédant à l'établissement de

la relation comme la nature du contre don qu'elles réclament en retour. Selon les termes de l'échange institué et leurs conditions, les Kasua sont plus ou moins à même d'assumer la réciproque dans laquelle s'inscrit la relation, autrement dit, ils sont plus ou moins à même de rétablir et de préserver l'égalité entre eux et la communauté spirituelle concernée. Ainsi, plus le don des esprits est important, plus la dette contractée leur semble insurmontable, plus les Kasua cherchent à différer le contre don attendu, voire à altérer sa nature. Tel est bien le cas extrême illustré par la relation liant les Kasua aux Sosu dépositaires de la dette primordiale et originelle qu'a contractée l'humanité auprès du créateur Sito. Les Kasua répugnent à s'acquitter de leurs obligations - sacrifier toutes les trois générations⁵³ un de leurs enfants -, différant au plus tard la réalisation de leur contre don qui, ne correspondant pas à celui attendu - l'enfant ennemi rapté - à la suite d'une chasse aux têtes chez les ennemis⁵⁴, ne parviendra pas à rétablir une égalité entre eux et les Sosu. Cette distorsion au principe idéal de la réciprocité va donc non seulement élever les esprits au-dessus des hommes, mais surtout entretenir leur supériorité en perpétuant la dette que les humains contractent ou ont contractée auprès d'eux. Et c'est bien ce poids de la dette qui va transformer le niveau spirituel, idéalement symétrique au niveau des humains kasua, en quatrième et dernier compartiment de la grande chaîne biotique que l'on pourrait représenter comme un continuum où la place respective des esprits se définirait d'après l'ampleur de la dette ou encore d'après le différé de la réciproque, voire de l'impossibilité de se conformer au principe de réciprocité. Ainsi, au plus bas niveau de ce compartiment additionné, c'est-à-dire, au niveau juxtaposant celui des Kasua se trouveraient certainement les Isanese, leurs semblables dont la coexistence territoriale se confond à ce compartiment juxtaposé. Cette égalité de positionnement reste toutefois relative puisque même si effectivement les Kasua respectent une réciprocité, les Isanese gardent une supériorité en étant les détenteurs du bon vouloir de donner du gibier. Cette supériorité n'est toutefois pas comparable à la suprématie des Sosu qui se situeraient à l'extrémité opposée de ce continuum. Ces esprits, et au-delà, Sito occuperaient de fait le plus haut niveau de la chaîne - marquant ainsi la frontière ontologique - en s'assimilant « aux grandes puissances de l'invisible face à qui il n'y a pas de contre don possible » (Godelier

⁵³ Cette temporalité correspond au « bouclage consanguin » (Heritier 1981 :125), qui marque le système des alliances. Ce bouclage est annoncé dans la terminologie de parenté à la troisième génération, où grands-parents et petits-enfants, c'est-à-dire génération +3 et -3, vont s'interpeller par un terme réciproque, *kouwa*, qui signifie littéralement ancêtre. Dans le système terminologique kasua, le terme *kouwa* désigne également en collarité les individus qui rentrent au regard d'ego dans la catégorie des personnes épousables, et il connote par là même, une distance identitaire suffisante entre les individus pour pouvoir s'épouser. Son emploi en filiation directe fait office, ici, de signe avant-coureur, en prévenant oralement les Kasua, que la distance identitaire au sein de leur parenté consanguine est conséquente. Aussi, à la quatrième génération, et à l'image du système de comptage, le choix des alliances cherchera à resserrer les liens consanguins en reproduisant une identité substantielle au plus proche de celle produite par les alliances des ascendants, et dont la reproduction était jusque-là interdite. La spirale se referme, là où la mémoire généalogique des Kasua s'estompe précisément, et va effacer simultanément et naturellement le décompte précédent comme la dette. Cet effacement (volontaire) de la mémoire généalogique se retrouve également chez les Shuar (Taylor 1994).

⁵⁴ Pour une interprétation historique de la dette contemporaine contractée par les États et ses implications guerrières, je vous renvoie à David Graeber 2013.

1996:258). Car, rien d'équivalent ne peut être donné, et, bien entendu, aucun contre don ne pouvant compenser la perte du pénis de Sito et de son pouvoir reproducteur. Cette graduation de l'occupation spatiale des esprits au sein de ce continuum ne relève pas de la seule abstraction intellectuelle puisqu'elle se matérialise nous l'avons vu dans l'espace visible. Les Isanese cohabitent littéralement avec les hommes dans leurs territoires claniques tout en gardant une position spatiale dominante en nichant dans la canopée, alors que les Sosu, dont la distanciation des humains égale le degré d'endettement et la volonté d'évitement, surplombent géographiquement tous les êtres en habitant les hauteurs du Mont Bosavi.

Les collectifs que forment les Kasua et ces communautés invisibles exercent bien une incidence sur la sociabilité qui se joue dans le cosmos forestier : elles participent du maintien de son équilibre interspécifique bien délicat. Leur identité comme les matérialisations animales et végétales qu'elles empruntent distinctement et qui correspondent à leur habitat différencié au sein du territoire ne sont pas à négliger, surtout si l'on étend notre regard aux sociétés limitrophes à celle des Kasua. Une comparaison de leur cosmos, aussi succincte soit-elle, est des plus pertinente pour clore ce travail, car elle renforce le bienfondé d'étendre le champ social aux existants dans une perspective comparative afin de saisir la portée des variantes que l'on rencontre dans cette région si particulière de la Papouasie Nouvelle-Guinée. En effet, si les sociétés voisines - Kaluli, Kamula, Bedamuni, Etolo -, partagent une même vision du monde et de l'humain, elles expriment des différences qui se concrétisent non seulement dans la variation de catégories des communautés spirituelles habitant leur monde invisible mais aussi dans celle de leurs représentations matérielles au sein du monde visible. Ainsi, à la différence des Kasua, toutes ces sociétés reconnaissent une grande communauté des esprits des défunts avec laquelle elles entretiennent des relations réciproques et bienveillantes puisque cette communauté les protège des sorciers, les soigne, les aide à retrouver leurs cochons apprivoisés perdus en forêt. Cette communauté à l'image de celle des Isanese partage le territoire de chaque clan et forme avec les humains de véritables collectifs hybrides et intégrés (cf. Steven Feld 1982). Cependant à la différence de la communauté des Isanese, elle ne se matérialise pas dans des animaux de différents règnes mais exclusivement dans l'avifaune⁵⁵, exception faite de celle des Bedamuni qui s'en distingue quelque peu. Chez eux, les esprits des morts sont également investis du rôle de maîtres du gibier : aussi, aux côtés des oiseaux, le porc et le casoar peuvent être une figure de leur métamorphose. En revanche, on retrouve dans chacun de leur cosmos une communauté similaire à celle des Sosu, détentrice du pouvoir de

⁵⁵ Et pour certaines comme les Etolo, Kamula, Bedamuni, seules trois espèces d'oiseaux sont identifiées : le Calao papou, le Paradisier de Raggi et le Cacatoès blanc à huppe jaune.

la reproduction sexuée et avec laquelle les humains sont soumis à une relation d'interdépendance de vie et de mort. Comme chez les Kasua, cette communauté occupe exclusivement les hauteurs du Mont Bosavi. D'ailleurs, ces esprits se matérialisent limitativement dans les deux espèces remarquables des montagnes : le cochon sauvage et le casoar Benett. Cette comparaison met ainsi en évidence une même correspondance qui s'établit entre la qualité relationnelle plus ou moins réciproque liant les humains aux humains invisibles et la distance plus ou moins éloignée qui les sépare géographiquement. Elle explique également les émotions similaires provoquées à l'approche des divers espaces et espèces investis par ces différents acteurs du cosmos : esthétique, poétique, crainte, évitement, effroi (cf. Schieffelin 1976, Feld 1982, Wood 1982, Kelly 1977, Dwyer 1990, Van Beck 1987). En fait, seule la matérialisation de ces communautés invisibles tranche avec celle qu'empruntent les collectifs invisibles des Kasua, même si elle participe d'une même logique : celle de se métamorphoser dans des êtres forestiers dont la niche écologique phénoménologique correspond à leur distribution dans l'espace invisible, laquelle comme on l'a vu, correspond à la qualité relationnelle qu'elle sous-tend avec les humains. Il suffit de dénombrer le nombre d'êtres forestiers investis par les esprits pour mesurer l'ampleur de la différence. Chez les Kasua, la diversité faunique prévaut en touchant différents règnes. Certes, elle ne couvre pas l'ensemble de la faune mais elle s'étend toutefois à une centaine d'espèces comme dit précédemment : des oiseaux mais aussi des mammifères, des reptiles, des poissons et des amphibiens. Cette multiplicité contraste étonnamment avec celle rencontrée dans les sociétés voisines où l'avifaune est surreprésentée tandis qu'une seule espèce de mammifère, le cochon, n'est retenue. Ce contraste s'explique certainement au vu de l'écologie de leur territoire respectif. À la différence des Kasua dont le territoire s'étend du sommet du Mont Bosavi aux basses-terres, ces sociétés habitent le versant nord du mont Bosavi et le fameux Grand Plateau qui marque la frontière avec les Hautes-terres. La diversité des êtres forestiers y est moins grande mais surtout moins dense que celle des basses altitudes. L'exploitation du milieu observé par ces sociétés est également plus intense comme leur démographie est plus grande (Dwyer 1996). C'est d'ailleurs suite à une pression écologique, à la limite atteinte du « carrying capacity » du territoire (Rappaport 1968), et donc, à la dégradation du sol que, selon les récits kasua, les douze de leurs clans ont quitté leur tribu d'origine, kaluli (pour onze d'entre eux) et fasu (pour un d'entre eux), et migré vers le Sud du mont Bosavi où ils découvrirent effectivement une diversité faunique exubérante. Comme l'atteste la formidable précision de la mémoire des migrations - et sur laquelle je reviendrai dans la dernière partie de cet écrit -, cette réalité écologique exerça à n'en pas douter une incidence certaine sur la nouvelle configuration cosmologique de cette société naissante. À l'issue de leur migration et à leur établissement dans

l'immense territoire exempt d'humains, les Kasua avaient réduit drastiquement la communauté des esprits des morts qui, depuis, ne s'incarne que dans deux espèces d'oiseaux et n'occupe qu'un espace isolé, une cascade. La communauté des Sosu nommé Memul chez les Kaluli était maintenue mais sa matérialisation fut élargie à plusieurs espèces des montagnes. Cependant, une nouvelle communauté émergea, celle des Isanese, maîtres du gibier dont nombreux traits relationnels les rapprochent des « ane mama », les esprits des morts kaluli. Cette nouvelle configuration cosmologique comme la formidable diversification des matérialisations investie par l'invisible eut de nombreux effets que j'ai pu relever lors de courts terrains réalisés chez trois des sociétés voisines : celle de démultiplier chez les Kasua les relations aux êtres forestiers, d'intensifier leur savoir botanique, zoologique, éthologique, écologique et finalement d'assurer davantage la préservation de la biodiversité que renferme leur couvert forestier. Comprendre le maintien de l'ensemble de la multitude des êtres forestiers, c'est bien comprendre le maintien de la complexité sociale partagée, interspécifique et hybride qui préside au monde kasua. Sa gestion durable s'assimile à la gestion de l'endettement que renouvellent quotidiennement les multiples activités de subsistance des Kasua mais aussi le seul fait d'engendrer des enfants dont la croissance sera ponctuée de rituels et d'échanges de gibiers ; elle est une gestion durable d'un monde social multi-espèces, indivisible et indissocié de l'humanité.

CONCLUSION : LE MONDE DE L'ETRE HUMAIN EST BIEN UN MONDE COMPLEXE HYBRIDE

Étendre le champ social de l'anthropologie aux existants liés aux humains m'a donc permis de restituer le plus fidèlement possible la manière dont les Kasua s'engagent dans leur forêt, la manière dont ils l'habitent pleinement et inséparablement de tous les autres êtres qui y cohabitent. S'affranchir de la dichotomie nature-culture au fondement de l'anthropologie sociale a certes complexifié mon approche ethnographique mais cet effort a récolté ses fruits en démontrant combien l'approche de l'humanité et de sa vie sociale était jalonnée de faits indissociables des autres vies qui évoluent de près ou de loin dans son enceinte. Chez les Kasua, nul besoin d'un Manifeste pour les espèces compagnes (Haraway 2003), toutes les espèces visibles et invisibles le sont par essence et reconnues en tant que telles par un processus d'identification axée sur l'interspécificité.

Certes aujourd'hui, le tournant ontologique affirmé et l'appel à mener des recherches multi-espèces (cf. Kirksey et Helmreich 2010), par delà l'humain (Kohn 1997), mon approche a gagné en évidence, davantage en philosophie d'ailleurs qu'en anthropologie. Mais il n'en reste pas moins que l'évidence s'est imposée ici et là : les sociétés ne vivent pas recluses dans un monde humanocentrique, et

d'autant moins pour celles qui vivent en forêt, laquelle impose l'omniprésence des formes de vie qui y fourmillent! Cette posture est une illusion épistémologique, paradigmatique comme celle d'hier qui affirmait que les sociétés « exotiques » étaient figées dans l'histoire et le monde. Les humanités évoluent, co-évoluent dans un univers plus vaste et ouvert, lequel se démultiplie en d'innombrables expériences spécifiques et interspécifiques. Comment ne pas reconnaître l'incidence qu'exercent sur elles leurs compagnons de vie ? Comment nier les affects, les émotions, les sens qui les émeuvent en leur présence et qui ont le pouvoir d'influer sur leurs comportements, leur gestuelle, leur communication, leur reproduction et leur imaginaire ? La réciproque inverse étant tout aussi vraie (cf. Nicolas Lescureux 2006, 2007). Ces relations interspécifiques ne parlent pas limitativement de relations sur les autres, ne véhiculent pas limitativement un regard unilatéral : son phrasé est celui de l'interaction avec tout ce que cela suppose de complexité dans son entendement. C'est à l'aune de ces évidences, et poursuivant mon cheminement « obstiné », que j'entrepris de développer une méthodologie d'enquête ethnographique susceptible d'être généralisée à l'ensemble des humanités pour appréhender le savoir qu'elles développent sur leurs autres qui ensemble font monde. Fondée sur l'interaction et les comportements multi-spécifiques qu'elle engendre, je l'ai nommé ethno-éthologie.

2. UNE NOUVELLE METHODE D'ENQUETE ETHNOGRAPHIQUE DES SAVOIRS ET SAVOIR-FAIRE ECOLOGIQUES : L'ETHNO-ETHOLOGIE

Qu'ils portent sur les processus d'identification, sur les pratiques et la symbolique des êtres vivants, ou encore sur les modes de connaissances, leur organisation comme leur application, tous les résultats issus de ma recherche de terrain parvenaient à un même constat : la nécessité de recontextualiser l'étude des savoirs et savoir-faire au cœur de l'interactivité idéale et matérielle liant les hommes aux êtres vivants ; ces derniers forts de leur personnalité spécifique et interspécifique agissant réciproquement sur les Kasua et leur social commun. Ce constat, qui accorde ainsi aux existants un pouvoir d'action sur le régime du savoir, appelait logiquement une révision épistémologique des modes d'enquête traditionnelle véhiculés par les ethnosciences. Cet appel ne se présentait pas pour autant comme une rupture radicale avec la tradition mais plutôt comme la concrétisation de ses résultats. Depuis longtemps en effet, voire depuis la naissance même de « the new ethnography », les recherches montraient la grande difficulté pour les ethnologues d'aborder les connaissances des collectifs humains sur leur environnement indépendamment des relations qu'ils entretiennent entre eux ou avec les êtres concernés. Si les collectifs étudiés reconnaissaient généralement les discontinuités objectives rencontrées dans le monde vivant, les structures de leur savoir, c'est-à-dire l'organisation de leurs connaissances et leur mise en pratique, ne traduisaient pas un ordre naturel autonome de celui des cultures : Conklin (1962), Haudricourt (1962), Bulmer (1967, 1968, 1970, 1974), Dwyer (1976, 1984-1985, 1996), Barrau (1965, 1967, 1971, 1975), Grenand (1980), Bahuchet (1982, 1989, 1990, 2000, 2017), Chaumeil (1983), Friedberg (1990, 1997, 2005), Descola (1984), Revel (1990), Ellen (1993, 1996, 2020), Minnegal (1996), Hornborg (1996), Hviding (1996), Howell (1996) et Arhem (1996).

Les acquis anthropologiques fort nombreux comme l'atteste la liste des auteurs - loin d'être exhaustive ! -, n'eurent pourtant pas l'impact épistémologique escompté : ils ne favorisèrent pas une reconsidération de l'approche ethnologique des savoirs locaux. Dominée sans doute par « le réalisme cognitif » prôné par les anglo-saxons avec pour chef de file Berlin (1972, 1973, 1992, 2005), Berlin, Breedlove et Raven (1968, 1973, 1974), Atran (1998), les ethnosciences persistèrent à chercher comment les connaissances des autres intégraient ou transgressaient deux domaines a priori dissociés : la culture et la nature⁵⁶. Ici encore, la dichotomie paradigmatique qui imprégnait l'anthropologie faisait frein à

⁵⁶ Une opposition qui n'est pas sans évoquer celle entre le déterminisme et le possibilisme que l'on pourrait résumer aujourd'hui en d'autres termes par cette question soulevée par Hornborg, à savoir si la perception de l'environnement est générée par des "capacités cognitives socialement biaisées" ou à l'inverse, si "la sociabilité humaine est engendrée par des capacités cognitives écologiquement biaisées ? (1999 :117) ?

ce que les données ethnographiques nous donnaient à voir ; une situation que déplorait vivement André-Georges Haudricourt. Sans complaisance à l'égard des ethnologues, il répétait en effet que les chercheurs devaient à tout prix « se débarrasser d'un certain nombre de tabous qui ne leur permettent pas de "regarder" complètement une société et ainsi de n'en comprendre jamais qu'une partie. L'homme a ses gestes dans la nature et je pense que pour trouver l'explication des différences de comportement humain, il faut se référer aux animaux qu'il fréquente ou qui l'entourent » ! Selon lui, « ces tabous » expliquaient qu'« en ce qui concerne notre relation avec les animaux, nous n'en savons guère plus qu'avec les plantes » et qu'il était nécessaire pour combler ce vide ethnologique que l'ethnozoologie « se dégage de la zootechnie où elle est née pour s'intéresser vraiment aux relations réciproques de l'homme et de l'animal⁵⁷ » (Haudricourt et Dibie, 1987 : 169). Haudricourt, sans le savoir malheureusement donnait raison aux Kasua dont il avait eu le temps de remarquer au travers de notre correspondance combien « ils laissaient parler la nature ». Il ne se trompait pas ! Mais se doutait-il - et je pense que oui ! - que laisser parler la nature, autrement dit, faire place aux relations réciproques liant les humains aux êtres vivants dans l'approche des savoirs et savoir-faire des autres, exigeait d'inventer une nouvelle méthode d'enquête des savoirs ? Fidèle à ses enseignements (comme à ceux des Kasua) dont je me sentais immensément redevable, je décidais de faire mienne son ambition implicite et d'élaborer une approche alternative laquelle, par sa portée globalisante et dialectique, permettrait de comprendre cet aspect fondamental laissé dans l'ombre par les analyses menées à partir de perspectives par trop anthropocentrées : celui de l'incidence qu'exercent les existants et leurs interactions avec les hommes sur la constitution des savoirs et savoir-faire locaux, et au-delà sur leur conception du monde.

La mise en pratique d'une telle création n'était bien sûr pas aussi aisée qu'il y paraissait : elle supposait l'adoption (par tous) d'une nouvelle approche des êtres vivants. Reconnaître le caractère réciproque des relations hommes-êtres vivants n'impliquait-t-il pas en effet de repenser nécessairement le traitement que les ethnosciences accordaient jusqu'à présent à tous les existants liés à l'homme, soit celui de simples objets, passifs, convoqués sur la scène sociale pour nous entretenir dans un monologue humanocentrique ? Une posture que les avancées de l'éthologie et de la philosophie de l'animalité rendaient de plus en plus

⁵⁷ Dans son très bel hommage rendu à Haudricourt : « Vers une anthropologie de l'action : André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique », Carole Ferret enrichit la catégorisation des deux techniques - directes et indirectes- mais en considérant l'autre, ici l'animal comme un objet passif, interdisant ainsi de considérer celui-ci comme un co-actant: « En effet, l'action exercée sur un être vivant, le cheval en l'occurrence, ne s'exprime pas seulement en termes de « faire » mais aussi, bien souvent, en termes de « faire faire » car le patient est également un agent. Le sujet humain exerce une action sur un objet animal qui exécute un objectif humain. Dans les termes de la sémiotique, la *manipulation*, action de l'homme sur les hommes, se distingue de l'*opération*, action de l'homme sur les choses » (2018 :225). Une appréhension de l'autre, animal, qui vient contredire semble-t-il la pensée d'Haudricourt..

passéiste. Riche d'une éthographie fort variée auprès de différentes espèces, elle présentait une vision de l'animal complètement nouvelle où celui-ci manifestait des comportements beaucoup moins stéréotypés, des capacités cognitives jusque-là insoupçonnées comme celle de classer, de développer une image réflexive, une variabilité individuelle des comportements conférant à certains une personnalité singulière, une capacité d'apprentissage et de diffusion des connaissances formant culture (techniques, alimentaires, soins), une organisation sociale structurée, un proto-langage, et des émotions communicatives, voire même une empathie interspécifique. Bref, d'objets muets et passifs, l'animal apparaissait à l'aune de ces études comme un sujet à part entière, c'est-à-dire actant, capable d'intentions, doté d'un savoir non trivial sur le monde et les autres (Whiten et al 1999) ; De Waal (2001), Lestel (2001, 2010), Despret (1996, 2002, 2005, 2004, 2007, 2009, 2010, 2012, 2017, 2019, 2019), Despret et Larrère Eds 2014), au point que certains en appelaient à mener auprès d'eux une étho-ethnologie (Lestel and all. 2016). De telles données ébranlaient certainement les critères qui jusque-là présidaient à la définition exclusive de l'humanité. Elles encourageaient mon initiative : une "désobjectivation" des êtres vivants s'imposait. Aussi, ma nouvelle méthode se devait d'attribuer aux existants leur pleine identité d'êtres vivants, c'est-à-dire d'êtres capables d'agir et d'interagir sur le monde, notre monde. Dans ces circonstances, tant la démarche visant à appréhender les non-humains que celle destinée à comprendre la perception et la conception qu'en ont les individus ne pouvait plus se limiter à la seule étude de leurs qualités morphologiques. Elles devaient désormais intégrer de manière systématique l'analyse de leurs comportements spécifiques et interspécifiques tels qu'ils sont vécus par les sociétés étudiées, et simultanément, interroger l'incidence qu'ils exerçaient sur l'élaboration des connaissances et des savoir-faire, c'est-à-dire mener une ethno-éthologie⁵⁸. S'assimilant ainsi à une ethnographie de la façon dont les humanités perçoivent et conçoivent, dans le cours de leurs interactions avec eux, les comportements des êtres vivants et la manière dont ils réagissent à ces mêmes comportements, cette nouvelle méthodologie devait permettre d'évaluer non seulement en quoi les comportements de ces existants influent sur les savoirs et savoir-faire humains, et au-delà sur leurs propres comportements, leur imaginaire et leur ontologie respective, mais aussi et réciproquement, en quoi la conception de ces individus est susceptible d'influer sur la perception de ces mêmes comportements observés⁵⁹.

⁵⁸ Dans les « Mythologiques », Claude Lévi-Strauss nous avait déjà sensibilisé à l'importance de considérer les comportements de la faune et de la flore mais il s'agissait selon Haudricourt d'un travail de cabinet nourri d'informations de zoologues et de botanistes et non d'observations *in situ* dans les sociétés où les comportements sont observés. Une démarche qui se différencie ainsi de sa pratique laquelle insistait sur l'aspect « concret » et réciproque des relations liant l'homme à son environnement. Ce qui ne l'empêchait pas de suivre assidument les cours de Lévi-Strauss au Collège de France.

⁵⁹ Ce qu'incitaient déjà les contributeurs au livre précurseur *What is an animal ?* édité par Tim Ingold en 1988.

La proposition heuristique était bien sûr innovante. Néanmoins, sa portée épistémologique n'était pas marginale, c'est-à-dire cantonnée à notre discipline et à ses terrains exotiques. Elle était partagée, et donc confortée par la sociologie des sciences, les sciences cognitives et la psychologie environnementale, car, à l'image des recherches menées au sein des laboratoires scientifiques (Latour 1991), ces recherches sur l'acquisition et la production des connaissances ne reconnaissaient pas, elles aussi, la dualité culture-nature. Elles constataient que la connaissance n'assume pas une intériorisation de l'environnement mais un comportement efficace dans un contexte donné (Maturana et Valera 1987); qu'elle est "une relation négociée avec la nature" (Bird 1987), ou encore, que le processus d'apprentissage est un "dialogue" entre l'individu, la société, et l'environnement s'inscrivant dans "une communauté de pratiques interactives dans lesquelles s'engage pleinement l'individu" (Lave 1993), appelé à développer « une culture de l'attention » (Gibson 2014). Quelle que soit la discipline choisie, le nouveau champ d'investigation dessinée par l'ethno-éthologie était clairement similaire : comprendre les processus d'acquisition et de production des connaissances, c'est comprendre les processus interrelationnels dans lesquels les humanités s'engagent avec les non-humains participant de leur monde. L'ethno-éthologie affirmait clairement ce renouveau pluridisciplinaire comme le renouveau que l'expérience kasua induisait.

Pour illustrer les résultats qu'une telle méthodologie m'a permis de récolter⁶⁰ au cours de mes terrains en Papouasie et en Ouganda et que je développerai par la suite, il me semble indispensable d'apporter quelques précisions sur les deux principes fondamentaux qui la gouvernent. Tout d'abord, cette approche est appelée à s'appliquer à l'ensemble des êtres participant comme définissant le monde dans lequel évolue la société étudiée. Elle doit donc s'étendre à la faune à qui nous prêtons volontiers des comportements, mais également aux plantes, aux minéraux, aux étoiles, etc., et même aux esprits. Aussi étonnante puisse-t-elle paraître, cette extension se justifie si l'on considère la conception de la biodiversité des Kasua. Pour ces individus, celle-ci ne se comprend pas dans sa définition biologique mais bien dans sa traduction littérale, c'est-à-dire « la diversité des formes de vies », puisqu'y sont inclus les trois communautés invisibles. D'ailleurs, chaque esprit se caractérise par des comportements qui lui sont spécifiques, et il en est de même des plantes. L'odeur que dégage tel arbre, le fait que le ficus soit étrangleur ou que telle liane soit rampante, épineuse, ou encore à crampons, ne relèvent pas pour les Kasua d'un trait morphologique botanique, mais bien d'un comportement « personnel à la

⁶⁰ Ainsi qu'aux étudiants à qui j'ai transmis cette méthode et je pense ici particulièrement à Nicolas Lescureux dirigé avec Serge Bahuchet dont la recherche doctorale a mis au jour une co-évolution comportementale des Kirghizes et des loups sur un demi-siècle d'interactions (2007). Également à Laurie Vandewelde (2020) co-dirigée avec Steven Feld ou Florence Menez (2015) co-dirigée avec Philippe Descola.

plante » comparable à celui qu'ils reconnaissent aux animaux. Enfin, le second principe à respecter consiste à mener cette étude *in situ*, soit en présence de l'être « vivant ». L'intérêt de respecter cette condition de l'enquête réside bien sûr dans le relativisme ontologique que prône mon approche et l'opportunité qu'elle offre de restituer l'interactivité, nous garantissant ainsi la prise en considération du/des comportement(s) agissant(s) de l'être vivant et ceux de l'observateur humain et d'isoler ainsi les divers processus gouvernant la reconnaissance, la nomination comme la catégorisation de l'être rencontré, et au-delà, les discontinuités qu'établissent éventuellement les populations entre ces êtres. À la différence des approches classificatoires qui se fondent sur la morphologie des êtres récoltés ou illustrés dans les livres consacrés aux êtres vivants étudiés, l'ethno-éthologie *in situ* permet de mettre en évidence d'autres critères intervenant dans les processus classificatoires et donc d'apporter des explications plus précises à la diversité taxonomique que l'on rencontre sur les différents terrains. Ralph Bulmer est certainement le pionnier d'une telle approche qu'illustre à merveille son fameux article « Pourquoi le casoar n'est pas un oiseau ? » (1967). Il ne sera pas le seul d'ailleurs. Steven Feld a également montré sa pertinence en étudiant la systémique de l'avifaune kaluli, laquelle s'avérait interdépendante des relations qu'entretiennent ces individus avec les esprits défunts à qui ils prêtent leur voix aux oiseaux (1982). Enfin, Peter Dwyer, zoologue de formation à l'instar de Ralph Bulmer⁶¹, ponctuera ces approches et ce, en démontrant par une comparaison de plusieurs sociétés papoues, combien les processus classificatoires dépendaient des qualités plus ou moins denses des interrelations qu'entretenaient les populations avec les animaux à classer. Le relativisme classificatoire que son étude affirmait se reflétait dans le titre de son article : « Other peoples animals » (1984). Ainsi, fondés sur les relations et non la seule morphologie, ces exemples montraient clairement tout l'intérêt de situer l'étude classificatoire dans le contexte de l'interaction relationnelle. Plusieurs raisons corroboraient cette nécessité d'inscrire cette recherche au cœur de l'interactivité. Tout d'abord, l'importance à accorder à la prise en compte des attitudes humaines dans le cours de l'interaction afin de préciser les différents facteurs influant les modes d'appréhension de l'autre, appréhension qui constitue un préalable à la nomination et catégorisation de l'être rencontré. En effet, faisant face à l'existant et ses comportements, il est important de noter le lieu (familier, éloigné, obscur, etc.), le caractère de la rencontre (fortuit ou volontaire et donc différent selon les

⁶¹ Cette précision est très importante car ces deux chercheurs par leur profession initiale furent formés à la systémique occidentale de la faune fondée sur la physicalité et inscrite dans une hiérarchisation du vivant axée sur la phylogénèse évolutive. C'est donc sans surprise que leurs recherches sur les taxonomies locales furent les plus précises et assumaient pleinement les différences constatées. Elles imposaient chacune un relativisme là où Brent Berlin cherchait des universaux en se référant à la hiérarchie linnéenne requalifié de plan basique et composé de ces niveaux hiérarchiques : l'origine unique (plante) ; les formes de vies (arbres) ; les génériques populaires (c'est-à-dire uninominal : chênes) ; les spécifiques populaires (binominaux : chênes verts) ; les variétés populaires polynominales (chêne blanc tacheté).

intentions), l'identité de l'humain (sexe, âge, statut, etc.), les émotions, et donc les réactions qui s'ensuivent chez l'observateur humain, celles-ci pouvant varier d'un individu à un autre, d'une société à une autre et nous informer du contexte ontologique dans lequel cette rencontre prend place. L'exemple du chasseur kasua qui se retourne lors d'une rencontre inopinée avec un animal illustre parfaitement le bienfondé de cette interrogation préliminaire. Elle est des plus instructive en nous montrant l'incidence extraordinaire qu'exerce l'ambivalence ontologique sur les modes d'appréhension kasua. Une information capitale donc, qu'une étude menée hors contexte n'aurait pas pu nous communiquer. Les espaces de « conversation » entre l'homme et les êtres vivants qu'il côtoie sont également propices à une meilleure compréhension des logiques gouvernant les processus de nomination. Mon enquête auprès des Kasua a révélé en effet combien ceux-ci ne procèdent pas d'une relation unilatérale de l'homme au monde, mais d'une expérience interactive. La dénomination des batraciens est à ce titre riche d'enseignements. Les Kasua pratiquent à leur égard la chasse nocturne à la torche. La technique est très efficace : éblouis, les animaux se paralysent et il suffit de les prendre à la main. Cependant, l'obscurité rend difficile la distinction entre grenouilles comestibles et vénéneuses. Aussi, les Kasua apprennent comme l'ethnologue à les identifier en distinguant leur coassement, car « les grenouilles coassent leur nom ». Une étude décontextualisée ne nous aurait pas davantage informé des raisons à l'origine de la conception singulière des Kasua qui prête aux autres le pouvoir de s'auto-désigner. De façon plus éloquente encore est le fait, que chez cette population, la morphologie de l'être vivant exerce une efficacité bien limitée pour asseoir une différenciation des êtres et les insérer dans une catégorie spécifique. La nomination comme la catégorisation qui fait suite à l'appréhension de l'être en question repose nous l'avons vu, sur un ultime critère d'identification généralisé à tous les composants du cosmos forestier, celui de la niche écologique, soit les relations écologiques qu'entretient chaque espèce avec le reste du monde. Seule la prise en compte de l'ensemble de ces relations spécifiques et interspécifiques permet d'identifier finalement la « vraie » nature d'animal, de plante, d'humain ou d'esprit. Ce critère opérant exige donc la connaissance et la reconnaissance d'un grand nombre de comportements relationnel propres et prêtés à chaque être afin d'isoler l'éventuel comportement atypique susceptible de trahir l'identité spirituelle de l'être rencontré. Les critères morphologiques ne sont donc ici d'aucun secours puisqu'ils témoignent d'une apparence qui, pour les Kasua, est par trop ambivalente. Non qu'ils ne connaissent pas parfaitement la physiologie et la physiologie des êtres vivants mais ces connaissances ou ces critères seraient de fait hors contexte ou plutôt limités au contexte présidant à la découpe de

l'animal ou à la coupe de l'arbre ! Ce qui explique que mener auprès des Kasua une étude taxonomique objectivée consisterait à chercher « une universalité artificielle de l'ordonnement » (Descola, 1996 : 93). De même, elle nous ôterait l'opportunité d'étudier les différents schèmes présidant à l'établissement des discontinuités entre les êtres. Nous nous en souvenons, chez les Kasua, la nomenclature se fait l'éloge de la polysémie et c'est un même vocabulaire qui s'applique indifféremment à la description de la physiologie des êtres quelle que soit leur catégorie d'appartenance. Les corps sont parcourus par les mêmes mots « substantiels » comme la description des comportements observés par les différentes formes de vie. Aussi divers que variés, l'inventaire des comportements⁶² peut paraître troublant tant nombre d'entre eux relèvent communément de l'humanité. Est-ce à dire que les processus d'identifications observés par ces individus reposent sur de l'anthropomorphisme voire de l'anthropocentrisme? Une étude reposant sur la seule nomenclature recueillie auprès des informateurs en aparté des êtres nommés aurait sans doute conduit à cette conclusion bien trop hâtive ! Celle-ci, il est vrai, ne contredirait pas le fait que ces analogies comportementales trahissent la singularité de l'ontologie kasua puisqu'elle n'établit aucune discontinuité de cet ordre entre les multiples formes de vies. Ce qui se traduit dans leur taxonomie et son absence de hiérarchisation. À l'image de celle appliquée aux humains, elle reflète une égalité de traitement accordée à tous les êtres qui occupent une catégorie propre et sont nommés, à quelques exceptions près⁶³, par un taxon constitué d'un seul terme, soit un monolème. En revanche, cette pratique analogique si répandue parmi les chercheurs réduirait formidablement la complexité des processus gouvernant l'identification des Kasua aux êtres vivants. Comme je l'ai montré, ceux-ci reposent sur une empathie interspécifique, soit la capacité, sans confusion entre eux même et les autres, à se mettre à leur place pour ressentir leur point de vue sur le monde. Bien sûr, cette compréhension empathique de l'autre recourt à la pensée analogique, mais celle-ci n'agit pas seule et a priori. Si les représentations kasua favorisent certainement une identification positive aux autres, elles ne prêtent aux êtres « vivants », ni des comportements universels, ni une sociabilité humaine universelle (à l'exception des esprits), ni davantage

⁶² J'ai pu inventorier la diversité des comportements reconnus par les Kasua qui inclut l'expressivité comme mode de stratégie de différenciation, la communication spécifique et interspécifique, l'intelligence et la conscience réflexive, toutes les formes de sensibilité, la capacité mimétique, l'hétérosexualité et l'homosexualité pratiquée par les deux sexes, les stratégies de séduction et d'accouplement, les sentiments, les émotions, la paresse, la curiosité, la sournoiserie, l'humour, la monogamie et la polyandrie, la fidélité et l'adultère, la recherche de l'esthétisme, la lenteur et la vitesse, le comportement nocturne ou diurne, la capacité de rêver, les divers modes d'alimentation (carnivore, frugivore, insectivore, omnivore), les stratégies alimentaires (l'exocannibalisme, la prédation opportuniste, la nécrophagie, le vol, la ruse comme l'imitation des cris de la proie ou la connaissance de ses habitudes), la collecte, la cueillette, le jardinage, les stratégies de défense (bataille, mimétisme, camouflage, l'aménagement d'une sortie de secours, fuite), la capacité de bâtir ou encore la transmission des savoirs.

⁶³ Ces exceptions concernent les arbres colonnaires (Francis Hallé 2020), « l'arbre issu d'un originel mais situé à une certaine distance sera désigné littéralement par l'« ombre de x » tel que « kite a :se ».

une intentionnalité généralisée à tous. Les analogies que reconnaissent les Kasua et qui relèvent, nous l'avons vu, du domaine des techniques autant que du domaine de la sexualité ou encore de celui de l'expressivité, ou de la sociabilité et des émotions, résultent d'un raisonnement s'enrichissant de leurs observations quotidiennes et de leurs expériences partagées et renouvelées avec eux. Autrement dit, leurs processus d'identification associent à leur régime du savoir, la phénoménologie, la perception, les émotions et la prise de perspective sur l'autre, c'est-à-dire l'intersubjectivité témoignant d'une ontologie soucieuse du caractère interactif des relations liant les humains aux non-humains. En somme, accepter avec les Kasua le caractère mutuel des rapports entre les humains et les existants signifie certes de reconnaître les comportements spécifiques et écologiques de ces derniers, mais cela signifie aussi d'admettre leur faculté à interagir sur le comportement des humains et donc à participer pleinement de leur dynamique⁶⁴. Ce qui m'amène à conclure cette présentation sur un dernier point fondamental, celui de l'incidence qu'exerce le mode d'existence des êtres vivants sur les savoir-faire écologiques. Isoler tous les facteurs présidant à leur formation comme à leur teneur, nous contraint là encore à prendre en considération les relations inter-espèces qu'instituent les existants. Je ne reviendrais pas sur l'extraordinaire pouvoir que les Kasua confèrent aux communautés invisibles lequel assoit la durabilité, c'est-à-dire la régénération du cosmos forestier. Je m'attacherais ici à donner juste quelques exemples impliquant le pouvoir d'interagir des êtres vivants, suffisamment parlants pour renforcer ma proposition. Le premier concerne le couscous tacheté dont les yeux sont aussi globuleux que son regard attendrissant au point d'émouvoir les Kasua et de provoquer leurs pleurs, empêchant les chasseurs de décocher leur flèche à sa vue. La stratégie cynégétique consiste donc, et toujours, à tirer d'une distance toujours éloignée. De même, lorsqu'un individu rencontre le martin-pêcheur *Ceyx lepidus*, reconnu pour participer d'une relation de commensalisme avec l'anguille, il renoncera à le tirer, préférant le préserver et suivre son vol jusqu'aux rivières en espérant capturer le poisson. Un bûcheron ouvrant un essart évitera de couper certaines essences arborescentes car elles entretiennent une relation symbiotique avec des animaux ou encore des esprits. Il en sera ainsi avec plus d'une centaine d'espèces d'arbres dont la régénérescence est assurée par le casoar considéré à juste titre comme le jardinier de la forêt. Ces exemples, choisis parmi tant d'autres, nous enseignent que l'approche des savoir-faire écologiques n'est pas le fait d'une population exclusivement humaine mais le résultat d'une expérience interspécifique et fondamentalement écologique. Une anecdote tirée de mon terrain réalisé au cours de l'expédition Santo 2006, lequel

⁶⁴ Phénomène sur lequel je reviendrai dans la seconde partie de ce travail.

portait sur une comparaison symétrique des conceptions de la biodiversité des scientifiques et des Ni-vans au travers de leurs pratiques, illustre l'importance à intégrer l'écologie dans lequel s'inscrit le savoir-faire. Je participais alors au groupe nommé « aliens » regroupant les plus grands spécialistes des êtres vivants dits invasifs. Étudiant les rats, les chercheurs avaient suivi un protocole en posant sur une ligne droite des pièges à un mètre d'intervalle dans lequel ils avaient pris soin de déposer du Nutella, le secret de leur succès. Et effectivement, tous les pièges furent pleins le lendemain matin. Constatant l'efficacité de ce savoir-faire, le chef du territoire où se réalisait cette expérience, demanda aux chercheurs de lui offrir un des pièges pour le placer dans la maison clanique. Ce qu'ils firent bien sûr. Mais la nuit suivante, plutôt que de piéger un rat dont la tribu consommait la chair, l'outil magique piégea la patte du meilleur chien de chasse du chef territorial. Furieux, il rendit le piège aux chercheurs dès le lendemain !

Restituer l'originalité des modes de connaissance des autres réclame bien de recontextualiser son approche dans l'expérience située ! Mais aussi de dés-humanocentrer le milieu de notre existence, et simultanément, d'accorder aux êtres vivants le statut d'acteurs, puisqu'au même titre que les humains, ils interagissent sur la constitution du savoir, plus encore, ils l'enrichissent comme les résultats de ma recherche auprès des Kasua et des Batooro d'Ouganda vont nous le démontrer maintenant.

2.1 EMPRUNTS ET TRANSFERTS DE CONNAISSANCES INTER-ESPECES

Observant Kesityo râper du gingembre à l'aide d'une tige de rotin, je ne pus m'empêcher de penser au jeune Spilocouscous tacheté qu'un chasseur kasua m'avait amené suite à la coupe d'un arbre où il nichait pour que je l'apprivoise. C'était un réflexe devenu systématique des Kasua de m'apporter les juvéniles rescapés de leurs activités forestières, transformant ma maison en arche de Noé. Il m'arrivait ainsi d'être conduite à apprivoiser en simultané chaton et perroquet, et j'y parvenais. Ce qui conférait à mes marches en forêt un côté surréaliste, le prédateur me suivait à la trace tandis que l'oiseau survolait mes pas. Les Kasua ne semblaient pas étonnés. Ils souriaient, riaient convaincus de leur raison. Nommée désormais Kebeaflo, la vieille Flo, je disposais selon eux d'un pouvoir partagé avec la vieille créatrice, vieille mère des animaux ! L'apprivoisement du jeune peyo s'était avéré l'expérience la plus délicate parmi toutes. Choisir les bonnes feuilles pour son repas était vital au risque de lui provoquer des diarrhées voir de le tuer. C'est ainsi que j'appris chaque arbre dont je pouvais sans scrupules collecter le feuillage et le lui donner. Les mois avançant, les Kasua m'invitèrent à élargir mes collectes. Le Spilocouscous avait besoin maintenant de la sève de liane ou de

tronc et de diversifier son alimentation. Je m'appliquais bien sûr à suivre leurs instructions. Ses dents pointues ainsi que ses griffes lui permettaient de lacérer les tiges, parfois cependant je l'observais s'acharner sans succès. J'en fis part à Keseyo qui me conseilla de lui apporter un bout de rotin en m'expliquant « c'est avec cette liane que peyo gratte les écorces les plus dures, c'est lui qui nous a appris à l'utiliser pour râper certains de nos aliments, nous l'avons copié » ! La réflexion de Keseyo m'interpella bien évidemment, suscitant une nouvelle pulsion à enquêter, à « gratter » d'avantage sur cette reconnaissance apparemment évidente que les Kasua avaient emprunté aux non humains certains de leurs comportements. Certes, je savais déjà que les esprits et particulièrement les esprits Isanese leurs avaient transmis des chants cérémoniels, des plantes dont l'odeur était enivrante, les Sosu, les règles de leur sexualité, la sorcellerie, etc. Les mythes mettaient également en valeur ce type de transmission inter-espèce par laquelle les Kasua avaient acquis des savoir-faire comme la confection de leur arc à partir du palmier noir qui s'offrait à eux. Cependant avec Keseyo, je découvrais une autre forme de transferts de connaissances, celui issu du monde vivant et décidément bien vivace. Admettre son affirmation soulevait un questionnement fort complexe tant d'un point de vu ethnographique qu'anthropologique, cognitif, épistémologique et juridique. Il était complexifié par le fait qu'il provenait d'une société qualifiée de pré-moderne, autrement-dit préjugée d'une propension à envahir la nature de la culture. Aussi, les questions fusaient : s'agissait-il d'un brouillage du langage ou l'expression d'une certaine ironie ? Le réflexe d'une pensée analogique ou celui d'un penchant anthropomorphique⁶⁵ ? D'ailleurs, par cet emprunt, les Kasua se prêtaient-ils à un pâle mimétisme ou bien à une imitation, ce qui impliquerait de leur part de percevoir et comprendre l'intention attachée aux comportements observés dans la forêt et reproduits par eux ? Allant plus loin dans ce questionnement, cette expérience du monde, - au monde -, était-elle seulement possible en regard de leur ontologie singulière ou par le seul effet d'une prédisposition cognitive ? Peut-être tout simplement, une réponse inattendue à la question qu'André-Georges Haudricourt adressait aux ethnologues : « et si c'étaient les animaux qui avaient éduqué l'humanité » ? (1987 : 169) Oui ! Décidément, comprendre un tel phénomène - à la simplicité fort trompeuse ! -, exigeait de garder à l'esprit et au regard ethnographique, tous ces facteurs et paramètres distincts pour ne pas dénaturer sa réalité, pour ne pas altérer sa portée. Cette exigence induisait une recontextualisation des faits à expliquer. Admettre ces emprunts, n'est-ce pas admettre en effet, et nécessairement pour nous, ethnologues, de resituer l'histoire

⁶⁵ Une reconnaissance qui choquerait certaines sociétés papoues comme cette société des Highlands (non nommée) interrogée sur leur danse, par le journaliste Colin Simpson : "Vous avez du copier votre espace cérémoniel sur celui de l'oiseau jardinier ?". "Oh, non" dit le natif, "les oiseaux nous ont copié" (1954 : 183).



du comportement humain et l'étude de sa transmission dans un monde d'expériences extraordinairement élargi, dans un contexte plus authentiquement écologique, où l'animal comme l'humain se conditionneraient l'un l'autre, grâce à sa personnalité spécifique et écologique ? C'est au prix de cet effort intellectuel et d'observations *in situ*, impliquant Kasua et existants de la forêt, qu'il m'a été possible de rendre compte de ce phénomène. Et très vite, je m'aperçus que celui-ci concernait non seulement un large éventail d'existants mais aussi un large éventail de comportements, de connaissances et de techniques, bref une grande diversité de manières de faire et d'agir kasua. Je me cantonnerai ici à énumérer quelques exemples pour lesquels je reçus le même commentaire : « nous les avons copié ». Les danses au tambour de la cérémonie Gisala dont le costume des performeurs reproduit le même mouvement que celui du Paradisier de Raggi lors de sa danse nuptiale. La technique de la chasse aux têtes qui imite la technique d'attaque du Grand Harpie papou, la hache à quatre dents qui servait à saisir le crâne de l'ennemi portant le même générique que les serres de l'animal, *tikolu*, qui signifie littéralement : « meurtrier cannibale ». Il suffirait de suivre autrement le chemin que les Kasua empruntent au cours de leurs activités forestières pour se persuader de l'étendue de ce copyright. Les chasseurs, cachés dans leur hutte de guet qui prend la forme du nid de l'oiseau jardinier, recourent au leurre sonore pour attirer les animaux, une astuce, précisent-ils, utilisée par les chats marsupiaux imitant le cri de leur proie. Lors d'une promenade collective en forêt, les personnes qui souhaitent se reposer confortablement au sol rechercheront systématiquement quelques fougères odoriférantes bien précises, un penchant pour le confort que les truies sauvages apprécient lors de l'aménagement de leur litière. Les œufs des mégapodes enterrés dans les immenses nids incubateurs seront fouillés et pris par les mains des femmes, une déprédation régulièrement commise par les pythons et les varans géants. Et si le sommet d'une colline offre une vue sur la ligne d'horizon, ils feront une pause pour contempler ensemble cette perspective si rare, à l'image des kangourous arboricoles, qui resteront des heures sur une branche en toute convivialité pour contempler cette vue panoramique. Tous ces comportements observés par les Kasua manifestent la multitude d'homologies comportementales entre l'homme et la faune, et il est tentant d'y voir les effets mimétiques résultant d'une très longue et intense coexistence. Depuis des siècles, les Kasua ne se déplacent-ils pas dans cette forêt tropicale pour trouver tous leurs moyens d'existence ? Cependant, cette co-existence si elle participe sans aucun doute au phénomène d'emprunt, ne suffit pas à expliquer pourquoi et comment les Kasua se comportent comme des animaux, pourquoi et comment ils copient sur eux. N'est-il pas rare, en effet, de se retrouver avec des humains qui, au lieu d'affirmer

leur supériorité de grand prédateur - en l'occurrence sans concurrent - face à tous les animaux, semblent préférer s'ajuster à leurs faits et gestes et assumer leurs avoir emprunté leurs comportements avec une reconnaissance indéniable ? Si effectivement la proximité physique avec les animaux facilite une piraterie des comportements, elle ne suffit pas à expliquer pourquoi et comment ils les imitent et se sentent redevables à cet égard. L'ingénierie occidentale ne cesse également de s'inspirer des comportements de la faune, phénomène qu'elle désigne par la bionique ou le biomimétisme⁶⁶, mais les brevets qu'elle dépose expriment-ils sa reconnaissance ? Certainement pas, car elle considère ne faire que copier des objets naturels, réduits à leur physicalité et donc libres de tous droits. Or pour les Kasua, il ne s'agit pas de se prêter à de pâles copies. Les animaux ne relèvent pas d'un domaine objectivement et hermétiquement distinct, ce qui les prédisposerait à la passivité. Et c'est bien là qu'est la clé pour saisir le sens profond de l'art de mimer des Kasua : les animaux participent de leur monde, d'avantage encore, ils font partie de leur identité la plus intime ; ils participent à leur destin d'humain en se présentant comme le complément d'objet de leur rêve. Le schème identificatoire à l'œuvre dans ces transferts inter-espèces est celui de l'empathie interspécifique qu'éveille en eux quotidiennement les activités oniriques (cf. infra), leur offrant la possibilité d'emprunter à leur double-animal leur point de vue sur leur monde pour mieux l'imiter le jour en forêt. L'intervention des existants sur la constitution des savoirs et savoir-faire kasua participe décidément à leur enrichissement⁶⁷. Et ce phénomène n'est pas isolé. Je le retrouverai également en Ouganda.

Septembre 2006. Assise à l'arrière de la moto de mon informateur-traducteur Tony, nous nous rendons auprès de la cinquième « good doctor » de la tribu Batooro habitant un village à l'orée de la forêt du parc Kibale en Ouganda d'où les humains ont été exclus pour laisser place à un parc naturel dédié aux chimpanzés étudiés par des primatologues internationaux. Mon intention est de l'interroger sur sa pharmacopée végétale, son ontogénèse, ses pratiques, diagnostiques et ses traitements médicaux.

Cette recherche participait d'une collaboration scientifique avec Sabrina Krief, laquelle vétérinaire et phytochimiste, étudie le comportement alimentaire et les pathologies des chimpanzés en assurant un suivi quotidien d'une bande de chimpanzés et un relevé systématique de leurs selles et de leur alimentation. Cette étude de terrain lui a permis d'isoler des molécules antipaludéennes contenues dans les fruits et feuilles consommés par les animaux fiévreux, incitant à penser à une éventuelle automédication. Mon étude, financée par la Fondation Leakey, consistait à étudier la pharmacopée des populations

⁶⁶ Que des anthropologues étudient en menant une « Anthropologie de la vie » (Pitrou 2014, 2020). Lire également : Tardé (1993) et Taussing (1993).

⁶⁷ Pour une valorisation de ce questionnement, je vous renvoie à Laugrand F., Simon L., 2020.

riveraines afin de nous donner une base comparative quant à l'usage des plantes forestières à usage médical chez les chimpanzés et les humains. Elle s'inscrivait donc dans une approche symétrique et résolument comparative pour savoir s'il existait une pratique commune de la *materia medica* végétale en dépit des différences propres à chaque espèce. Notre ambition soulevait des interrogations inédites touchant à la genèse même des manières d'être et de faire avec les plantes, ainsi que des techniques présidant à l'élaboration des pharmacopées végétales. Si communauté des usages des plantes chez nos deux acteurs primates il y avait, s'inscrivait-elle dans une phylogenèse des comportements déjà présente chez l'ancêtre commun des chimpanzés et des hommes actuels ? Exprimait-elle autrement, à l'échelle du contemporain, la possibilité d'une transmission interspécifique des expériences, des savoirs et savoir-faire du végétal ? Dans l'affirmative, ce transfert des connaissances botaniques se produisait-il selon des modalités de communication ou d'observation mutuelles, singulières aux deux espèces⁶⁸ ? Mettait-il en œuvre des mécanismes de mimétisme, d'imitation et d'emprunt ? Témoignait-il d'une relation de partenariat ou de coopération qui serait le privilège de ces deux espèces, suggérant alors une genèse interspécifique de ces comportements thérapeutiques partagés, et par-delà de la complexité sociale des acteurs ?

Pour contribuer à apporter quelques réponses, j'entrepris dans cette recherche une démarche ethno-éthologique, élargissant mon enquête ethnobotanique à l'éthologie locale. Par celle-ci, je pus définir le monde des Batooro et la place qu'ils octroyaient respectivement aux plantes et aux animaux. Leur univers s'approchait de celui des Kasua en se présentant comme un cosmos habité lui aussi par des communautés invisibles. D'ailleurs, l'étiologie des maladies répertoriées reposait essentiellement sur les sanctions que ces esprits infligeaient aux humains contrevenants. Et pour y remédier, ces derniers recouraient exclusivement aux plantes forestières nommées *kifunu* tel que Kaliisa, leur créateur aussi maître des animaux, leur avait enseigné. Si les plantes leur permettaient de leurrer les animaux à chasser, elles constituaient simultanément le seul remède aux maux qu'une telle prédation allait engendrer. Kaliisa avait posé ainsi le végétal à l'interface des mondes des hommes et des animaux, investi du formidable pouvoir de les mettre en relation, et de garantir, dans le cadre de l'échange réciproque de vie et de mort qu'il établissait entre les animaux et les humains, la survie de ces derniers. De toute évidence, l'approche des plantes médicinales ne pouvait être isolée, ni davantage décentrée du système complexe des relations – homme – animal – esprit – dans lequel l'usage des plantes venait

⁶⁸ Hubert Gillet en 1969 dans son cours d'ethnobotanique au Muséum d'histoire naturelle de Paris sur la cohabitation homme-animal et le comportement alimentaire des animaux sauvages suggérait déjà qu' : « Il est possible que l'observation, faite par certains indigènes, de l'enlèvement occasionnel de certaines écorces d'arbres de la savane africaine ait attiré leur attention sur ces arbres comme plantes médicinales » (Gillet 1969 : 19-20).

s'immiscer. Aussi, tout en ayant eu recours aux outils traditionnels de l'ethnoscience, il était indispensable d'adopter une approche centrée sur l'interspécificité plutôt que sur l'ethnocentricité de la pharmacopée.

Les résultats de cette méthode furent non seulement étonnants mais des plus prometteurs quant à la possibilité d'établir une phylogénèse du comportement auto-médical chez nos deux primates. Après plusieurs mois d'enquête, je pus ainsi isoler un ensemble de 155 espèces de plantes employées par les Batooro dont 50% à des fins médicinales et 31 %, soit 47 spécimens, consommés par les chimpanzés. Parmi celles-ci, 18 plantes sont identifiées par les primatologues et les populations locales comme médicinales, et pour 11 d'entre elles, c'est exactement la même partie végétale consommée par les chimpanzés qui rentrent dans la composition des préparations médicinales traditionnelles pour guérir des pathologies similaires : diarrhée, fièvre, malaria... À titre d'exemples non exhaustifs, certaines plantes utilisées par les Batooro pour des symptômes abdominaux comme les feuilles de *Celtisafricana*, de *Ficus exasperata* ou *Rubiaccordifolia* sont également consommées par les chimpanzés. Les feuilles de *R. cordifolia* comme les feuilles de *Ficus exasperata* sont occasionnellement ingurgitées sans mastication par les chimpanzés, le matin au réveil et à jeun. Les vertus thérapeutiques de ces plantes décrites par les villageois comme soulageant « les inconforts » ou réduisant les douleurs abdominales sont probablement ressenties par les chimpanzés consommateurs, puisque le tube digestif est vidangé de ses selles et de ses parasites en 6 heures alors que le transit habituel d'un chimpanzé dure 24 à 48 heures. D'autres observations éthologiques montrent qu'une jeune femelle chimpanzé souffrant de parasitisme intestinal a consommé des écorces d'*Albizia grandibracteata* et léché la résine qui suintait de l'arbre. Les Batooro en font usage comme vermifuge et leur reconnaissent des vertus pour soulager les ballonnements. Suite à cette observation, le travail de phytochimie a permis de confirmer une activité vermifuge de l'extrait d'écorces d'*A. grandibracteata* en isolant et caractérisant des nouvelles molécules encore non décrites !

Resituée dans le contexte scientifique et moderne, où l'animal est a priori dépourvu de subjectivité et d'intentionnalité, cette communauté de partage des sens, des connaissances botaniques et de leurs vertus thérapeutiques chez nos deux primates a de quoi interloquer. Pour les Batooros, qui partageaient avec les chimpanzés le même milieu forestier depuis des siècles, la question des compétences médicales chimpanzées semble naïve presque stupide. Le fait que les chimpanzés se soignent relève d'une évidence incontestable et assumée, d'une réalité qui n'a pas lieu d'être interrogée : elle est expérimentée, vécue, incarnée ; elle est même partagée. Sans complexe, les Batooros reconnaissent une imitation des chimpanzés comme leur capacité à transmettre de façon collatérale leur

« culture des plantes », qui est, selon eux, « le cumul des expériences passées au cours desquelles certains chimpanzés sont décédés devant les autres en ingérant des plantes ou des racines toxiques". À la différence des babouins « qui ne pensent qu'avec leur estomac », les chimpanzés « sélectionnent leurs aliments selon leurs besoins et leurs goûts, car ils n'aiment pas les plantes amères ou les plantes qui ont des épines ». « Ils choisissent aussi les plantes selon leurs maladies (malaria, fièvre, infections de vers, diarrhée, blessure) ». Ce recours sélectif aux plantes, source d'un savoir expérientiel et non inné des végétaux forestiers, participe du respect que leur vouent les Batooro. C'est à ce titre en effet, que les chimpanzés sont considérés comme des réels partenaires dans l'acquisition de connaissances sur le milieu forestier, et particulièrement, sur ses plantes médicinales *kifunu*. À l'instar des Kasua, les Batooro ne se cachent donc pas d'avoir emprunter⁶⁹ certains de leurs comportements aux chimpanzés et d'avoir ainsi enrichi leur pharmacopée.

Les résultats de cette recherche résolument comparative nous ont donc permis de confirmer l'hypothèse d'une genèse interspécifique des pratiques thérapeutiques⁷⁰, et en cela, de remettre en cause le biais ontologique que véhicule le concept occidental de médecine. Ils bousculent en effet les frontières que sous-tend son concept anthropocentré lequel traduit l'écart qu'il induit entre les humains et les existants, puisque seul l'homme, plus particulièrement le savant, détient la capacité réflexive et le savoir d'objectiver le corps humain malade, donc la capacité de diagnostiquer et soulager ses pathologies relevant d'une nature universelle⁷¹. Or cette conception de type naturaliste agit de fait comme un obstacle épistémologique suffisamment puissant pour interdire tout décroisement entre les pratiques médicales des hommes et des animaux. Adopter cette posture impliquerait insidieusement de disqualifier la définition batooro de la médecine puisqu'elle généralise aux non-humains les mêmes pratiques de soin prodiguées entre humains. Pour reconnaître une « médecine chimpanzée », soit une médecine qui leur serait propre, pour évaluer sa pertinence et sa performance, nous avons donc été contraintes de renoncer à nous référer aux pratiques des modernes, à nous en décentrer pour isoler sa singularité et constater des similitudes entre les humains et les chimpanzés que l'anthropocentrisme assumé de notre médecine ne permettait

⁶⁹ Humains et chimpanzé peuvent se copier réciproquement. Une expression linguistique batooro exprime cette interrelation réciproque entre ces deux populations : *kosibinizanga*. Ainsi après qu'un Batooro ait tué un chimpanzé juvénile, la mère de celui-ci se vengea en voulant kidnapper un enfant humain.

⁷⁰ Ce que confirment les travaux de Nicolas Lainé sur les savoirs médicaux partagés entre les cornacs et les éléphants au Laos (2020a, b), résultats corroborés par la Thèse de Doctorat de Jean-Marc Dubost (2022).

⁷¹ Cette conception du corps humain désocialisé a logiquement induit une pratique médicale singulière. Il ne s'agit plus de recourir à des croyances pour expliquer les maux et y remédier par des rituels et une pharmacopée locale (au sens de non universelle), mais à une observation précise de la physicalité du corps malade pour repérer les changements internes et constater l'écart qu'il manifeste au regard de l'état de référence qui est celui d'un corps humain idéal, a-historique, universel, biologique, reconnu en bonne santé. Automatiquement, la constitution de ce savoir médical en science objectifiante et universalisante met de côté, ou plutôt sur le côté, toutes les médecines dites locales pour qui le corps est le plus souvent additionné et indissocié d'une entité invisible (double, âme, etc.), tout aussi agentic dans le monde que l'être physique.

pas de voir ou d'envisager. Ces résultats ont mis en exergue un autre phénomène tout aussi déstabilisant pour l'ethnologue. La pérennisation de ce savoir partagé repose aujourd'hui sur le devenir des chimpanzés dans la forêt de Kibale : les savoirs batooro sont plus que jamais menacés d'érosion. En effet, exclus du parc national de Kibale et n'ayant donc plus la possibilité de pénétrer dans la forêt pour observer sa faune, leurs connaissances relatives aux usages communs des plantes forestières tendent à s'étioler et à perdre leur dimension interspécifique. L'exclusion du parc induit une décontextualisation des modalités traditionnelles de sélection des plantes médicinales. Or, cet excentrement menace également les modalités de transmission des savoirs aux nouvelles générations batoroo, dont les centres d'intérêt sont géographiquement (et sur un plan cosmologique) détournés de la forêt pour s'orienter vers les villes où le recours aux médecines sino-occidentales prédomine. Au vu de cette réalité contemporaine, il est à craindre que le savoir partagé entre les chimpanzés et les hommes, témoin formidable d'une genèse interspécifique de la complexité sociale, se désanthropise et laisse aux primates le privilège d'être les garants et donc le devenir de la mémoire des hommes et de leur savoir lié aux plantes de la forêt Kibale. La menace qui pèse aujourd'hui sur la forêt kasua et ses êtres forestiers soulève un souci bien similaire mais inversé : la disparition des existants qu'ils fréquentent viendrait appauvrir leurs manières d'être au monde en tarissant une source d'inspiration créative.

CONCLUSION : UNE QUESTION ETHIQUE ET JURIDIQUE

Mes travaux ont ainsi permis de révéler une communauté d'usages interspécifiques des plantes médicinales chez les primates non humains et humains et des emprunts aux animaux d'ordre technique, esthétique, social, totalement conscientisé par les Kasua et Batooro. Ils ont également su préciser l'ontologie singulière dans laquelle s'inscrit les relations privilégiées existant entre les hommes et les animaux, considérés comme des alter égo et des réels partenaires dans la recherche de remèdes ou de nouvelles façons d'être et de faire en forêt. Ici savoirs animaux et humains s'hybrident et se complètent dans la compréhension de l'acquisition et la transmission des connaissances relevant d'un savoir et savoir-faire interspécifique.

Pour les chercheurs en primatologie ou en biologie, les animaux apparaissent également comme des guides vers des êtres ayant des propriétés parfois inconnues des biologistes, des pharmaciens et des médecins occidentaux qu'ils brevètent en leur nom ou celui de leur institution. Les Batooro à l'instar des Kasua vont plus loin, en reconnaissant collectivement leur dette à l'égard des existants dont ils se sont inspirés. Les emprunts interspécifiques auxquels ils se sont prêtés se retrouvent dans leur pharmacopée ou dans leurs manières d'être

humain tout simplement. L'évaluation des animaux ne dépend donc pas de la symbolique ou de leurs usages, mais bien de la dette que ces deux populations assument à leur égard en les ayant imité, en reconnaissant le transfert de connaissances dont elles ont bénéficié de leur part. Car il s'agit bien pour ces populations d'imitation et non d'une pâle copie, les Kasua comme les Batooro reconnaissant avoir reproduit leurs comportements en ayant intégré leur intention. Il est vrai que pour ces populations forestières, les animaux sont considérés comme des actants à part entière, dotés de réflexivité, de sensibilité, d'intelligence, avec lesquels les interactions sont synonymes de dialogues que seule une attention phénoménologique exacerbée permet de retranscrire. Ce dialogue est par ailleurs entretenu par leurs principes cosmologiques ambivalents et qui s'inscrivent chacune dans une chaîne trophique où les hommes ne sont nullement les seuls prédateurs du monde qu'ils habitent : des communautés invisibles les dominent et veillent scrupuleusement au maintien de la biodiversité par des sanctions qu'elles infligent aux contrevenants humains. Médecines empruntées et partagées, savoir-faire et comportements sociaux imités : la question éthique et juridique du transfert interspécifique des connaissances s'impose. Devant un tel phénomène généralisé, soit celui de la reconnaissance commune de ces transferts interspécifiques de savoirs, ne devons-nous pas nous interroger sur la question juridique des transferts de connaissances quand ceux-ci proviennent d'existants ? La sphère du Droit peut-elle se perpétuer avec un tel vide juridique, un tel aveuglement, certes confortable pour les usurpateurs humains qui s'affranchissent de tout endettement à l'égard des existants, mais véritablement « injuste » face à cette donnée scientifiquement prouvée⁷² ? Le Droit n'a-t-il pas la charge de nous donner le sens de la société ? Or si cette dernière est plus vaste car élargie aux non-humains, ne se doit-il pas de repenser ses catégories, un nouveau langage et rendre pensable ce qui était avant lui impensable ? L'attribution récente de la catégorie d'animal sensible témoigne de cette évolution de la pensée sociale⁷³ dont le Droit est susceptible d'intégrer en bouleversant ses frontières

⁷² Si l'on considère avec Aurore Monod Becquelin que « la réorganisation du système de pensée est impossible, parce qu'il faudrait repenser la société pour repenser la pratique sur la nature, et les conceptions sont plus difficiles à changer que les pratiques » (1989, 6), le Droit apparaît bien comme le « domaine où la mutation des principes qui régissent nos statuts, nos pratiques et nos relations au monde est sans doute lisible de façon plus fidèle que dans les traités de philosophie ou d'éthique. » (Descola, 2005 : 347).

⁷³ Les arbres n'échappent pas à cette poussée sociale d'élargir le champ du Droit aux êtres arborescents. En 2019, l'Association A.R.B.R.E.S réclame devant l'Assemblée Nationale un nouveau statut de l'arbre dans le Code Civil, lequel jusqu'à ce jour n'est traité que dans le cadre de la propriété. Voici les premiers articles du nouveau statut qu'elle souhaite mettre en place : Article 2 : L'arbre, être vivant sensible aux modifications de son environnement, doit être respecté en tant que tel, ne pouvant être réduit à un simple objet. Il a droit à l'espace aérien et souterrain qui lui est nécessaire pour réaliser sa croissance complète et atteindre ses dimensions d'adulte. Dans ces conditions l'arbre a droit au respect de son intégrité physique, aérienne (branches, tronc, feuillage) et souterraine (réseau racinaire). L'altération de ces organes l'affaiblit gravement, de même que l'utilisation de pesticides et autres substances toxiques. Article 3 : L'arbre est un organisme vivant dont la longévité moyenne dépasse de loin celle de l'être humain. Il doit être respecté tout au long de sa vie, avec le droit de se développer et se reproduire librement, de sa naissance à sa mort naturelle, qu'il soit arbre des villes ou des campagnes. L'arbre doit être considéré comme sujet de droit, y compris face aux règles qui régissent la propriété humaine. » (Bocard 2022)

traditionnelles⁷⁴. L'histoire du Droit n'est d'ailleurs ponctuée que par de tels mouvements en reconnaissant au cours du temps des droits juridiques à des êtres qui jusque-là n'en jouissaient pas : les enfants, les femmes, etc., mais aussi à des entités non humaines comme les sociétés, les trusts. Barbara de Negrone le souligne justement quand elle suggère au vu de cette extension continue des droits accordés à de nouveaux êtres impensable avant d'être exécutée, « que nous avons toujours tendance à penser que les choses étaient dépourvu de droit par un décret de la nature et non du fait d'une convention juridique. En ne voulant pas donner de droits aux choses parce que on ne leur reconnaît pas de valeur, on s'empêche de pouvoir leur reconnaître une valeur. » (2018 : 132). Le transfert de connaissance n'induit-il pas entre les hommes la perception financière de droits intellectuels, lesquels traduisent précisément sa valeur économique, capitaliste et finalement mondialisée ?

En attendant que la conception juridique occidentale se défasse de son biais ontologique exclusif qu'instaure la *summa divisio*, et que les existants accèdent au statut de sujets de droits juridiques⁷⁵, peut-être pourrions-nous envisager de créer juridiquement, à l'instar de la Nouvelle-Zélande, de la Bolivie ou de l'Inde, des collectifs hybrides, regroupant humains et non-humains formant collectif intégré, pour revendiquer et défendre une éthique interspécifique gouvernant la juste appropriation des connaissances et savoir-faire sur et avec le monde ? Une façon de reconnaître et valoriser l'inventivité issue de la longue coexistence de ces communautés hybrides interspécifiques.

Qu'en est-il de la créativité commune des hommes avec les plantes ? C'est à cette question que s'est vouée ma recherche ethno-éthologique sur les relations liant les hommes aux végétaux et qui m'a amenée là encore à bousculer la tradition ethnobotanique.

2. 2 ENLACEMENTS, ATTACHEMENTS AUX PLANTES : UNE NOUVELLE APPROCHE DU VEGETAL

La veille de mon départ pour la Papouasie–Nouvelle-Guinée, Haudricourt m'avait délivré un dernier conseil : « Florence, vous n'allez pas chez les Kasua pour étudier notre botanique mais pour nous rapporter leur botanique⁷⁶ ! ». Ce conseil

⁷⁴ « L'animal est devenu une préoccupation sociale suffisamment forte et répandue pour que le législateur s'interroge sur une nouvelle définition de son régime juridique » ; telle est l'introduction du rapport intitulé Rapport sur le régime juridique de l'animal rédigé par Mme ANTOINE, Présidente de chambre honoraire à la Cour d'appel de Paris sur la demande du Garde des Sceaux de 2004.

⁷⁵ Suivant la proposition du juriste américain, Christopher Stone, un fond fiduciaire pourrait être créé à ce dessein au titre exclusif des existants sans que ces derniers aient besoin de recourir à des collectifs d'humains, ce qui introduit en effet un biais anthropocentrique propre au Droit occidental. Avoir un droit n'est pas avoir une substance, cela relève d'une convention et se réalise par des procédures juridico-opérationnelles. Dans ces circonstances, un existant pourrait avoir son avocat au même titre qu'une personne sous-tutelle (1972, réédité en 2017). Dans le cas qui nous intéresse ici et qui implique humains et existants dans leur quête de savoir les plantes, l'hybridité du collectif est de mise. Mais demain, quand la coexistence ne sera plus, qui préservera ces droits intellectuels sur leurs connaissances partagées ? Nos institutions ?

⁷⁶ En 1971, Haudricourt consacra son cours à la 4^e section de l'École pratique des Hautes Études à une analyse critique de la taxonomie botanique se prêtant à une ethnobotanique de la botanique ! Un enseignement qui s'accordait à Conklin quand celui-ci affirmait que le rôle de l'ethnobotanique devait consister, selon lui, à « étudier les systèmes d'idées, de notions et d'attitudes qu'un groupe ethnique donné à l'égard de son milieu

répondait à ma peur que je lui avais exprimé de ne pas être à la hauteur face à l'immense diversité végétale que j'allais rencontrer en habitant avec les Kasua. Certes, il m'avait initié aux rudiments de la botanique mais, il fallait bien le reconnaître, je n'étais pas une botaniste. La réalité floristique que je découvris exacerba mes craintes : je me sentais perdue devant la multiplicité des arbres aussi hauts qu'élégants qui m'entouraient, me dominaient dans leur évidence d'êtres déconcertante. Sa phrase résonna de nombreuses fois, de nombreux mois dans mon esprit avant qu'elle n'agisse finalement sur moi et me désinhibe, me libère enfin de mon complexe. Le revoyant me prononcer ces mots, je décidais de m'approprier ses propos : « je suis là pour étudier la botanique des Kasua », c'est-à-dire pour comprendre et dégager leur perception, leur conception singulières des plantes et les relations - réciproques ? -, qui les sous-tendent. Convaincue - avais-je seulement le choix ? -, je me lançais dans cette recherche me laissant guider par les hommes, les femmes, les enfants kasua. J'empruntais leurs sens, leurs gestes pour m'approcher au plus près de leur sensibilité, des critères qui leur permettaient de reconnaître l'arbre qui se tenait droit comme un i devant nous. Au gré de mon apprentissage, les Kasua ne manquaient pas de mettre à mal mes quelques connaissances botaniques et les réflexes qu'elles induisaient dans mon enquête. Ainsi en fut-il lorsque je m'enquerais des fruits et des fleurs des arbres, expression de la sexualité des plantes au fondement de la systématique botanique. Certes, les Kasua connaissaient leur spécificité pour chaque *i* mais ceux-ci ne participaient nullement de la logique identificatoire. Les Kasua ne reconnaissaient tout simplement pas la sexualité des arbres ! L'intérêt qu'ils portaient aux fruits - et non aux fleurs - relevait d'un autre ordre⁷⁷ : de la relation privilégiée qu'il entretenait avec certains animaux plutôt que d'autres. Les arbres étaient d'ailleurs très doués dans leurs aptitudes « à séduire », voire même à sélectionner les animaux qu'ils cherchaient à séduire. Il en était ainsi, selon les Kasua, des arbres cauliflores dont les fruits poussent à même le tronc, de ceux qui produisent des fruits bleus, des baies rouges ou encore des fruits à l'épicarpe si dur que seul le casoar était susceptible de les consommer pour assurer comme les autres animaux séduits, la diffusion zoochore des êtres fructification respective fort variée en milieu tropical s'avéraient dès plus

végétal ambiant. [...] L'Ethnobotanique n'a guère à se préoccuper d'observations relevant de la Botanique systématique scientifique¹⁰ » (cité par J.Barrau 1971 : 241). Une critique qu'adressera également Anna Lowenhaupt Tsing (2020) à l'encontre du caractère universalisant de la science botanique gommant non la diversité des modes de classifications locaux mais celle des écosystèmes pour rentrer dans une case globaliste. Une tendance que dénonçait également Derrida à l'encontre de la généralisation dont les animaux faisaient l'objet, ce qui le poussa à créer le terme *animot* (2006).

⁷⁷ Les critères d'identification des plantes ont également fort évolué en botanique : « Si Théophraste retenait le système racinaire de la plante comme critère déterminant dans sa première tentative systématique, celui-ci témoignant de son enracinement dans le cosmos, et présent dans les descriptions et illustrations des grands traités antiques (ex : *De materia medica* de Dioscoride), ces parties souterraines — la plupart du temps invisibles avant d'être déterrées — disparaissaient progressivement des ouvrages jusqu'à être presque entièrement exclues des clés d'identification des flores modernes telle *La Flora Gallica*, la référence botanique d'aujourd'hui, laquelle ne le signale même pas, ni ne le reproduit dans les dessins » (Barbier et Monplaisir 2020). Les plantes sont décontextualisées, considérées isolément de leur biotope et de leur histoire phytosociologique comme celles se trouvant dans les herbiers des Muséum (*ibid.*)⁷⁷

décisives, car d'elles dépendaient le succès de leur entreprise cynégétique reposant exclusivement sur la chasse à l'affût. Un autre argument explique ce rôle purement écologique prêté aux fruits : certains sont situés dans le houppier de l'arbre, c'est-à-dire inaccessibles à la vue de l'humain. Aussi, à moins de pouvoir les identifier à terre au pied de l'arbre ou germant dans les excréments des casoars, on observera plutôt les animaux qui évoluent dans les branches ou les racines de l'arbre d'où ils émergent. Tel est par exemple le cas de l'arbre *Mata* dont l'identification sera confirmée en observant sur une de ses branches le paradisiaque de Raggi qui partage d'ailleurs avec lui le même générique. Identifier un arbre, c'est donc recourir à d'autres observations et principalement à hauteur d'homme. Le système racinaire offre des informations fort utiles avec ses dizaines de configurations nommées distinctement, lesquelles constituent autant d'habitats aux divers animaux terrestres, et ce à l'image du tronc, des branches plus ou moins ramifiées, de leur charpente dressées, horizontales, droites ou sinueuses, de son étage et de sa hauteur également. L'arbre *ikale* se reconnaît parmi toutes les centaines d'arbres au seul port de ses branches qui forment un véritable angle droit avec son tronc, un hymne au poème de le Corbusier. Son architecture est suffisamment exceptionnelle pour être célébrée au cours du rituel initiatique, agissant comme métaphore à laquelle les co-initiants sont appelés à s'identifier. La précision portée aux branchages est là encore liée aux animaux dont un très grand nombre y trouvent le gîte en accord avec leur alimentation, leur volonté de se camoufler, la possibilité ou non de partager avec d'autres espèces les différents étages dont les esprits Isanese qui choisissent volontiers le *kite* ou le *kena* comme lieu d'habitat⁷⁸. Les lianes qui s'enroulent aux troncs sont d'ailleurs considérées comme des échelles pour la faune sans ailes qui cherchent à y accéder. L'écorce qui habille chaque arbre avec ou sans rhytidomes⁷⁹ est certainement la caractéristique qui suscite la plus grande attention des Kasua. Nommée *ikapo* qui signifie « la peau de l'arbre », les dessins de ses fissures rugueuses ou crevacées, tachetée ou marbrée, colorées ou épineuses, lisse ou encore avec bourrelets témoignent de la réelle personnalité qu'exprime chaque être arborescent. L'écorce comme la peau des humains est leur moi-peau, parfois éponge, parfois bouclier⁸⁰, elle est le passage obligé de ce qui transpire de son intériorité que seule une encoche permettra de mettre à jour : son odeur pimentée ou sucrée, et surtout, son exsudation, sa résine, sa sève aux quatre couleurs de la vie chez les Kasua : le jaune, le rouge, le blanc, le noir. Une anecdote me confirmera le pouvoir classificatoire de ces couleurs. La veille

⁷⁸ Un mythe nous explique pourquoi le casoar ne vole pas : il fut la victime d'un guet apens organisé par les oiseaux des cimes. Occupant trop de place sur les branches, les oiseaux et le Calo particulièrement l'amadouèrent en lui pouillant la tête tout en le poussant doucement vers l'extrémité de la branche. Celle-ci, sous son poids, se brisa comme le casoar se brisa les ailes et sa capacité de voler.

⁷⁹ Le rhytidome est la partie superficielle de l'écorce morte qui peut se détacher ou non du tronc.

⁸⁰ Contrairement aux Batooro dont la pharmacopée repose essentiellement sur l'ingestion des feuilles ou leur liquide, les Kasua utilisent essentiellement l'écorce des arbres pour se soigner.

de mon départ pour la France après ces trois années partagées, j'interpellerai les Kasua : « Votre classification des arbres n'organise aucun regroupement et vous savez en Occident, certains - et je pensais bien sûr à Brent Berlin -, affirment que cette absence de hiérarchisation témoigne d'une humanité au plus bas de l'échelle évolutive. Vous êtes sûrs de votre organisation ? ». Vexés par cette éventualité, les Kasua décidèrent d'organiser une réunion, elle dura toute la nuit. Le lendemain matin, Hakani me retrouva pour m'annoncer solennellement qu'ils étaient parvenus à un accord tribal : si regroupement il devait y avoir, ce serait sur la base des quatre couleurs des exsudations », soit les quatre couleurs universelles de la physicalité des mondes visibles et invisibles. Tout en me précisant tout de même : « Mais tu sais, nous ne pensons pas comme cela » !

Oui, je le savais car chaque jour, j'herborisais et entretenais le feu de mon foyer au-dessus duquel j'avais installé une clayette où j'entreposais mon herbier que je démultipliais en différents tas tant le nombre de spécimens récoltés était considérable. L'humidité est traîtresse pour la botaniste kasua : les champignons ne cohabitent pas qu'avec les arbres vivants. Il suffisait que je m'absente quelques jours de ma maison, pour constater le désastre : mes spécimens étaient devenus méconnaissables. La saison des pluies arrivant, je désespérais de voir tout mon travail partir en poussière. Cette vision dévastatrice était d'autant plus émouvante qu'elle s'associait à un autre constat tout aussi consternant. J'avais beau herboriser jour après jour, me familiariser aux multiples modes de reconnaissances des arbres que mobilisaient les Kasua, leur forêt me restait encore étrangère, ma mémoire restait cruellement vide de sens imagé. Bref, ma recherche stagnait au sens où ma propre capacité à appréhender et donc à ressentir les différentes espèces végétales stagnait. C'est alors qu'inspirée par la pratique du dessin botanique que m'avait transmis Jacques Barrau, je décidais de croquer chaque spécimen récolté. Mes débuts étaient fort laborieux mais à force de pratique, ma main se transforma en pantographe. C'est ainsi que, croquis après dizaines de croquis, je réalisais qu'une certaine harmonie s'était instaurée entre les plantes, mon œil et ma main, qu'elle devenait même spontanée. En fait, je me surprénais à réaliser la confiance de Jacques Barrau, selon laquelle la reproduction manuelle permettait de rendre l'être ainsi dessiné - quelle que soit sa dimension réelle -, proportionnel à soi, à sa dimension, conférant au dessinateur naturaliste ce sentiment « d'être plus en harmonie ». En dessinant, mon œil regardait enfin l'arbre dans son entier. Puis une étrange association s'établit incidemment, celle entre « l'œil objectif » et l'identification subjective à l'être que je dessinais. Au fil des heures passées solitairement avec les feuilles ou les fruits, les essences végétales me devenaient familières comme des amies participant à mon univers intime, à mon être « imprégné » désormais de leur présence, de leur existence, de leur identité singulière. Le dessin botanique a cela

de généreux qu'il vous apprend à ressentir combien la flore a le sens de la création, du détail, légitimant les centaines de taxons reconnus par les Kasua et dont chacun des génériques faisait enfin sens à mes yeux. Décidément, Jacques Barrau ne se trompait pas lorsqu'il avançait que le dessin permet d'être plus attentif à ce que l'on étudie ! Une impression partagée par de nombreux artistes s'étant adonné au dessin des plantes. Le peintre Kelly, par exemple, ne reconnaissait-il pas que ce dessin lui permit d'être au plus près de la perception ? Comment en douter ? D'autant que le dessin botanique recèlera des implications épistémologiques encore plus remarquables pour l'ethnologue. En effet, l'étrange identification aux arbres, qu'instaurèrent subtilement leurs reproductions graphiques, me rapprocha étonnamment de la perception kasua qui voit dans les centaines de plantes autant d'individualités rivalisant d'originalité et donc de personnalité, comme en témoigne d'ailleurs leur systémique non inclusive. Le mythe de leurs origines ne les assimile-t-il pas à des danseurs mi humain mi arbre, dont les décorations corporelles et personnalisées se confondent aujourd'hui aux caractères physiologiques particuliers qu'exhibe chacune des espèces arborescentes décorée de lianes, de champignons, de fruits, d'épiphytes ?

Mes cahiers de dessin mesuraient le savoir botanique des Kasua. Ils ne contenaient pas cent, deux cents ou encore trois cents plantes nommées, croquées distinctement, mais plusieurs centaines d'essences végétales, pour chacune desquelles les Kasua attribuaient un, voire plusieurs usages puisque, pour l'ensemble de cette flore herborisée, je totaliserais finalement 1410 emplois distincts⁸¹. Les Kasua s'assimilaient à « une civilisation du végétal » (Barrau 1967 : 279 citant Gourou 1965-1966 : 311), témoignant d'un temps, toujours actuel, de « l'âge du bois, du bambou, des fibres » (Barrau 1967 : 279 citant Sauer 1947 : 6 ; Corner 1960 : 39). De fait, pour ces individus, la forêt est par excellence « la Forêt-Matière » (Bahuchet 2000 : 135), où ils puisent, quotidiennement, tous leurs moyens d'existence, conférant à leur culture matérielle ce caractère étonnamment éphémère (Bahuchet 1990), imposant à ma recherche une nouvelle exigence : comprendre les logiques gouvernant ces innombrables relations au monde végétal. Car, logiques il y a ! Elles s'expriment dans les différents choix sélectifs qu'exercent les Kasua en fonction des usages recherchés mais aussi des caractéristiques personnelles qu'offrent les plantes ou partie de ces plantes. La formidable polyvalence prêtée au monde végétal est proportionnelle à la multiplicité des affordances que celle-ci suscite chez l'humain et son effectivité

⁸¹ L'exemple kasua confirme la critique énoncée par Dwyer et Minnegal (1991) à l'encontre de l'opinion selon laquelle une société de chasseurs-cueilleurs ne pourrait vivre en milieu tropical humide sans la pratique horticole. En effet, d'après ces deux auteurs, et à l'appui de leur ethnographie menée auprès de la société Kubo (PNG), cette opinion néglige l'exploitation du palmier sagoutier qui permet aux sociétés des Basses Terres de Papouasie Nouvelle-Guinée de développer précisément un modèle de subsistance non agricole, et de développer leurs connaissances du milieu végétal « sans être constamment menacés de famine » (Barrau 1967 : 289).

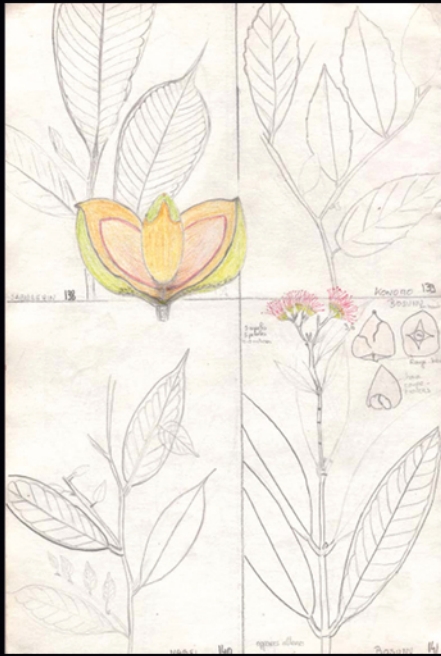
face à elle, démultipliant et complexifiant d'autant les chaînes opératoires même avec un éventail limité des outils dont il dispose (Ingold 2013 : 189 ; Withagen, Arujo, Pepping 2012). Un exemple révélateur de ces logiques plurielles nous est offert par les matériaux utiles à la construction de leur fameuse grande demeure mesurant 40 m de long sur 20 m de large et s'élevant à plus de 15 m de hauteur ! La quantité d'arbres nécessaires à son aménagement est impressionnante : le chiffre côtoie les 760 ! Et pourtant, seules 200 espèces sont considérées comme utiles à son édifice, et ce n'est qu'une première sélection. Parmi ce stock limité d'arbres, une sous-sélection est automatiquement et rigoureusement établie selon la destinée du tronc. Devenir l'un des cent poteaux porteurs de la *gwane sosolo* ou « grande maison », n'est pas à la portée de tous ! Une dizaine d'entre eux uniquement pourront prétendre à cette noble fonction d'« arbres de fer ». La nomenclature de la flore recèle de nombreux exemples où le nom de la plante se confond d'ailleurs à l'objet, au remède ou encore au rituel tiré de son exploitation préférentielle, empêchant ainsi d'affirmer avec certitude une prévalence de l'humain sur le végétal ou inversement du végétal sur l'humain ; illustrant, s'il le fallait, combien ces logiques ne procèdent pas d'une relation unilatérale de l'homme sur le végétal, mais bien d'une expérience relationnelle interactive entre l'être humain et l'être végétal, autrement dit, d'une relation où la plante agit elle aussi sur l'autre, forte de sa personnalité. Comprendre les logiques relationnelles qu'entretenaient les Kasua avec chacune des centaines d'espèces herborisées exigeait donc de comprendre non pas « quoi » était la plante utilisée, mais bien « qui » elle était. La plante ne se caractérisait pas aux seules utilités qu'elle offrait aux humains, et par-delà aux existants, faisant d'elle un être relationnel par excellence. Sa personnalité s'exprimait également dans sa capacité à émouvoir et donc à communiquer. Pour les Kasua, la plante est polyglotte, capable de communiquer avec les personnalités humaines, animales, spirituelles qui la côtoie, s'en approche, l'utilise, la meurtrit ! Et cette particularité « émouvante » relève bien d'une logique sensorielle. La première est certainement la plus enivrante. Il s'agit bien sûr de la logique des odeurs que dégagent certaines plantes, leur bois, leur écorce, ou encore leurs feuilles. Ces espèces « odorantes » varient selon la qualité même de leur parfum sucré, épicé mais jamais considéré comme malodorant⁸². Les plantes aux senteurs les plus puissantes provoqueront inmanquablement chez les Kasua une réaction des plus typique, ils s'arrêteront brusquement pour les humer car ces odeurs témoignent de la présence d'un esprit Isanese dont les Kasua reconnaissent leur goût prononcé à se recouvrir le corps d'un parfum communicatif. D'autres font signes d'une stratégie défensive comme ces espèces qui dégagent à travers leur écorce une odeur nauséabonde

⁸² À l'exception d'une seule essence qui, inodore vivante, dégage une odeur nauséabonde quand son bois coupé, c'est-à-dire mort, est consumé par le feu. Cette propriété particulière explique que cette essence soit exclue des 53 espèces utilisées comme bois de chauffe ou encore de celles utiles à la construction des maisons.

pour éloigner les visiteurs mal intentionnés. La couleur que revêt le tronc, l'exsudation, la feuille ou encore le fruit peut susciter une émotion similaire à celle d'une odeur. Leurs couleurs sont vives, elles sont surtout « vivaces », au sens où elles agissent sur l'individu qui les voit, les touche, les consomme. Ce qui émeut également les Kasua est certainement la capacité relationnelle que développent les essences végétales avec le monde qui les entoure. Entre-elles déjà, dans leur concurrence à bénéficier du soleil, dans leur dispersion au sein des écosystèmes, les Kasua leur accordant cette faculté de mobilité en usant de tous les moyens pour se mouvoir⁸³. Ils démentent ainsi la fixité du règne végétal comme la pensée de Hegel pour qui l'arbre, à la différence de l'animal, « ne peut déterminer lui-même son lieu » (1842 : 198) : l'enracinement ne s'oppose pas au mouvement. Ils reconnaissent avec Géo Norge que les arbres sont « debout dans le sol, les bras ouverts » (1972), aux relations avec les animaux, entre autres. J'ai relevé ainsi 483 usages que tire la faune de la flore herborisée lesquels sont aussi variés que ceux de l'humanité et offrent à certaines plantes une polyvalence fonctionnelle tout aussi surprenante ! L'arbre peut enfin se montrer moins tolérant, en intoxiquant ceux qui se sont risqués à consommer sa sève à ses dépens, en châtiant celui qui aura coupé son tronc inutilement, abandonnant sa partie amputée à un pourrissement prématuré. Le bûcheron souffrira de douleurs dans les épaules, lesquelles lui rappelleront combien l'arbre est un *alter ego*, c'est-à-dire un sujet doté d'intelligence, susceptible d'agir, de réagir et donc d'interagir avec les autres, avec le monde qui l'entoure : à punir. Ces multiples comportements qu'expriment les êtres végétaux nous rapprochent indéniablement de qui est la plante : un être doué d'une forte personnalité, un être intentionnel et relationnel par excellence contredisant la conception de Jean-Jacques Rousseau pour qui l'arbre est en état de non-relation ! (1971). Cependant, sa condition d'être est encore plus admirable dans l'altérité⁸⁴ qu'elle incarne pour les Kasua. Soumis aux lois de la gravitation et à la nécessité de dormir, les Kasua ne peuvent échapper à l'enjeu insurmontable que présente leur condition duelle. L'accès au monde invisible (ou encore à la vivacité de son double) exerce un effet disjonctif dédoublé sur sa personne. Non seulement, il exige l'évanouissement de la conscience de son soi visible, mais aussi simultanément, celui de son ombre portée, matérialité de leur *hon*. Certes, ces phénomènes inéluctables leur permettent d'emprunter l'axe du cosmos qui, si l'on se réfère au nom du chaman, est bien celui de l'axe emprunté par l'arbre, c'est-à-

⁸³ Phénomène inter-espèces que Martin qualifie dans le titre de son ouvrage sous ces termes: « Les arbres aussi font la guerre » (2021) !

⁸⁴ La reconnaissance kasua de l'altérité arborescente se distingue ainsi des nombreuses études consacrées à l'identification aux arbres (cf. Rival (Ed) 1998) où « c'est toujours l'homme qui transparaît dans l'arbre et le mystère végétal se perd dans le labyrinthe clos des interrogations humaines » (Dumas 2002 :67), comme si l'anthropomorphisme était la seule approche susceptible d'atténuer ou de vaincre la trop grande altérité de l'être arborescent.



dire celui de la verticalité, mais elle peut aussi les conduire à une petite mort que traduit l'horizontalité du corps. Chez l'homme, l'horizontalité vient clairement s'opposer à la verticalité : elle efface l'ombre de la vie. Et ce phénomène est bien propre à la condition humaine : il la distingue de la condition de l'arbre. A la stabilité de la verticalité arborescente, s'ajoute en effet une autre particularité : l'arbre étend la vie à l'horizontale, et cette (autre) vie est aussi ramifiée que stable comme en témoignent les ombres des branches couvrant le sol. Le déploiement des branches à la perpendiculaire du tronc représente d'ailleurs pour les Kasua l'architecture idéale à la quelle les co-initiants se réfèrent en se tenant debout, les bras à la perpendiculaire, à l'image du *ikale* exceptionnel. Une perfection cosmique d'autant plus remarquable que l'arbre, à l'ombre stable, ne cache pas dans son corps un cœur, lieu où réside chez l'homme le double cosmologique. Le cœur n'est pas le seul organe absent de l'être arborescent. Les Kasua reconnaissent qu'il n'a pas de poumons, qu'il n'a pas de foie, qu'il n'a pas davantage d'estomac, ni d'organes sexuels mâles et femelles. Et pourtant il vit. Et pourtant il recèle en lui une puissance fertile extraordinaire. Sa physiologie exceptionnelle a bien sûr sensibilisé les Kasua qui, à l'image de Buffon et de Duhamel du Monceau, ont cherché à percer et à interpréter la mécanique de ce mystère : la physique de l'arbre. Et le premier mystère dévoilé porte sur sa croissance sereine, certaine. L'arbre croît dans des conditions particulières, nécessaires à la transformation de son liber. « Le soleil durcit son bois ». Mais une trop forte exposition aux radiations solaires « le dessècherait » comme elle « dessèche notre sang ». Aussi, à la lumière, l'humidité est-elle nécessaire. C'est pourquoi les « arbres se resserrent », c'est pourquoi ils participent de concert « d'un échange d'eau qu'ils entretiennent avec le ciel ». La continuité de ce cycle d'eau est absolument primordiale pour assurer cette autre fonction bienfaisante : elle entretient le processus de décomposition produisant l'humus. L'arbre n'a pas seulement l'étonnante capacité de s'auto-alimenter sans avoir à cultiver ou à chasser, il se nourrit aussi exclusivement de cet *ibi*, c'est-à-dire de cette graisse organique riche d'éléments minéraux. Cette attitude alimentaire est remarquable, surtout si l'on considère son origine qui ne peut laisser les Kasua indifférents. Elle maintient l'arbre dans sa croissance, ramifie sa puissance, éternise son aisance ! Les espèces arborescentes, certes autotrophes, ne puisent-elles pas leur substance à partir de la terre fertilisée grâce à l'action du ver de terre ? C'est dire si, par sa proximité avec le pénis de Sito, l'arbre porte en lui le processus vital de la vie à l'état presque pur. Ce qui explique que chaque partie de l'arbre est l'arbre en entier, qu'il « répète indéfiniment ce jeu du même et de l'autre, où l'autre peut devenir le même » (Dumas 2002 : 154), ou réinventer l'énergie vitale sous la forme distincte d'un *mata*, d'un *kite*, d'un *kena*, d'un *ikale*. Sa force fertilisante se lit dans la multiplicité des espèces qu'il décline, mais aussi dans sa générosité

nourricière interspécifique. Une fois coupé, l'arbre reproduira d'ailleurs le processus primordial ayant gouverné à la décomposition du pénis originel, c'est-à-dire à la production de l'énergie fertilisant la vie. Son *gi* « os » pourrira, se transformera au gré de sa décomposition en éléments minéraux que le ver de terre recyclera pour alimenter les autres arbres. À la différence de l'être humain, l'arbre dans son entier est un être régénérant. « Vivre comme un arbre ! Quel accroissement ! Quelle profondeur ! Quelle rectitude ! Quelle vérité » (Bachelard 1948 :299) ! Autant de forces intégrantes auxquelles aspire la condition idéale des *Kasua*.

En cherchant à saisir « qui » était la plante plutôt que « quoi » elle était, en axant ma perspective sur les émotions, le sensoriel, le sensible plutôt que les seuls critères morphologiques et techniques, ma démarche s'est naturellement éloignée de l'ethnobotanique traditionnelle marquée par l'emprise taxonomique et l'utilitarisme. Non que ces questions ne furent pas abordées mais leur portée était par trop restrictive pour rendre compte des relations intimes que les *Kasua* nouaient avec les essences végétales de leur forêt. Ma volonté était davantage de dépasser leur écueil anthropocentrique pour restituer aux plantes leur originalité d'être. C'est dans cet esprit que j'entrepris de créer le « stage de Salagon » pour les masterants de l'EHESS, mais aussi, avec Claudine Friedberg⁸⁵ d'écrire un article commun pour témoigner de notre conviction que l'ethnobotanique devait être revisitée pour tout simplement la dissoudre afin d'ouvrir ce champ anthropologique de la recherche à de plus vastes perspectives que celles développées depuis sa naissance. Malheureusement, le décès de Claudine a mis un terme à notre projet commun. Bien qu'inachevé, il me semble opportun de restituer son résumé, le voici :

Dès sa naissance, l'ethnobotanique a mis l'accent sur l'importance du rôle des plantes dans la vie des sociétés humaines. Cependant cette nouvelle approche a peiné à s'abstraire de son héritage colonial en focalisant ses études sur les seuls usages que puisent les humains du végétal ou encore sur leurs manières de les classer, interdisant par là même de comprendre et de restituer la formidable complexité des liens qui président à ces relations végétales, lesquelles — resituées dans leur contexte social, environnemental, cosmologique, et global — ne se limitent pas aux seules relations bilatérales ni à leur seule utilité symbolique ou matérielle. Aujourd'hui, à l'aune du défi climatique, de la globalisation des phénomènes écologiques et sociaux, des avancées de la biologie végétale et de l'urbanisation des sociétés humaines, il apparaît clairement que l'expression ethnobotanique comme expression d'un saussissonnement en différentes ethno- quelque chose (Friedberg 2005) est par trop restrictive pour saisir les formidables enjeux des

⁸⁵ Pour revisiter son parcours, voir l'hommage que lui ont rendu Marie Roué et Serge Bahuchet (2019).

façons d'être au monde et d'habiter le monde avec les existants dont, bien sûr, les plantes.

Pour nous, il ne s'agit donc plus de relever simplement les usages des plantes ou encore les noms qui leurs sont attribués comme si ces connaissances étaient « désincarnées », mais d'aller au-delà, et de comprendre comment ces mêmes connaissances et pratiques du monde végétal intègrent la composition du monde de chaque humanité. En somme, pour être en mesure d'effectuer des comparaisons raisonnées, il revient à l'anthropologie de se prêter à une analyse critique des relations aux plantes et d'expliquer les processus d'identification (morphologique, émotionnelle, affective, sensorielle, imaginaire, etc.), et les modalités relationnelles qui les sous-tendent, étant entendu que ces connaissances ethnobotaniques se fondent sur des relations réciproques entre les humains et le monde végétal qui ne peut se prêter à des généralisations tant chaque plante recèle des particularités affordantes singulières (Barrau 1975 ; Haudricourt et Dibia 1987 ; Friedberg 2005). Dans cet ordre d'idées, il résulte que notre recherche doit « situer l'action et l'intention dans le contexte d'un engagement mutuel entre les gens et l'environnement » (Ingold 1996) et « examiner les savoirs liés aux plantes dans le cadre de l'ensemble de ces relations » (Friedberg 1997 : 5), en assumant d'étendre à ces existants le statut d'« agents » relationnels. Notre recherche ne doit pas hésiter à inventer des nouvelles formes d'écriture anthropologique, de recourir à des « compositions »⁸⁶ pour reprendre Steven Feld (sous presse), pour restituer une attention accrue à la 'puissance d'agir' de la plante dans ses enlacements, ses attachements, voire ses devenirs avec l'humain. La question du « devenir-plante », au sens d'un devenir dans l'entre-deux humain-plante, s'intéresse précisément à cet entremêlement, soient aux manières dont l'humain transforme, affecte et est affecté par la plante et inversement, comment la plante transforme, affecte et est affectée par l'humain (Laplante, 2017a, b ; Laplante, Brunois-Pasina 2020 ; Houle 2011, 2012),

Sans tomber dans l'excès d'un Planthroposcène proposé par Myers (2016, 2017), appelant à un « *Plant Turn* », - ce qui reviendrait à « re-ssaussissonner »

⁸⁶ « La dernière décennie voit ces méthodologies visant à se rapprocher des plantes par coprésence intime se multiplier et elles impliquent une attention au végétal, une entrée dans leur « temps » comme technique de soin (Boke 2016), d'apprendre à écouter les plantes ou à devenir attentif à leurs vitalités (Chudakova 2017 ; Nathen 2018) ou d'étirer nos habiletés perceptives (Gibson 2018). D'autres ont porté attention à l'amour qui émerge dans les relations humain-plante (Archambault 2016), des qualités appréhendées en s'engageant dans ces contextes. Se déplaçant dans les laboratoires, Nathasha Myers (2015a, 2015b) a pour sa part montré comment le biologiste moléculaire est affecté par les molécules des plantes qu'il étudie et les affecte, proposant ainsi en anthropologie des manières de « devenir-senseur » (2016), de manigancer avec les plantes. Certains se sont récemment demandé comment faire une entrevue avec une plante, liant art et ethnographie (Kirksey 2014) ou encore se sont intéressés à la production de films pour les plantes ; dans l'un et l'autre cas, cela inspire de nouvelles approches et méthodologies transformatives pour se rapprocher des plantes dans l'imagination » (Julie Laplante et Florence Brunois, 2022).

l'anthropologie pour reprendre l'expression de Claudine Friedberg -, cette nouvelle perspective profite bien sûr du tournant ontologique, lequel a entraîné un bouleversement épistémologique en introduisant un relativisme dans les modes d'identification et relationnels que nouent les sociétés humaines avec les non-humains. L'objectivation des existants terrestres n'est plus la règle aujourd'hui : elle ne relève plus d'un universalisme occidocentrique, voire scientifique hégémonique. Même si la tendance en reste imprégnée. L'intentionnalité des végétaux est ainsi évaluée par les algorithmes fondés sur les mathématiques élaborées hors contexte (utilisées également pour tester celle des animaux⁸⁷), ce que le philosophe Marder dénonce car le schème de l'intelligence des plantes est toujours scientifique et non anthropologique (2020).

De nombreux ouvrages ethnologiques ont enrichi cette nouvelle proposition heuristique de désobjectiviser les existants mais en mettant toujours l'accent sur le statut des animaux au détriment des plantes, confortant peut-être la réflexion de Georges Canguilhem selon laquelle « si la science de l'animalité a pris beaucoup d'avance sur la science de la végétalité, c'est dû essentiellement à l'animalité de son auteur » (1970). Le tournant ontologique produira ainsi un vide ontologique en négligeant d'intégrer l'ontos du végétal⁸⁸ dans sa danse anthropologique, ce que regrettent de nombreux chercheurs (Coccia, 2016 ; Javel, Kazic, Tassin 2020). Or, cette donne anthropologique conduit aujourd'hui à l'avènement d'un formidable paradoxe contemporain. En effet, au moment même où s'invisibilise lentement mais sûrement le savoir-vivre avec les plantes des collectifs non modernes⁸⁹ - biaisé par l'« angle mort ontologique » (de l'anthropologie) -, le savoir naturaliste - qui avait privé intentionnellement les plantes d'intériorité et d'intelligence -, redécouvre l'interactivité du végétal, soit son pouvoir d'agir et de réagir au monde ! Dans l'espace décontextualisé que sont les laboratoires scientifiques, des biologistes du végétal mettent en place des expériences sur une plante isolée, le mimosa sensitif, et prouvent à force d'expérimentations répétées que celle-ci mémorise, pense, communique. Bref, par le biais d'une externalisation du contexte vivant de la plante (lequel externalise simultanément les divers collectifs d'humains et non-humains qui cohabitent ou ont cohabité avec le mimosa), les naturalistes attribuent au végétal des

⁸⁷ cf. Lestel et al. 2010

⁸⁸ La philosophe Karen L.F. Houle note que « [l]es universitaires ont peu accordé d'attention à l'imagination de ce que l'expression singulière des plantes pourrait être » (ibid. : 185), expliquant que faire cela ne consiste pas à vouloir « établir une vérité à propos des plantes en général ; à dire que la vie secrète des plantes est "cool" ; à savoir comment la vie des plantes est similaire ou différente de celle de l'humain, et à quel degré ; ni ne s'agit-il d'argumenter que les plantes méritent un statut moral » (id. 2011 : 98). Michael Marder, lequel prône une ontologie végétale, considère que « les plantes sont les mauvaises herbes de la métaphysique : dévaluées, non voulues dans son jardin bien cultivé, mais qui croissent dans l'entre-deux des catégories classiques de la chose, de l'animal et de l'humain » (2013 [notre traduction]). En études critique des plantes (Critical Plant Studies), Hannah Stark, abonde dans le même sens : « si la vie des plantes est un angle mort de la métaphysique occidentale, prendre les plantes sérieusement en compte nous invite à réévaluer les catégories et hiérarchies qui composent nos systèmes de pensée » (Stark 2015) (Laplante et Bruno Pasina 2020 :37). «Une invisibilisation fort ancienne puisqu'elle présidait déjà dans les travaux d'enquête des naturalistes partis à la conquête des savoirs botaniques du nouveau monde, cf. Samir Boumediene (2016).

dispositions inédites - des mots imprononçables jusque-là -, et s'enorgueillissent de réaliser une découverte scientifique (Entre autres, Gagliano et al. 2012, 2013, 2014, 2018). Reste à savoir, si ces nouvelles dispositions prêtées aux plantes se cantonneront à leur physicalité ou inciteront ces biologistes à accorder à celles-ci des dispositions intentionnelles communes à l'homme. Car ces mots végétaux, ces mêmes mots prononcés par les plantes, sont depuis longtemps entendus et répondus par les autres hommes qui eux habitent un monde contextualisé⁹⁰.

En somme, il revient aujourd'hui à l'anthropologie de reformuler sa démarche à l'égard des relations emmêlant, enchevêtrant, enlaçant, attachant les hommes et les plantes, touchant les plantes et leurs relations aux multi-espèces terrestres et spirituelles. De reconnaître déjà leur extraordinaire autonomie d'existence, c'est-à-dire leur extraordinaire puissance vitale⁹¹, produisant elles-mêmes les conditions de leur reproduction dans l'environnement global, dans la zone critique dite Gaïa (Dutreuil et Pocheville 2016). De reconnaître qu'elles sont sources d'inspiration pour l'homme tant d'un point de vue artistique que matérialiste ou encore cognitif comme pour les animaux d'ailleurs, ce que nous avons montré chez les chimpanzés qui font usage médicinal des plantes de la forêt qu'ils partageaient avec les Batooro. De reconnaître, enfin, l'être relationnel que la plante est par excellence, participant volontiers, et généralement avec succès, d'un réseau des vivants multiple et multi-situé (Hallé 1999, 2011 ; Lestel 2010), fondé sur des processus et des comportements relationnels, intentionnels, interactifs, et communicatifs.

Ces reconnaissances de la plante, socialement, écologiquement et politiquement vitales (Coccia 2016), sont cruciales pour réinventer une anthropologie soucieuse d'intégrer réellement l'ensemble des existants à la scène ethnographique. Seule leur description phénoménologique précise chez les uns et les autres permettra en effet de mener à bien des comparaisons raisonnées d'ordre ontologique et d'asseoir des relations causales entre les expériences, les perceptions et les pratiques spécifiques que nouent les humains avec ces êtres d'exception. Là, le naturalisme prédateur se fait l'éloge du productivisme végétal de masse sans égard à son bien-être, sa singularité, ses affects et ses sens, développant une apathie sans limite plutôt qu'une empathie (Marder 2013), car il entretient les plantes dans un vide ontologique et juridique. Les plantes sont réduites à des objets, esclaves silencieux sur lesquels on mène des expériences scientifiques et on intervient au moindre coût pour s'assurer qu'ils approvisionnent les besoins impétueux de l'être humain d'aujourd'hui et de demain. Or, à l'inverse de la

⁹⁰Murmures interspécifiques ethnographiés entre autres par Philippe Descola (1984) ; Kenneth W. Tupper (2002) ; G Reichel-Dolmatoff (1975) ; Luis Eduardo Luna (1984) ; David Dupuis (2016) ; A-L. Gutierrez Choquevilca (2012)

⁹¹Une vitalité dont nous sommes susceptibles de prendre conscience grâce aux images vidéo et à leur accélération (voir Castro et al. 2020)

mondialisation des pratiques issue de l'ontologie naturaliste qui prône l'universalité d'une physicalité végétale, les pratiques des non modernes font l'éloge du « microbisme » et inscrivent les interactions qu'ils nouent avec le végétal dans un espace terrestre réel au sens d'interspécifique et singulier⁹².

CONCLUSION : POUR UNE COMPARAISON DES EPISTEMES

À partir de l'expérience au monde des Kasua, mon travail s'est donc concentré à dégager de nouvelles méthodologies épistémologiques suffisamment heuristique pour permettre leur application aux humanités étudiées et leur enseignement dans le cadre de mes séminaires et stages destinés aux masterants du Muséum et de l'EHESS. Toutes mes initiatives participaient d'une même détermination paradigmatique : élargir le champ de l'anthropologie sociale aux existants liés aux humanités. Regarder complètement la société des Kasua exige effectivement d'observer complètement les êtres qu'ils fréquentent, les animaux certainement, mais aussi les plantes et les esprits. En d'autres termes, regarder complètement leur société contraint à réviser notre approche traditionnelle du comportement culturel et des modes de connaissance. L'expérience kasua nous enseigne que leur appréhension est plus complexe qu'il n'y paraît au sens où elle n'est pas le fait d'une population exclusivement humaine - les Kasua -, mais le résultat d'une expérience interactive associant des êtres aux identités fort hétérogènes. Restituer cette dynamique interactive réclame donc de dés-humanocentrer leur contexte pour y intégrer l'ensemble des "existants" liés aux humains. Cela réclame également de reconsidérer le statut de ces non-humains pour leur accorder celui d'acteurs puisqu'au même titre que les Kasua, ils interagissent sur la constitution de leur identité et de leurs savoirs. Cette définition de l'être forestier explique certainement que les connaissances des Kasua comme celles

⁹² Dusan Kazic (2020) fait la démonstration remarquable du bien-fondé de cette nouvelle perspective méthodologique grâce à une description sensible et précise des gestes et des mots murmurés entre les paysans et les plantes qu'ils cultivent, des légumes et les biologistes de l'Institut national de la recherche agronomique (INRA), créateurs de tomates F1. Cette précision dans le détail des interactions lui permet d'introduire le végétal dans le débat ontologique, non plus au titre de seul objet utilisé, mais d'être pleinement vivant et vivace, sujet à part entière de relations multiples et variées qu'il noue avec l'homme, de son propre chef ou en réactivité aux actions de celui-ci et des autres êtres avec lesquels il cohabite. À l'écoute de leurs plantes, les horticulteurs français se font les traducteurs sensibles du corps à corps interspécifique dans lequel ils s'entretiennent quotidiennement. Dans l'intimité de leur champ, les plantes se distinguent, se singularisent, revêtent une véritable personnalité de choux, de graminées, de tomates... qui interdit les généralisations hâtives et leur tendance à invisibiliser l'extraordinaire diversité des comportements botaniques. Ces paysans leur parlent à l'instar des Kasua de Nouvelle-Guinée, produisant à titre individuel une certaine intersubjectivité, sorte d'hybride ontologique associant aux connaissances naturalistes une tendance à prêter une intériorité proche de l'animisme. Cette attention accordée à la singularité des plantes et qui les singularise d'autant plus s'oppose ainsi au traitement universalisant que prône la culture hors sol que décrit Dusan dans les serres de l'INRA. Là, les plantes sont calibrées, leur croissance contrôlée ; le risque - au sens de s'aventurer dans une relation avec la plante -, n'y a aucune place. La plante est réduite à un objet de production alimentaire. Mise hors-sol, elle est également dissociée de son ontologie terrestre, de son mode d'existence fort complexe. La serre se métamorphose en usine de plants sous l'hymne du productivisme que promeut le naturalisme. Les gestes des hommes ne sont pas en reste : ils se reproduisent à l'identique, se standardisent à l'image des plantes, interdisant tout attachement et donc tout lien avec les plantes susceptibles de les extirper de leur catégorie ontologique d'objet produit. Quel dommage qu'Haudricourt n'est pu constater ces modes relationnels hors-sol pour les intégrer dans sa comparaison des traitements des autres et des humains. Quelle conclusion en aurait-il tiré sur notre condition de modernes ?

de nombreux peuples encore contextualisés dans leur milieu sont très souvent plus riches que celles détenues par les botanistes ou encore par les zoologues dont le savoir à propos de nombreuses espèces découle d'observations menées sur des existants en captivité, c'est-à-dire hors milieu, hors relations. Le savoir kasua ne se contente donc pas de dresser un inventaire exhaustif et statique des espèces peuplant l'environnement. Il est un savoir processuel et dynamique qui se fonde sur les relations interactives, situées liant les êtres avec les autres, que ces autres soient végétal, animal, humain ou spirituel. C'est un savoir « avec » et non un savoir « sur » les existants. Et seule une perspective ontologique intégrant l'ensemble des paramètres - sensoriels⁹³, émotionnels, cognitifs, écologiques, symboliques, techniques, etc. -, présidant aux interactions, aux engagements des humains avec les non-humains, intégrant et unifiant les outils de l'ethnoscience saussissonnée, est susceptible de nous rendre compte des conditions précises gouvernant la production des connaissances sur le vivant. C'est bien au prix de cette double recontextualisation - écologique et ontologique -, qu'il a été possible de rendre compte de la logique relationnelle restituant l'originalité des modes de connaissance kasua sur le monde et qui nous permettra de rendre compte de la dynamique des savoirs des autres et de nous prêter à des comparaisons des épistémès hier encore impensables.

⁹³ Car les perceptions sensorielles forment un prisme de significations sur les mondes en tant qu'elles « dessinent un monde de significations et de valeurs, un monde de connivence et de communication entre les hommes en présence et leur milieu » (Le Breton, 2007).



II

QUAND LES TRANSFORMATIONS SOCIALES S'ASSIMILENT A UNE DYNAMIQUE SOCIO- POLITIQUE INTERSPECIFIQUE

Jusqu'à ce jour, l'étude des transformations dans les sociétés humaines s'est essentiellement attachée à comprendre et penser les tenants et aboutissants des changements au travers d'un prisme extrêmement monadique⁹⁴. À l'instar des représentants d'autres espèces, l'humanité a longtemps été supposée évoluer de façon indépendante dans la marche du monde, désigné d'ailleurs et alors comme « son » monde. Aussi et logiquement, seuls les relations, les modes de communication, les interactions et réactions, les mouvements mobilisés par les humains, au mieux les humains et les êtres qu'ils domestiquent ou produisent, ont été considérés pour éclairer la complexité de ses transformations sociales, créant l'illusion anthropologique d'un monde « mouvementé » par le fait exclusif de ses seuls agents, les humains.

Ma recherche remet en cause la pertinence épistémologique que présuppose cette contextualisation de la dynamique sociale. En effet, loin de permettre une restitution fidèle de la complexité des changements rencontrés par les populations humaines, ce cadre agit davantage comme un couperet sur le réel à ethnographier. Le dualisme catégorique qu'il introduit au cœur même de la dynamique à étudier biaise considérablement – pour ne pas dire dangereusement –, l'ethnographie. Il ne se contente pas d'évincer de notre champ d'étude la formidable diversité des existants socialisant de près ou de loin avec les humains, il interdit tout simplement leur traitement, et par là-même, notre capacité en tant qu'observateur à considérer la possibilité que des existants aussi non humains soient-ils puissent participer « activement » ou « ré activement » du mouvement social et politique observé ; du « polytique » pour reprendre le terme de Jean Baptiste Morizot (2020).

Cette prise de position à l'encontre de ce cloisonnement d'ordre conceptuel et méthodologique faisait suite bien sûr aux faits ethnographiques relevés depuis vingt-cinq années auprès de la société Kasua : ils exerçaient une pression débordant largement ce clivage. La complexité sociale qu'ils habitent et à laquelle ils participent n'est pas, comme nous l'avons vu, mono spécifique. Elle est une complexité sociale partagée avec une multitude d'existants à qui les Kasua prêtent une agentivité similaire à la leur, soit un pouvoir d'agir, d'interagir, de réagir et donc de se mouvoir dans une agora dont les limites s'étendent décidément bien au delà de la seule sociabilité

⁹⁴ À l'exception des récents travaux d'Anna Lowenhaupt Tsing (2015)

humaine.

C'est donc en respect à cette expérience singulière d'un monde vécu comme partagé et non a priori clivé, que j'ai étudié les transformations d'être-au-monde provoquées depuis le début des années 90 par l'intervention sur le territoire kasua de divers acteurs modernes, exogènes : les missionnaires évangélistes fondamentalistes, les industriels extracteurs des bioressources et les conservateurs de la nature. L'intérêt de cette recherche était double. Je voulais tout d'abord comprendre comment la rencontre d'une pluralité d'être-au-monde était susceptible de provoquer des transformations d'ordre ontologique en analysant les conflits, les enchevêtrements ou la violence que ces rencontres engendraient. Je souhaitais également rendre compte du rôle alloué aux existants forestiers face à ces transformations dont ils étaient forcément partie-prenante pour être en mesure de restituer leur capacité réactive, c'est-à-dire leur capacité à mettre à leur tour les humains en mouvement. Ces deux approches sont bien sûr indissociables si l'on réattribue à la dynamique socio-politique kasua sa propriété fondamentalement hétérospécifique et donc co-évolutive. Mais comme nous le constaterons, la réalité du terrain donnera raison à cette chronologie que dessine cette présentation en deux mouvements.

1. UNE COMPARAISON DES MANIÈRES D'ÊTRE AU MONDE AVEC LES MODERNES : UN « DELUGE DES ONTOLOGIES⁹⁵ » ?

À défaut de me prêter à une comparaison raisonnée des sociétés dites Bosavi pour dégager un système de transformation régional - destin traditionnel des ethnologues -, mon terrain m'incita à axer ce réflexe comparatif dans le cadre même des transformations que vivaient les Kasua depuis les premières interventions des « modernes » sur leur territoire. Les données s'y référant étaient d'une grande richesse puisque j'avais pu les documenter dans leurs moindres détails. Je me décidais donc à m'atteler à cette entreprise en empruntant une perspective ontologique dans la comparaison que chaque projet insufflait dans sa mise en œuvre chez les Kasua. Le choix de cette approche s'était logiquement imposé non seulement en regard à la manière d'être-au-monde des Kasua mais aussi dans l'aptitude que cette approche avait de poser la lumière sur les angles morts induits par la tradition anthropologique. En effet, celle-ci permettait de mettre en exergue la réelle altérité des plurivers en présence et par delà, les différentes manières d'être

⁹⁵ Expression empruntée à Sylvie Poirier et Françoise Dussart qui l'utilisèrent en tant que titre d'une proposition éditoriale à la revue *Anthropologica*.

humain⁹⁶ comme leurs enjeux politiques. Même si la présence de ces acteurs était a priori banale en reproduisant la logique des trois C déjà éprouvée ailleurs : Colonialisme, Christianisme, Capitalisme, cette dernière n'avait jamais été étudiée sous cet angle. La tendance hégémonique⁹⁷ à laquelle se prêtaient ces acteurs de la mondialisation ne se réduisait pas à une étude de la dépolitisation de la « culture » kasua : elle sous-tendait simultanément la dépolitisation de « leur » nature⁹⁸. Or, tel était bien l'objet central de ma recherche. Montrer en quoi, le christianisme, l'industrialisation capitaliste de la forêt et sa conservation agissaient systématiquement sur l'ontologie kasua en introduisant une catégorisation du monde et des modalités processuelles, relationnelles, sémantiques et spatiales qui les affectent comme affectent leurs liens aux non-humains présidant à la composition singulière de leur monde. Cette approche comparative des « savoir-vivre avec » permettra ainsi de mieux cerner le passage de l'expérience kasua que j'ai intitulé « de la cacophonie ontologique à la chaos-phonie forestière » ; passage qui va déclencher « le » sursaut de cette population et des existants face aux bouleversements de leur monde forestier au sens le plus concret du terme.

1. 1 LA CHRISTIANISATION DU MONDE KASUA : LA FORET SATANIQUE

Au début des années 80, les Kasua vivaient encore immergés et dispersés en forêt. Ils pratiquaient un nomadisme accéléré, des magies pour effacer toutes traces de leur existence dans l'intention avouée d'échapper aux patrouilles dont l'ultime visite en 1967 avait été suivie de nombreux décès. Cet isolement volontaire faisait également écho à leur isolement social qui allait s'accroître. Les tribus voisines et alliées, les Kaluli au nord, les Kamula au sud étaient déjà converties à la Bonne Parole et exprimaient sous l'influence des pasteurs et missionnaires une différence croissante. Cette distanciation se vérifiait également au sein même de leur tribu, notamment avec les clans du nord regroupés autour de Fokomayo et ayant fait l'objet avec les Kaluli d'une missionarisation au milieu des années 60. Leurs pasteurs

⁹⁶ « Contrairement à la 'culture', l'ontologie nous donne l'occasion de considérer sérieusement ce que d'autres disent de leurs mondes, sans être tentés de le neutraliser comme une croyance ou une erreur » (Clammer et al. 2004, p.8)

⁹⁷ Au sens où elles cherchent à normaliser les différences « culturelles ».

⁹⁸ Ainsi, Dove affirme que « la nature et la conception culturelle de la nature se développent ensemble, elles co-évoluent » (1992). C'est un fait indéniable nous allons le montrer, leur développement est le plus souvent indissociable. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il soit toujours concomitant et surtout harmonieux. Dans ces circonstances, le verbe évoluer ajouté du préfixe « co », est quelque peu trompeur. Il insinue « insinueusement » une co-progression, c'est-à-dire une progression commune, parallèle, sans rupture ; en deux mots une co-transformation positive et linéaire. Or, cette expression cache non seulement la pluralité des rythmes, mais aussi l'éventualité de la divergence des rythmes pouvant entraîner des contradictions, voir même des conflits entre une nature et la perception que s'en fait une société.

leur interdirent radicalement les mariages inter-claniques avec nos clans du sud, les visites sur leur territoire, les échanges de nourriture parce que ces derniers n'étaient pas chrétiens, parce qu'ils perpétrèrent leurs rituels initiatiques et cérémoniels et le cannibalisme. D'ailleurs, le premier missionnaire venu de Balimo, la mission des Gogodala située au sud des basses-terres fut effectivement tué et mangé dès son arrivée⁹⁹. Bref, les Kasua commettaient des crimes sataniques, et avec mépris, ils étaient qualifiés par tous « de juste bons à nettoyer l'anus du casoar ». L'état se resserrait. Et c'est dans ce contexte régional critique¹⁰⁰, marqué dramatiquement par la mort subite de plusieurs dizaines d'entre eux et également par celle de toute leur population porcine apprivoisée, qu'intervient un pasteur fasu. Comme tous les autres pasteurs qui suivirent, ce pasteur fut formé par des représentants suisses et néo-zélandais d'ECP. Cette aspiration à devenir missionnaire s'expliquait généralement en regard à leur ressenti vis à vis de leur société d'origine. Tel fut le cas du dernier pasteur d'origine kaluli nommé Waibo. Mon étude de sa biographie faisait valoir sa haine vis à vis du système traditionnel (qui se traduisait par l'excès d'autoritarisme et le manque d'empathie dont il faisait preuve à l'encontre des Kasua et de moi-même). Son père accusé de sorcellerie fut l'objet d'une attaque des membres de la tribu. Averti, il se cacha mais la vengeance s'exerça sur son épouse qui fut tuée devant l'enfant qu'était alors ce pasteur... Ainsi, le pasteur fasu, à peine introduit parmi les Kasua, pratique aussitôt une évangélisation doublée d'un discours modernisateur. Il promet à cette population forestière meurtrie, que si elle sort de la forêt - de la « confusion du passé » - et grâce à sa conversion au christianisme, elle accéderait logiquement à « l'avenir qui civilise », c'est-à-dire, aux bienfaits technologiques, médicaux et monétaires de ce monde nouveau et extérieur, dont il se fait l'unique représentant et médiateur. C'est en ces termes que le pasteur s'introduit. Ulubele, un vieux Kasua, se souvient de ses paroles « Le pasteur, c'est comme une échelle que d'autres emprunteront pour aller dans ta maison. Votre endroit est une forêt, vous êtes perdus, mais si vous sortez de la forêt en devenant chrétien, et si vous aménagez une piste d'atterrissage, des Blancs empruntant le chemin des airs viendront à vous ; ce qu'il y a dans les villes viendra à vous. Vous êtes seuls et pauvres maintenant, mais après,

⁹⁹ Cette expérience cannibale les interpella d'ailleurs, car si tout le corps du missionnaire avait pu être cuit et consommé, ses basquets résistèrent à leurs dents. Cette mémoire restait vive comme celle de la mission Evangelical Church of Papua à laquelle cet homme était rattaché. En 2008, une délégation se rendit à Musula pour célébrer une messe en son hommage et réclamer aux Kasua des compensations pour son meurtre.

¹⁰⁰ Un contexte où l'éloge de la différence était corroboré par le fait que seuls, les gens de Fokomayo comme ceux du Mont Bosavi ou du lac Kutubu profitaient des nouveaux biens de consommation et de services médicaux des Blancs.

grâce à Dieu vous serez de grands hommes. Votre terre sera riche ! » Car, affirmait-il, « ces personnes et ces objets empruntant le chemin des airs sont des envoyés et des dons du ciel, c'est-à-dire des envoyés et des dons de Dieu ». Ainsi, par le pasteur, la générosité de Dieu, des Blancs est promise. Par la piste d'atterrissage, la communication avec les envoyés de Dieu est possible. Dès le départ, le pasteur s'impose comme l'unique médiateur entre l'univers kasua et l'univers des blancs, entre l'univers des hommes et l'univers de Dieu. Le pasteur s'assimile ainsi aux yeux des Kasua au medium-chamane, cet être d'exception qui justement « sait monter jusqu'aux esprits », décrire instantanément leur monde et prêter sa voix à leurs paroles qui toujours parlent de dons et des conditions pour les recevoir. Les compétences de ce pasteur semblaient évidentes. N'était-il pas habillé comme un Européen, ne savait-il pas écrire, et surtout lire ce fameux livre que les Australiens avait confié aux Kasua en 1967 en affirmant que « si un crime, un meurtre était commis, du sang s'écoulerait de ses pages car ce livre renfermait le savoir de Dieu » ? En lui reconnaissant ce rôle, les Kasua reconnaissaient implicitement leur désir d'accéder à cette nouvelle économie d'échanges cosmologiques dont jusqu'ici ils étaient les seuls à en être exclus. Cependant remplir les conditions pour y participer n'allait pas de soi. La cosmologie chrétienne présente certes des analogies troublantes : un monde double, visible et invisible ; la séparation des hommes et de l'Esprit comme de leur âme, la relation d'échange qui les lie, enfin, le pasteur et le chaman assimilés à des médiateurs. Cependant, elle manifeste aussi des différences, pour ne pas dire des bouleversements quant aux éléments de la logique la gouvernant. Tout d'abord, elle ne retient plus que trois acteurs comme protagonistes de l'échange : l'homme, le pasteur et Dieu. Ensuite, les termes de l'échange ne portent plus sur les êtres forestiers et le processus fertile de la reproduction de la vie mais sur le sacrifice de Jésus pour racheter les péchés de l'humanité et sa vengeance consistera à brûler tous ceux qui non chrétiens s'adonnent à de tels crimes. Ceux-là mêmes pratiqués par les Kasua et remis en cause par le pasteur en les qualifiant de sataniques. Or la liste de leurs crimes est longue, elle correspond étonnamment à la liste dressée dans la Bible : guerre, cannibalisme, homosexualité, oracles, etc. Si les sanctions ne frappent plus les abus de prélèvement sur les gibiers et la fertilité universelle, elles sanctionnent les péchés perpétrés par les humains et comme le souligne Edward Schieffelin à propos de la conversion des Kaluli, la version biblique du jugement dernier et de la résurrection de Jésus, reproduit « le scénario social de la réciprocité » (1981 : 154) ! Bref, sortir de la forêt et s'ouvrir vers ce nouveau monde impliquaient non seulement d'ouvrir une brèche dans le

temps relationnel que ponctuait leur système relationnel forestier et de s'exposer au danger de ne plus contrôler sa reproduction, mais aussi de s'exposer à la menace de Dieu, laquelle ne pouvait être qu'éminente puisque l'ouverture de la séquence relationnelle chrétienne avait déjà commencé. Aussi, l'affirmation, ou plutôt l'acceptation publique de l'introduction du différé dans la réciprocité était malaisée. Poursuivant leurs activités de prédation, les communautés invisibles connues pour leur impatience meurtrière accepteraient-elles cette incertitude temporelle quant à la concrétisation de la réciprocité? L'évangélisation vint dissiper cette peur. À l'encontre de l'ambivalence qu'instaurait l'ontologie kasua, elle introduit une vision fixiste des catégories et des relations de l'homme aux diverses entités forestières, de l'espace et du temps. En effet, au travers du principe de la fixité posée dans la Genèse, la parole évangéliste allait élever des frontières ontologiques infranchissables entre les vivants et les esprits, entre les humains et les autres êtres de la forêt. Du monde visible, seule subsistait l'humanité puisque seul l'Homme est institué par la genèse comme le double de Dieu, occupant légitime du monde invisible. En somme, la conception chrétienne excluait de son système relationnel l'ensemble des êtres forestiers visibles ainsi que leurs maîtres invisibles, et au-delà, le couple de créateurs, Sito et Hapano. Bien évidemment, l'exclusion ontologique de tous ces acteurs majeurs du cosmos forestier kasua était loin d'être acceptée par tous les Kasua ! Pour les convaincre, des frontières allaient bientôt se matérialiser et s'éprouver autoritairement¹⁰¹. Leur élévation constituera d'ailleurs l'objet comme l'objectif central et continu de la longue conversion autoritaire des Kasua qui s'achèvera en 1997 lors de l'expulsion du dernier pasteur exogène.

Dans un premier temps, il s'est agi de bannir de la mémoire collective kasua la présence et le pouvoir des esprits forestiers. Des autodafés sont systématiquement organisés brûlant tout objet rituel et paroles incantatoires susceptibles de médiatiser les relations liant les communautés invisibles aux Kasua, lesquels se voient menacer de mort s'ils persistent dans leurs croyances qualifiées de "sataniques". En nommant leur époux et épouse Isanese devant le feu, tous les êtres d'exceptions devinrent aveugles, ne pouvant plus rencontrer ni visualiser leur famille hybride et leurs alliés¹⁰². Au

¹⁰¹ Les récalcitrants manifestaient leur désaveu en n'assistant pas aux messes, en fumant, en revêtant les habits traditionnels, en pratiquant les cérémonies Balo et Gisala. Ces comportements déviants furent mis à l'index de la vie missionnaire, accusés par le pasteur de se prêter à des comportements sataniques et les appelant à confesser leurs crimes collectivement. Nombreux d'entre eux décidèrent de quitter le mouvement entrepris par les autres Kasua pour se retrancher dans leur territoire clanique.

¹⁰² Interrogé à ce sujet en 2008, Anie, un des medium-chamanes kasua me confia l'immense tristesse que cet aveuglement lui provoqua. Ne cachant pas ses larmes, il me confiait combien sa femme et ses enfants invisibles lui manquaient et se souvenait avec un sourire narquois comment son épouse kasua était jalouse de l'amour qui leur portait, exigeant que son autre famille ne pénètre pas dans leur demeure !

rythme des flammes se consumaient toute trace de leur passé, toute tentative de la faire revivre, toute légitimité de rester à l'ombre de la canopée assimilée à l'œil de Satan. En effet, devenus chrétiens, ils se devaient de le montrer à Dieu, autrement dit, d'être vus du ciel et ainsi profiter de ses dons perçus comme des manifestations de Sa reconnaissance. Il allait en être de même du corps des défunts. Plutôt que de l'étendre sur une estrade sur pilotis afin que le corps se décompose et alimente la reproduction de l'humus primordial comme le pénis du créateur, ce dernier devait être enterré dans une place claire afin que « Jésus retrouve facilement le défunt lors de sa résurrection ». Fixés dans le sous-sol, recouverts d'un tombeau de terre, les morts étaient conviés à se taire et à se distinguer des Kasua vivants, animés sur le sol. Par-delà, cette nouvelle pratique d'inhumation instaurait une séparation nette d'avec la mort tandis que la forêt était une matrice où la vie la côtoyait. Omniprésentes et omnipotentes, elles s'imbriquaient, s'entremêlaient, se permutaient dans un mouvement réciproque d'une rapidité fantastique au point qu'il était impossible d'expérimenter tout simplement une rupture érigée par une frontière étanche et abrupte. Plus surprenant encore, cette communion entre les processus vitaux et mortels du milieu forestier ouvrait vers une perspective du monde plus élargie, plus étendue et globalisante, laquelle permettait de concevoir simplement, voire spontanément, qu'un espace invisible occupait le visible de façon toute aussi indissociée et indissociable que la mort et la vie se liaient dans cette forêt. Ce soudain décalage entre la mort et la vie se faisait l'écho du décalage tout aussi soudain avec la forêt¹⁰³. Dans un second temps, l'évangélisation s'est en effet occupée de matérialiser une frontière spatiale en incitant les onze clans Kasua à s'exclure physiquement du monde forestier et de leur territoire clanique respectif pour se sédentariser sur les terres de la future station missionnaire appartenant à un seul clan. Accusée d'être le ventre de Satan, la forêt leur est présentée comme l'antithèse paradigmatique de l'ordre et de la clarté qui règnent dans le monde chrétien, et en tant que telle, comme un obstacle pour accéder aux richesses du monde moderne, aux "bienfaits" de Dieu représentant du monde blanc. L'aménagement de la station missionnaire en 1989, consécutive à l'ouverture d'une piste d'atterrissage au pied de la montagne Musula, consacre le succès apparent de ce processus de dévalorisation systématique à l'égard de l'univers forestier kasua. Le pasteur

¹⁰³ Un lien de causalité entre ces distanciations qui est l'objet central du dernier livre d'un de mes anciens étudiants du Muséum, Pierre Madelin : *La Terre, Les Corps, La Mort : Essai sur la Condition Terrestre*, 2022, Édition Dehors.

dénonce inlassablement au cours des messes combien cet espace est l'espace de la mort, de la malaria, des sangsues et des serpents venimeux. Une connotation morale des plus négative qui contribue à accentuer sa différence avec le ici et maintenant de la mission, où tout n'est qu'ordre et distinction, reflet d'un monde "civilisé", d'un monde épuré. L'organisation spatiale de ce village traduit en effet une opposition franche sinon abrupte entre l'humanité "chrétienne", et tous les "autres" relégués au domaine de l'enfer chrétien. Les arbres y sont arrachés et des barrières sont élevées au pourtour du village comme pour mieux marquer la différence d'identité, pour mieux sécuriser la frontière ontologique avec le monde sylvestre. Des cordylines et des hibiscus alignées et égalisées encadrent les chemins, délimitent les jardins d'une propreté que l'on ne rencontre jamais dans les essarts forestiers. Bien sûr, ce nouveau mode d'occupation de l'espace se fait l'écho de la nouvelle organisation temporelle des activités quotidiennes lesquelles entretiennent volontairement "la mise à distance" de cette population en évitant tout élan régressif qui la conduirait à retourner dans la confusion forestière. D'ailleurs, un panneau affiché au centre du village missionnaire rappelle à tout à chacun la conduite à suivre : interdiction de se disputer, interdiction de parler des terres et des ancêtres, interdiction de fumer (mode traditionnel de communication avec les esprits), interdiction d'initier une action indépendante du champ missionnaire. Si un individu enfreint ce règlement, et provoque une action conflictuelle, celle-ci doit se résoudre par la confession publique et se conclure par un paiement compensatoire au bénéfice de l'église. En aucun cas, il n'est toléré qu'une relation initiée se conclût par la réciprocité. Cette réactivité¹⁰⁴, au fondement de la temporalité relationnelle passée entre les humains, les êtres vivants et les êtres invisibles, remettrait aussitôt en cause la pratique du temps introduite par le christianisme qui est celle d'attendre de Dieu uniquement la réciprocité. Les Kasua sont donc astreints d'observer une attitude passive, attentive quant à la construction de leur nouvelle histoire qu'ils ne maîtrisent pas. En effet, leur conversion à la temporalité chrétienne institue une pratique du temps axée sur l'ouverture linéaire où l'action créée au présent n'est plus

¹⁰⁴ S'inscrivant dans la circularité homéostatique de l'énergie vitale diffusée dans l'ensemble des êtres forestiers, toute action, qu'elle soit prédatrice, matrimoniale, sexuelle, ou guerrière, s'inscrivait immédiatement dans une relation d'échange qui va impliquer et exiger automatiquement, et nécessairement, sa réciprocité. Seule la réciprocité permettait de mettre un terme à la dette ainsi engendrée et à sa temporalité associée. C'est dire, combien les Kasua ne se situaient pas hors du temps, mais au contraire, combien ils se vivaient dans le temps de la forêt. Si, celui-ci ne se compte pas, c'est qu'il n'y a guère de place pour l'oubli, l'oubli de la réciprocité. Si, celui-ci ne s'inscrit pas, c'est qu'il fait signe d'endettement. Dans ces conditions, nous comprenons mieux pourquoi, l'ouverture vers un infini temporel était chez les Kasua inexistante : l'assimilation de la course du temps à celle de la dette l'en empêchait. Il était inconcevable de laisser une dette courir, *in eternam* et ce, même à l'égard de celle contractée envers les Sosu laquelle les conduisait à mener une chasse aux têtes à chaque avènement d'une nouvelle génération d'humains procréants.

intimement liée ni temporellement, ni écologiquement à celle de la réciproque. Aussi, l'inscription dans ce temps chrétien les décentre, les extériorise du mouvement temporel de la forêt, un mouvement qui n'est pas sans rappeler, le décentrement que produit la sédentarisation vis-à-vis du milieu forestier devenu soudainement un environnement périphérique. Cette double extériorité explique leur grande difficulté à se sentir, et à se positionner dans le temps exogène : les Kasua n'ont pas en mémoire, ni la mémoire collective, d'avoir participé à l'ouverture de la séquence relationnelle chrétienne, autrement dit, ils ne se sentent pas en synchronie avec l'action qui a créé ce présent et le devenir¹⁰⁵. Et pourtant, leur désir d'être dans ce temps est grand¹⁰⁶ comme l'atteste leur soumission aux activités dirigées d'une main de fer par le pasteur dès six heures du matin, tournées exclusivement soit vers la prière et le repentir, c'est-à-dire l'église, soit vers l'entretien du village et de ses jardins de proximité. La station Musula doit se rapprocher au plus près de l'environnement divin où, selon un chant que le pasteur aime à reprendre devant son auditoire : « il y a aussi une forêt, mais une belle forêt, claire, et recouverte de fleurs ». De fait, dans ce nouveau hameau, il n'y a plus d'ombre comme s'il n'y avait plus rien à cacher, et c'est ce qu'affirment les Kasua : « ici, c'est une place claire. On peut nommer les femmes par le terme générique *kesale* alors qu'avant c'était tabou ». D'ailleurs, les cloisons des maisons sont ouvertes, le mur séparant les femmes des hommes est tombé. Avec le christianisme, la sexualité des couples ne menace plus la tribu : leurs enfants sont assimilés aux « enfants de Dieu ». La démographie de la population, désaxée du système relationnel de la forêt, n'est donc plus à gérer collectivement, bien au contraire !

En revanche, à l'image du paradis, le nouvel espace des Kasua doit se faire l'éloge de la domestication, et en cela, l'éloge des nouveaux rapports que les Kasua sont conduits à entretenir avec les êtres vivants. Ils ne font plus signe d'une identification positive et égalitaire mais bien signe de domination. Désormais enfants de Dieu, c'est-à-dire seule espèce du monde réel qu'Il est fait à son image, les Kasua se doivent de se comporter comme tel pour être à la hauteur de leur nouveau statut. Par conséquent, c'est dans l'homme uniquement que le Kasua doit chercher sa source d'identification. Et logiquement, les Kasua vont chercher à s'assimiler aux humains

¹⁰⁵ Ils cherchent à se rassurer sur leur réelle intégration dans le Temps Chrétien, comme ils cherchent à se rassurer de leur intégration dans l'espace cosmologique chrétien. Cette question qui me fût posée maintes fois en témoigne « sur l'arche de Noé, il y a un couple de chiens, de cochons, de chaque oiseau. Il y a un couple d'humains blancs. Y avait-il un couple de Kasua ? ».

¹⁰⁶ Nombreux hommes kasua décidèrent de s'acheter une montre, instrument par excellence du comptage du temps chrétien, alors qu'ils ne savaient pas lire les aiguilles marquant l'écoulement de la temporalité nouvelle.

investis de ce double cosmologique. Leur premier réflexe est de se trouver un second nom qui ne fasse plus référence ni aux animaux, ni aux arbres, ni aux montagnes mais à ces nouveaux doubles d'eux-mêmes présentés dans la bible. Et c'est ainsi qu'au nom d'Okapole qui est le terme générique pour le mégapode va être substitué celui de Mathieu, qu'à Ikepe désignant le casoar Bennett celui de Jean. Enfin, le second réflexe est d'assimiler leurs comportements comme ils assimilaient le comportement des êtres de la forêt pour mieux les imiter, c'est-à-dire : leur mode de vie, d'habitat, leur mode vestimentaire, leur mode linguistique, le pidgin. Et quel succès ! Ils ne désignent plus leur collectif par son nom tribal mais par celui de cette nouvelle identité désenracinée « nous sommes des papous chrétiens ». Autant d'informations « éthologiques » à incarner que le pasteur leur délivre jour après jour comme le chaman le faisait lors des séances nocturnes.

Cette assimilation à l'autre, exclusivement humain, appelle ainsi les Kasua à se distinguer des êtres vivants composant et animant la forêt et à respecter les frontières qui les séparent, et que le pasteur a jugé bon de matérialiser en ordonnant d'élever des barrières au pourtour du village. Il n'est plus question à leurs égards de proximité spatiale, d'hybridation, de croisement, encore moins de sexualité polymorphe et polyhybride ou de substitution d'organes qui constituent autant d'actions ambivalentes qualifiées d'abomination, de péchés sataniques. L'enfant de Dieu ne peut plus se déguiser en gibier, ni assimiler le gibier à l'humanité. La cosmogénèse chrétienne à la différence de la mythologie kasua ne confond pas l'homme aux autres êtres vivants. Car, comme le rappelait Agassiz (1869), les espèces sont instituées par la divine intelligence comme les catégories de son mode de pensée. Or le mode de pensée chrétien est fondamentalement fixiste. Toute transgression des frontières est considérée comme un sacrilège à l'ordre de la création Divine¹⁰⁷. Les Kasua, dont le double est Dieu, ne sont plus autorisés à s'identifier aux non-humains visibles, ni à les considérer comme leurs égaux avec lesquels ils pourraient procéder à des échanges de vie et de mort par le biais de leurs maîtres invisibles. Dieu les a certes créés mais non à son image, ni comme média d'une relation réciproque. Il les a

¹⁰⁷ Une anecdote datant de 1994 illustrera l'autorité avec laquelle les missionnaires s'investissaient du devoir de faire respecter ce fixisme. Comme à leur habitude, les enfants rentrant de l'école s'arrêtaient à ma demeure alors située au centre du village pour discuter de leur journée. Ce jour là, l'instituteur missionnaire leur avait inculqué le créationnisme présidant à l'avènement des espèces dont l'humaine. En réponse, je leur confiais que chez nous, nous avons une autre histoire selon laquelle nous descendons du singe. Pour leur montrer, je me jetais sur le tronc d'un arbre les bras ouverts mais n'ayant pas réalisé l'envergure de son tronc, je tombais effectivement au sol, me cassant le coccyx. Les enfants éclatèrent de rire. Le soir même, le pasteur m'accusait d'éréthisme et me convoquait au tribunal missionnaire.

créées aux seuls usages de l'humanité, c'est-à-dire prédestinés à une passivité certaine. En établissant la fixité des catégories ontologiques, qui élève des frontières infranchissables entre les humains et les non-humains, la cosmologie chrétienne n'assure-t-elle pas l'impossibilité de toute action de représailles du dominé, animal ou végétal ?

Les êtres vivants sont désormais désolidarisés de l'humanité kasua. Ils se désolidarisent également du milieu forestier. De nouveaux cultivars et de nouveaux porcelets originaires des Hautes-Terres sont introduits dans l'îlot missionnaire avec les techniques de domestication qui leur sont associées. Intensives considérant la densité de la population ainsi sédentarisée, ces pratiques exogènes tendent à conquérir chaque jour d'avantage de l'espace forestier, lequel, à l'image des rituels ancestraux, se consume sous les feux de la culture sur brûlis. Autant de techniques humaines perpétrées sur le monde vivant qui vont à l'encontre du maintien de l'humus, l'*ibi* à l'origine de toutes les vies ; elles ne tiennent plus compte de leur écologie forestière. Elles montrent, en revanche, combien la christianisation des Kasua en creusant une séparation distincte entre les lois sociales, c'est-à-dire purement humaines, et les lois d'une nature extérieure, la forêt (Latour 1991), cherche à culturaliser la culture kasua en "culturalisant" la forêt cosmique, en invitant ces individus à suivre un mode de vie hors-sol.

La rupture ontologique sociale et finalement physique instaurée par l'Église entre le domaine humain et celui de la forêt profitera aux compagnies d'exploitation forestière pour mener à bien leur projet. D'ailleurs, leurs représentants ainsi que ceux de l'État papou avaient soutenu, dès ses débuts, le discours du premier missionnaire en promettant aux Kasua lors d'une prospection concomitante à l'arrivée de ce missionnaire que " s'ils sortaient de la forêt, ils obtiendraient de l'argent et des infrastructures modernes ", c'est-à-dire les bienfaits de Dieu promis par le pasteur.

1. 2 L'INDUSTRIALISATION CAPITALISTE DU MONDE KASUA : LA FORET MARCHANDISE

Quelques années s'écoulent après cette visite éclairée. Inscrits dans le temps chrétien, les Kasua attendent, tournés vers la piste d'atterrissage qui matérialise l'ouverture du devenir assuré par le pasteur. D'ailleurs aucun visiteur venu du ciel ne contredira son discours : instituteur, infirmier, traducteur SIL, tous en effet et sans exception spécifient à leur arrivée « qu'ils sont effectivement envoyés par Dieu », et « ici précisément ». Tous sans

exception ont des dons qu'ils vont offrir aux Kasua, initiant par ce geste commun mais propre aux esprits, la relation d'échange tant attendue. Et parce que la cosmologie chrétienne présentée par le pasteur confond en l'homme tous les hommes, les compagnies vont pouvoir profiter de ce contexte cosmologique, voire même abuser de ce message messianique. L'effet recherché auprès des Kasua est immédiat : la négation du hasard dans leur venue confirme leur statut divin, et par voie de conséquence, assure que la relation d'échange qu'ils veulent initier (et surtout ne pas voir rejeter), participe bien à la nouvelle économie cosmologique chrétienne. Les Kasua ne peuvent s'autoriser de contredire une telle élection divine. Et sous l'œil approbateur du pasteur qui se félicite de voir son pouvoir confirmé, les Kasua adoptent l'attitude digne de cet événement providentiel, celle-là même que leur médiateur leur a inculqué et présenté comme la condition pour bénéficier des dons de l'échange : la docilité. Accueillis par le pasteur comme des "envoyés de Dieu", les dirigeants de la compagnie accompagnés d'un représentant gouvernemental venus en hélicoptère ne sont pourtant pas là pour une visite de courtoisie. Celle-ci est intéressée et obligée par le droit papou. La Constitution de la Papouasie-Nouvelle-Guinée promulguée en 1975 reconnaît en effet à la coutume tribale le pouvoir légitime de régir et de disposer des terres et des ressources forestières.¹⁰⁸ La constitution papoue est des plus moderne, elle anticipe la revendication contemporaine de l'article 26 de la Déclaration des peuples indigènes portée par les Nations Unies ! Cependant, l'histoire de la politique forestière papoue révèle que ce jeune État aux ambitions avant-gardistes ne s'est guère donné les moyens de les assumer. En quête de fonds financiers, il succombe rapidement à la tentation de s'approprier certains droits sur la propriété d'autrui sous couvert de l'intérêt public. En ce qui concerne l'exploitation des ressources forestières, deux lois régissaient à cette époque cette activité : le Forestry act qui conférait exclusivement à l'État le pouvoir d'obtenir des propriétaires fonciers le droit d'exploiter commercialement leurs forêts, et le Forestry Privat Dealing Act, qui comme son nom l'indique, permettait aux propriétaires fonciers et/ou aux compagnies d'exploitations d'organiser eux-mêmes le commerce du bois. Très vite, cette dernière loi sera écartée, mais non

¹⁰⁸ En d'autres termes, l'État papou admet que 97 % de son territoire national soient la propriété privée des tribus et soumis à une loi autre que celle du droit commun. D'autre part, cette même Constitution impose comme quatrième but national : " que les ressources naturelles soient préservées et utilisées dans l'intérêt collectif de la nation, et renouvelées pour le bénéfice des générations futures ". L'État papou élève donc au plus haut rang juridique, le devoir de protéger l'environnement, et impose par conséquent à chaque gouvernement le devoir constitutionnel de s'engager dans un développement " durable ".

annulée¹⁰⁹. L'État papou cherche à renforcer le pouvoir central prétendument protecteur et s'engage dans une campagne de négociations avec les tribus côtières et des basses terres afin d'obtenir les droits d'exploitation. Ainsi, aux 3 millions 377 milles hectares déjà déclarés " Timber Right Permit Area ", viendront s'ajouter dans les années 80, trois autres millions 463 milles hectares dont 484,000 ha, soit 500,000 m³ de bois exploitables par le plus grand projet papou d'exploitation forestière nommé Wawoi¹¹⁰ Guavi, soit celui-là même qui cherche à intégrer les terres kasua. Or, comme tout projet d'extraction industrielle de la biodiversité, l'accès à l'exploitation de leurs terres forestières est soumis au consentement de la population locale lequel doit être consigné dans un contrat nommé Contrat de Gestion Forestière. La venue de ces étrangers a donc pour seul but d'obtenir ce fameux consentement des Kasua. Son initiative - de débaucher les populations locales -, était d'ailleurs illégale, la compagnie n'ayant pas reçu au préalable l'accord de l'Autorité forestière dont les objectifs sont, je cite : " la gestion, le développement et la protection des ressources forestières nationales et de l'environnement de telle manière qu'ils soient conservés et renouvelés pour les générations futures ". De fait, depuis 1981, date à laquelle cette compagnie avait débarqué son matériel et ses ouvriers à Kamusi, (village situé à l'extrémité sud du territoire kamula, soit à 20 mn à vol d'oiseau du territoire kasua), elle faisait l'objet par les gouvernements régionaux de mise en demeure de cesser ses activités, soit faute de ne pas remplir les conditions légales d'exploiter (identité étrangère, transfert de prix), soit en non respect aux exigences écologiques. Cependant, les premiers ministres en place passèrent outre ces incriminations et réaffirmèrent systématiquement leur soutien malgré les conditions écologiques déplorables pratiquées par cette entreprise. Un soutien que le représentant gouvernemental réitérait en sa personne. Bien sûr, ni le pasteur, ni les Kasua n'étaient au courant de ces affaires judiciaires. D'ailleurs, les dossiers de la commission d'enquête dirigée par le juge Barnett dénonçant la corruption gouvernementale et l'illégalité des contrats de concessions forestières avaient brûlé dans un incendie qualifié d' « accidentel ». Aussi, tous les Kasua accoururent sur la piste d'atterrissage pour recevoir ces envoyés de Dieu. À cette époque, seule une poignée d'hommes parlaient le pidgin, aucun l'anglais et d'aucun ne savait

¹⁰⁹ Ce que le projet Turama (du nom du fleuve qui prend sa source au Mont Bosavi et traverse le territoire oriental kasua pour atteindre la mer par l'estuaire Kikori), qui couvre 187, 773 ha et implique également les terres orientales des Kasua a utilisé pour parvenir à débiter son exploitation. Le gouvernement n'annulera pas les contrats mais au contraire déclarera l'aire convoitée TRPA et attribuera à la même compagnie la concession de ces terres.

¹¹⁰ Du nom du fleuve Guavi qui prend sa source également au Mont Bosavi et traverse tout le territoire occidental des Kasua jusqu'à l'estuaire du sud.

écrire. Cela importait peu aux visiteurs. Dans un langage inaudible pour la majorité des Kasua présents, ils leur proposent de participer à un échange réciproque : concéder leur droit réel sur leur forêt - lequel confère le pouvoir de disposer librement des ressources forestières -, contre des richesses monétaires et les fameux bienfaits de Dieu : hôpital, école, électricité, riz, etc. Pour convaincre les Kasua à accepter leur offre, le directeur de la compagnie sort une liasse de billets et distribue à chacun et chacune des Kasua un billet de 1 kina¹¹¹ (1,5 euros) : les Kasua signent d'une croix le contrat de concession qui allait les lier pour une durée de vingt-cinq ans renouvelable ! Les visiteurs satisfaits repartent aussitôt en laissant aux Kasua, non pas un exemplaire du contrat signé, mais le sentiment confus d'avoir vécu un mirage. Les Kasua ne se doutaient pas alors combien leur croix apposée sur le papier allait les contraindre à apprendre une nouvelle manière de penser et de vivre les rapports entre les humains et les existants.

En effet, fondé sur le contrat, le nouvel échange ne s'inspire plus des versets de la bible mais des articles du code forestier papou en vigueur. Aussi, sa logique s'en voit modifiée. Résolument laïque, elle ne se contente pas de destituer les esprits de la forêt et le Saint esprit Chrétien de leurs attributs sociaux, elle les évince tout simplement du système. Son champ relationnel qui, correspond de fait au champ d'application du droit, ne couvre que le monde visible et matériel, du moins qu'une partie de celui-ci : la vie sociale. Respectant la *summa divisio* romaine, c'est-à-dire la catégorisation juridique occidentale du monde perceptible, le droit reconnaît comme acteurs légitimes de l'échange les seuls humains "sociaux", élevés au rang de Sujet juridique exclusif. Cet élitisme " humanocentrique " ne signifie toutefois pas que la logique du contrat, à l'image de la logique chrétienne, évince de son champ les êtres vivants composant le milieu forestier visible. Bien au contraire. La forêt est à nouveau au cœur de l'échange : elle en constitue le terme. Cependant, elle y prend place sous une nouvelle ontologie : celle d'objet de droit, c'est-à-dire celle de bien environnemental assimilé à un bien cessible et monnayable. Par le jeu de cette catégorisation, la forêt peut se voir réduite à de la marchandise, c'est-à-dire à du bois mesuré au mètre cube dont le prix de l'unité est fixé alors à 10 centimes d'euro pour les Kasua. Pour ces industriels, et comme l'attestera leur pratique de la coupe blanche, la forêt est, par définition, végétale. Leur vision tronquée de la sylvia n'est d'ailleurs pas isolée : elle est partagée par le droit papou. L'article 2 du décret national sur l'industrie forestière dresse une énumération tout aussi restrictive des

¹¹¹ À cette époque, 1 kina équivalait à 10 francs, soit 1,5 euros. Depuis les années 2000, le taux de change de la monnaie papoue a chuté à 0,5 euros.

produits forestiers en retenant limitativement : “les arbres vivants ou morts, sur pied ou tombés ; toute partie de ces arbres ; tout autre végétal mort ou vivant”. La convention qui lie les Kasua à ces acteurs étrangers est imprégnée, bien évidemment, de cette conception de la forêt. Dans aucun article de la Section Gestion écologique, il n'est fait mention de la faune sylvestre dont 90% se nourrissent exclusivement des ressources végétales. Pas davantage, n'est-il fait référence à une présence humaine dans l'écosystème forestier, ni aux relations qu'elle entretiendrait avec ses composantes. Et pourtant, avant de proposer aux propriétaires fonciers un Contrat de gestion forestière, l'Autorité a l'obligation de réaliser une étude sur les impacts sociaux et économiques de l'exploitation afin de dégager diverses options de développement durable qu'elle soumettra à la population concernée¹¹². De même, la compagnie a l'obligation de mener un audit écologique sur les impacts de ses activités, et de soumettre à l'Autorité, un plan environnemental conforme à l'Environmental Planning Act. Et que dire de l'article 46 du Forestry act qui préconise “ que les droits des propriétaires coutumiers sur les ressources forestières doivent être pleinement reconnus et respectés dans toutes les transactions affectant ces ressources ”. Or, si seulement ces institutions avaient rempli leur devoir en se donnant la peine d'interroger les Kasua, ce n'est pas moins de 1400 usages qu'ils puisent du monde végétal que le contrat aurait dû consigner comme la grande diversité de leurs activités de subsistances et la rotation spatiale qu'elles respectent au sein de la forêt.

Effacés juridiquement de leur environnement au même titre que les animaux, les Kasua sont également invités à entretenir cette “ invisibilité ” en évitant de trop s'engager dans leur forêt. Leur retenue a d'ailleurs été présentée comme une condition présidant à l'échange. Après avoir recueilli les signatures ou plutôt les "croix" de tous les représentants claniques kasua, les personnalités de la compagnie les persuadèrent en effet que "moins ils couperaient leurs arbres, plus ils gagneraient de l'argent". Les Kasua sont donc confortés à vivre entre humains seulement, c'est-à-dire “en société” dans un espace tout aussi épuré. Cette situation spatio-sociale, la même préconisée et entretenue par le pasteur, correspond également à la représentation juridique de la place que les hommes sont supposés occuper dans le monde,

¹¹² Cette défaillance de l'Autorité à réaliser une telle enquête m'incita à élaborer un questionnaire type à attacher au contrat afin de tenir compte de toute la complexité des relations qu'entretiennent les populations forestières avec les êtres forestiers, leur modes d'existence, de subsistance, leurs savoirs, leur cosmologie etc., dans la langue vernaculaire et en pidgin. Ce questionnaire sera diffusé quelques années plus tard aux populations concernées par le biais de l'association ICRAF, association de juristes bénévoles travaillant au bénéfice des populations locales impactées par les exploitations industrielles que je rencontrais par hasard à mon arrivée à Port-Moresby, cf. supra.

et surtout de “ce” qui témoigne de leur présence. Elle est traduite de manière paradigmatique dans la section Précautions Environnementales où un article, - le seul du contrat qui fasse référence à la présence humaine -, stipule “l’interdiction catégorique de mener les activités à proximité des villages, des jardins, des cimetières, ou autres aires culturelles”, imposant une distance minimum de 100 mètres. Le choix des critères retenus est éloquent. La présence d’une “culture”, et a fortiori, de la “culture” singulière de la population concernée, se définit d’après son empreinte géographique visible, c’est-à-dire d’après les seuls espaces que la population se serait appropriés sur la nature et aurait transformé de manière durable par/pour ses activités culturelles. La loi du contrat se fait ainsi le mauvais interprète du matérialisme historique d’après lequel l’homme n’aurait une histoire qu’en transformant la nature (Godelier 1984). Elle a pour implication surprenante de rajeunir considérablement l’histoire de la « culture » kasua, en la faisant renaître dans les années 80, c’est-à-dire au début de l’aménagement de l’espace chrétien ! En effet, ne répondant pas aux critères prévus par la loi, c’est tout un pan de l’histoire kasua, profonde de plusieurs siècles qui se voit littéralement effacé. Les Kasua ont un processus de sacralisation des lieux dont l’une des caractéristiques majeure est bien la mobilité puisque les esprits peuvent déménager du site - un arbre, une crique, une cascade - quand ils le souhaitent ou quand ils sont trop dérangés par les activités humaines. Décidément : “la cosmologie et le paysage ne cessent de se confirmer réciproquement ” (A.Berque1994 :24) ! Une mobilité que les Kasua observent eux-mêmes en forêt puisqu’ils pratiquent un semi nomadisme auquel s’associe une volonté constante de dissimuler leur présence en laissant systématiquement la forêt reprendre ses droits après leur passage. L’invisibilité¹¹³ n’est pas pour autant synonyme d’oubli, loin s’en faut. Mais la mémoire des lieux habités, des activités passées par les Kasua, les esprits ou leurs ancêtres s’avive par l’évocation, la narration ou les chants poétiques cérémoniels. Autant de souvenirs que ressuscite une lecture sensible du paysage forestier, parfois les quelques traces que seul un œil avisé est capable de discerner : une pierre, un arbre, une graminée. Comme l’affirmait Joël Bonnemaïson « c’est en lisant son paysage que l’on apprend le passé » (1986 : 188). L’évocation du paysage habité chez les Kasua a ce pouvoir extraordinaire d’immiscer le passé dans le présent ; de produire la confusion des temps et par delà, d’instaurer une continuité temporelle absolument

¹¹³ Une pratique qui vient asseoir la proposition de Wiliam Balee dans son ouvrage innovateur concernant la démystification des forêts dites primaires : « Footprints of the forest » comme celle de Melissa Leach et James Fearhead (2002) ou de Serge Bahuchet, selon lequel, l’homme est bien le jardinier de la nature exerçant un pouvoir quasi illimité sur les plantes (2017).

savoureuse à expérimenter¹¹⁴. L'idée d'une succession temporelle est certainement présente chez nos narrateurs mais ces successions ne se cumulent pas à l'image des jours et des saisons qui chez les Kasua ne forment pas une année. Les analepses qui les vivifient s'intègrent au présent par un mouvement homéostatique spontané lequel autorise l'invisibilisation matérielle de leur vécu forestier. C'est pourquoi, selon les Préoccupations environnementales du contrat, seul subsiste de cette cure de jouvence abrupte, l'îlot missionnaire défriché qui, vu du ciel, ressemble étrangement aux trouées provoquées par l'exploitation industrielle de la forêt. Et c'est bien cette réalité que les Kasua allaient éprouver en 1996 comme la réalité contractuelle que trahissaient les pratiques de l'industrialisation de leur massif forestier. L'analogie mentionnée avec les trouées dont la couleur rouge sanguinaire - le rouge de la terre oxydée déshabillée de son manteau de verdure avec peu d'élégance -, n'est pas que métaphorique : elle divulgue une violence écologique accablante dont les Kasua ne pouvaient soupçonner ni seulement imaginer considérant leurs propres manières d'effleurer la biomasse de leur forêt. En 1996, la compagnie débute effectivement l'exploitation de leur territoire. L'impatience qu'enfin quelque chose advienne dans leur vie devenue monotone et dans laquelle ils se font les interprètes de la pièce Galilée de Berthold Brecht en se persuadant que chaque créature joue un rôle nécessaire et préétabli dans l'harmonie statique d'une unité éternelle ; oui, cette impatience docile est violemment déçue. Non seulement, les dons promis ne sont pas arrivés à flot, mais la vision de l'impact de la coupe blanche suspend la respiration des premiers témoins.

Une nuit, Hakani gratte doucement à ma porte pour n'éveiller personne. Je lui ouvre, étonnée de sa visite nocturne, et lui tends mon oreille pour écouter ses paroles qu'il murmure de peur d'être entendu par les missionnaires et Dieu sans doute : le sujet est tabou au sein de la mission. En effet, Hakani commence à me raconter tous les événements qui ont conduit sa tribu à concéder ses terres puis la terreur qu'a éprouvé Sakapeso, son père initiatique¹¹⁵ *emobi*, en constatant les dégâts infligés par les pratiques de coupe de la compagnie sur sa forêt. Je suis consternée à mon tour. Cette forêt qui devenait mienne allait disparaître aussi facilement, cyniquement ? Je ne pouvais me résoudre à cette réalité insupportable. Portée par ma jeunesse et sa fougue, forte surtout de mes études juridiques passées, je déroulais et re-

¹¹⁴ Cette prédisposition explique l'attention exacerbée chez cette population constamment attentive aux faits et gestes comme à tous les gestes partagés avec ses compagnons/compagnes, ce qui rend le rapport à la vie commune très dense, formidablement intense.

¹¹⁵ Soit celui qui lui a transmis son sperme lors du rituel d'initiation et donc qu'il a fait renaître comme son fils.

déroulais dans mon esprit le scénario que venait de me partager Hakani. Je devais calmer ma colère en trouvant une voie susceptible de mettre un terme à cette situation dramatique. D'un point de vue légal, il était certain que ce contrat signé était vicié, les Kasua n'ayant pas été pleinement informés des conditions précises gouvernant l'exploitation de leur forêt. Aidés d'un avocat, nous pouvions donc agir en justice et j'en fis part à Hakani qui, craignant ma réaction, semblait soudainement heureux d'entendre l'enthousiasme de mon engagement. À quatre heures du matin, nous décidions en secret de nous rendre sur les terres saccagées de Sakapeso pour constater les dégâts. Avant de me quitter, Hakani, qui se révélait être le représentant des Kasua auprès de la compagnie malaisienne Wawoi Guavi, me remercia : "avant, face à la compagnie, j'avais le ventre mou, maintenant grâce à tes paroles, mon ventre est dur comme une pierre". Cette expression métaphorique dont le sens profond m'échappa sur le moment, faisait référence à un rituel que pratiquait une femme sur les guerriers dont l'objet était de protéger les hommes contre les flèches ennemies. Prétextant d'un faux alibi, nous annoncions publiquement le lendemain matin que nous devions nous rendre dans le sud du territoire pour identifier sa faune. Après deux jours de marche et une journée de pirogue, nous atteignions finalement les terres de Sakapeso. Lui qui s'était révélé jusque-là comme un bon chrétien, il nous recevait en habit traditionnel, le visage recouvert d'ocre rouge, signe de guerre. À la vision des dégâts, je compris son changement brutal d'attitude. Ils sont consternants et consternent effectivement les propriétaires des lieux comme l'ethnologue. Je les invite alors à mener un relevé systématique des dommages observables m² par m². Le mode d'évaluation des dégâts que nous adoptions allait accentuer leur effroi. Au lieu de se contenter de compter le nombre d'arbres gaspillés par les activités de coupe blanche, c'est-à-dire de recourir un système d'énumération abstrait, nous nous appliquions à identifier chacune des espèces rencontrées. La réalité se dramatisa. Ce n'était plus une masse arborescente obscure qu'ils voyaient détruite, mais une addition d'espèces variées, nommées, c'est-à-dire reconnues dans leur individualité, dans leur utilité, dans leur exceptionnelle identité relationnelle entretenue avec les animaux et les esprits. Le désabusement fit place à une véritable colère lorsque Sakapeso découvrit que les machines de la compagnie avait abimé un anthroponyme consacrant l'épopée de l'un de ses ancêtres, Wili. Il s'agissait d'une pierre qui dessinait effectivement un visage et dont le crane formait une cavité dans laquelle de l'eau stagnait continuellement. Les ouvriers ne pouvaient certainement pas se douter que cette roche recelait une telle propriété, un tel investissement affectif de la part des Kasua.

Bousculée par les engins, le crane s'était vidé de son eau qui vivifiait sa vitalité constante. Quatre jours furent ainsi consacrés à cet inventaire lequel ne portait pas exclusivement sur les centaines d'arbres maltraités mais aussi sur les rus et rivières polluées par les huiles de moteur, les plastiques abandonnés négligemment par les employés de la compagnie. Abrisés sous un abri de fortune pour nous préserver de la pluie torrentielle qui s'abattit soudainement sur nous, Hakani, Sakapeso et ses fils se mirent à interpeller leurs ancêtres : « Vous avez travaillé dur et vous ne toucherez rien ! Nous venons protéger vos terres. C'est vous qui les aviez protégées pour nous les transmettre ». Leur réaction me bouleversa tant je réalisais le sentiment de honte et de culpabilité qu'ils pouvaient ressentir en ayant concédé leurs terres sans se préoccuper davantage des conséquences impitoyables que cette action allait engendrer sur leur territoire et qui laissait des traces visibles et durables. Comme une réponse à leur désarroi, je proposais à mes compagnons d'évaluer tous les dégâts que nous venions de constater dans l'espoir qu'ils soient dédommagés. Sans surprise, celle-ci ne correspondait en rien au dédommagement prévu par la loi du contrat lequel prêtait pour chaque être vivant détruit ou tué la somme modique de 80 kinas, soit à l'époque cinq euros : la vision holistique que prônait leur habiter accordait à chacun des acteurs forestiers une valeur inestimable, chacun ayant un rôle bien spécifique et indispensable à la régénération du tout et de l'endettement des Kasua. Satisfaits de nos herbiers, des photographies, de nos relevés systématiques, nous regagnâmes Musula. La motivation réelle de notre déplacement circula aussitôt et rapidement au sein de la mission et parmi les Kasua qui n'accédaient pas à ces terres si lointaines de leur quotidien. La tension au sein du village était à son plus haut. La rumeur avait réactualisé l'endettement des vivants à l'égard des communautés invisibles, et particulièrement à l'égard des Sosu auxquelles Dieu semblait être assimilé par son étonnante distance céleste signe de son omnipotence sur la promulgation.



L'empressement soudain pour tenter de rééquilibrer leur situation, dont ils mesuraient, c'est-à-dire réalisaient l'envergure des conséquences, bénéficiait du rythme tout aussi pressé qu'imposait depuis de nombreux mois, leur pasteur. De retour d'un séminaire à la station Bosavi, centre administratif de la mission ECP, il avait ordonné à l'ensemble de la population de se réunir dans l'église, car assurait-il, le retour de Jésus allait être imminent. L'apocalypse menaçait. Nous n'étions pas à l'an 2000, mais cela importait peu. Les Kasua s'y rendirent et y restèrent plus de cinq jours. Le pasteur organisa opportunément un baptême collectif qui remporta un immense succès. Ce rituel de passage était compris comme le passeport pour survivre au jugement dernier. La preuve en était qu'ils devaient payer une somme conséquente. Ainsi, j'assistais à la conversion étonnante des Kasua qui avaient manifesté là plus forte résistance. Désormais, ils devaient s'abstenir de fumer, de s'habiller traditionnellement, de danser, de chanter, et par contre, ils avaient le devoir d'assister aux messes quotidiennes et multiples. Il ne se passait plus une semaine, sans que l'un d'entre eux (enfant, adulte, femme et homme confondus) ne vienne me demander ou me redemander pour la énième fois, la même question : « em tru, Jésus em i bai come back clostu na world em i bai bagarap ? », « c'est, vrai, Jésus va bientôt revenir et le monde va être détruit ? ». Ma réponse, qui pourtant évolua avec l'expérience, n'apportait aucune conviction. Mais avaient-ils seulement besoin d'être convaincus ? En effet, il était remarquable de noter qu'ils persistaient à venir me (ré) interroger d'un ton fort sérieux, alors même qu'ils connaissaient pertinemment ma réponse. Cette attitude trahissait incontestablement l'indifférence qu'ils portaient aux arguments avancés, comme s'ils ne cherchaient qu'à vivre auprès de moi, l'émotion que leur provoquait systématiquement la formulation de cette interrogation. Une émotion confuse, car exprimant des sentiments ambigus, voire paradoxaux. Un mélange d'excitation, d'anxiété très profonde, et enfin de suffisance coupable, comme le provoque la certitude d'un savoir secret : le temps des représailles est proche. Et ce n'est pas une date qui les en persuade, mais le poids de la mémoire, le poids de leur dette que les trouées sanguinaires révèlent de façon grossière. Elle dénonce l'endettement des vivants et le temps venu d'une sanction-rétribution. Les Kasua décident de réviser leur contrat avec la compagnie, c'est-à-dire, et pour la première fois, d'agir sur cette relation contractuelle contre l'avis du pasteur qui toujours les invite à la docilité. Cependant, ayant eu vent des mécontentements grandissants

des populations locales, la compagnie organise opportunément une réunion à la capitale où elle convie l'ensemble des représentants tribaux dont Hakani. Ils sont logés au Hilton, soit à l'époque le plus grand hôtel de Port-Moresby. On leur propose dès leur arrivée alcool et services de prostituées¹¹⁶. Puis une réunion est organisée dans la salle de conférence du RDC. Le directeur de la compagnie se tient debout devant l'assemblée des représentants assis et intimidés. Faisant preuve de courage, certains osent prendre la parole pour manifester leurs mécontentements et les préjudices vécus. Mais avec un cynisme effroyable, le président met court à cette vague protestataire en se faisant le porteur du message millénariste : « Vous savez que Jésus va revenir incessamment sous peu et que vos terres vont être détruites. Plutôt que de vous plaindre, pourquoi ne pas bénéficier dès maintenant de l'argent et des bienfaits que vous allez recevoir des demain ». Leur revendication prend court. Que ce dirigeant se fasse ainsi le porteur du discours millénariste - celui là même que le pasteur brandit comme une menace - confirme sa communauté d'appartenance : les envoyés de Dieu. Hakani rentre à Musula consterné : le contrat n'est pas dénoncé. D'un commun accord avec tous les clans, nous convenons de contacter l'organisation - ICRAF - qui assure une assistante juridique gratuite aux tribus, propriétaires foncières de la PNG. Je m'exécutais dès le lendemain sans réaliser l'impact qu'allait éveiller mon initiative. En acceptant de leur montrer le chemin qui les conduirait à recouvrer leurs droits sur leur forêt, c'est-à-dire, à faire que "leur ventre soit dur comme une pierre", je savais que j'acceptais un rôle qui n'était pas à priori celui de l'ethnologue. Mais, avais-je le choix, ou plutôt, me proposaient-ils un autre choix ? Je décidai donc de mon engagement¹¹⁷ sans soupçonner ce qui m'attendait ! La porte qui s'ouvrait à moi, et que je franchis sans hésitation, allait me conduire vers une saison en enfer ; une saison longue de nombreux mois au cours de laquelle j'allais assumer l'état de crise (l'état de guerre ?) consécutif à cette initiative. En effet, je n'avais pas suffisamment réalisé que ce processus de défense de leur territoire forestier était en si totale contradiction avec la christianisation en cours. Il impliquait une mise en valeur de l'environnement et le rappel de son histoire alors que la missionarisation l'interdisait en l'associant à l'univers de "Satan". Ces représentations et leurs enjeux économiques expliquaient le double jeu

¹¹⁶ À cette même époque Michael Wood, l'ethnologue des Kamula menait une étude sur le HIV qui se développait dans le centre d'exploitation Kamusi où des prostituées avaient été introduites pour satisfaire en premier lieu les employés mais dont l'initiative s'étendait aux hommes locaux.

¹¹⁷ Suivant en cela Favret-Saada pour qui, les terrains où les conflits politiques sont virulents sont des lieux où « il n'y a pas de place pour un observateur non engagé » ! (1985). Mon observation participante se transforma en « participation observante » (Soule 2007).

auquel se livrèrent les Kasua avec une habilité déconcertante durant de nombreux mois. Si, sous mon toit, ils exprimaient et renouvelaient librement leurs convictions de protéger leur forêt m'encourageant à aller toujours de l'avant, en public, ils les niaient et évitaient de parler de questions ayant trait à leur territoire. La réalité de ce dédoublement se révéla au grand jour quand le pasteur réitéra ses attaques persécutrices dans l'intention avouée de m'expulser. Le rapport de force qu'il m'imposait s'avérait inéquitable. Depuis dix ans, il était "le" représentant d'une institution reconnue dans toute la région dotée de moyens considérables : écoles, infirmeries, hôpitaux, avions, instruments de communication dont la radio, magasins. Autant de signes de richesse et donc de pouvoir dont je ne disposais pas, moi qui m'étais " flattée " d'être juste une femme libre, travaillant pour le savoir. De surcroît, j'arborais des comportements atypiques pour des Blancs tels qu'ils se montraient habituellement, et ils étaient décryptés comme sataniques. En bref, j'étais une marginale, et cette marginalité sociale n'incitait pas les Kasua à remettre en cause publiquement le chemin chrétien qu'ils avaient entrepris et grâce auquel ils accédaient à certaines richesses de la modernité. De plus, notre discours était par trop isolé. Comment aurait-il pu rivaliser avec le discours idéologique beaucoup plus puissant dont le pasteur était porteur et qu'il ne manquait sous aucun prétexte de brandir comme une menace imminente pour asservir les membres de sa paroisse ? "La fin du monde est proche", prêchait-il inlassablement à l'Église. Assurément, je ne faisais pas le poids dans ce conflit de pouvoir. Ce que le pasteur était décidé à affirmer lorsqu'il m'assigna à la cour du village, assisté de l'instituteur missionnaire. Ce dernier sortit un cahier, et d'un ton fort inquisiteur, me déclara qu'ils avaient quatre graves accusations contre moi : mon compagnon était accusé d'avoir tenté d'assassiner le frère du pasteur (alors qu'il lui apportait des médicaments sur la demande des Kasua) et d'avoir menacé le pasteur lui-même avec sa machette ; quant à moi, j'étais accusée d'activisme et d'éréthisme. Le surréalisme de ce réquisitoire avait un aspect comique mais l'humour n'était pas de mise. Les Kasua se taiseaient, me signifiant l'enjeu de ce procès dont ils ne seraient cruellement que les spectateurs. Je me défendis des chefs d'accusation point par point. Je pensais en avoir terminé et l'assemblée commençait effectivement à se détendre, lorsque l'instituteur non satisfait de la conclusion du procès me menaça de me conduire devant la cour du district de la mission - l'autorité suprême ! -, prétextant que mon cas était beaucoup plus grave que je ne

l'imaginai¹¹⁸. Je devais mettre un terme à cette situation, signe de réel danger. Il me fallait tout d'abord contenir ma colère, manifestation de la présence de Satan qui aurait été perçue comme une faiblesse préjudiciable. Le calme plus ou moins maîtrisé, j'entrepris de renverser les rôles. M'exprimant désormais en langue anglaise - langue véhiculaire du pouvoir -, je revendiquai autoritairement le soutien des gouvernements Français et Papou ainsi que celui des universités des deux pays, les visas de recherche appliqués sur mon passeport faisant foi. Enfin forte de cette assise, je lui affirmai que son " petit " tribunal missionnaire n'avait aucune autorité sur des gens comme moi, c'est-à-dire investi d'une telle légitimité, mais qu'à l'inverse je pouvais le traîner devant la cour de Port Moresby pour diffamation et qu'il serait condamné à me verser de fortes compensations. Le procès était fin clos. Le retournement brutal de la situation et le changement radical de mon discours, auquel les Kasua n'étaient pas habitués, plongèrent l'assemblée dans la perplexité. Certains me rejoignirent pour m'exprimer leur satisfaction. D'autres qui ne parlaient pas le pidgin, me serraient intensément les mains. Comprehendaient-ils que cette victoire avait un goût amer ? En effet, je venais de réaliser que seule la prise du pouvoir donnerait à mon discours sa crédibilité, et à ma recherche un espoir. Ma déception égalait mon amertume. Mon intention était de tout abandonner car je ne me sentais plus la force d'assumer dans cette solitude d'autres événements de la sorte, c'est-à-dire qui m'obligeraient à être une autre personne. Quand soudain, le bruit d'un hélicoptère, véhicule du pouvoir, retentit. Des Kasua vinrent m'informer que des personnes voulaient me rencontrer. Il s'agissait de l'avocat d'ICRAF, Brian Brunton, grand spécialiste du droit forestier papou, de ses assistants et d'un représentant de l'ONG Greenpeace qui avait financé ce déplacement. Cet homme blanc parlait un pidgin excellent, connaissait parfaitement le langage des compagnies et savait le traduire par des métaphores, langage spirituel des Kasua. Il leur expliqua comment les compagnies étrangères obtenaient illicitement ou grâce à la corruption, des droits d'exploitation sur le territoire papou ; comment elles détournaient l'argent des propriétaires fonciers par des transferts de prix ; comment elles ne proposaient aucun développement au sein des villages, etc. Sa visite confirma le sentiment des Kasua et influença les plus réfractaires : ils n'étaient plus seuls pour communiquer avec les " esprits modernes " que représentaient les compagnies étrangères : ils avaient

¹¹⁸ Cette initiative bénéficiait du soutien du responsable néo-zélandais d'ECP. Venue à sa rencontre pour lui expliquer les manières de faire des missionnaires, il m'avait alors répondu : « pourquoi je vous croirez vous davantage que les missionnaires ? ».

un chaman doué d'un langage technique. Des discussions se prolongèrent jusqu'à l'aube et dans toutes les demeures. Si une question restait sans réponse, j'étais invitée immédiatement à contacter "leur" avocat, considéré comme seul capable de résoudre leurs problèmes. Et ce fut le cas rapidement quand les Kasua apprirent que les clans de Fokomayo avaient signé un contrat de concession industrielle avec une compagnie chinoise sans leur demander au préalable leur avis. Les gens de Musula étaient suspicieux, certains craignaient pour leur territoire situé dans le nord. En fait, forts du savoir qu'ils avaient acquis auprès de moi et de Brian Brunton, ils redoutaient que le contrat signé bien trop rapidement ne fût pas en leur faveur. Nous contactâmes immédiatement ICRAF qui prit la situation très au sérieux et décida d'une action en justice immédiate. L'annulation du contrat, rapide à notre grande surprise - ce qui confirmait le formidable pouvoir de l'avocat -, dénonça la nature irrégulière du contrat ; son autorisation d'exploitant étranger n'avait été délivrée que pour pratiquer des activités agricoles non d'exploiter la forêt. Le contrat annulé, une enquête révélera la complicité financière du Premier Ministre et les antécédents criminels du directeur chinois¹¹⁹. Ces faits provoquèrent une nouvelle désillusion chez les Kasua : l'Etat n'était plus providentiel et protecteur¹²⁰. L'avocat d'ICRAF était quant à lui confirmé dans son rôle de medium chamane. Je me sentais enfin délivrée d'un poids considérable : celui d'assumer et de répondre seule aux contradictions qu'animaient quotidiennement les Kasua et il aura fallu la venue de cet avocat pour décanter cette crise interne. De fait, j'espérais pouvoir m'effacer de la scène centrale et me consacrer "juste" à ma recherche quand débarqua subitement du ciel un représentant de la compagnie pétrolière américaine Philipp 66 et que les Kasua me demandèrent d'aller à sa rencontre pour connaître ses intentions. Je le trouvais chez les missionnaires SIL en train de « siroter » un verre de coca-cola que celui-ci leur avait amené en grande

¹¹⁹ Cette victoire n'allait pas être sans conséquences. Lors d'un aller-retour pour me ravitailler à Mendi, capitale de la Province des Hautes Terres septentrionales, des hommes armés tentèrent de pénétrer par effraction dans ma chambre située dans une auberge de jeunesse, en vue de me tuer. Alerté le lendemain, le commissaire de la ville me confirmait la menace de mort qui pesait sur moi - ma tête avait été mise à prix à seulement 1500 kinas ! -, et m'invitait à rejoindre au plus vite la forêt où, me précisait-il, « ces hommes avaient peur des cannibales ». Dès le lendemain, je regagnais le territoire kasua.

¹²⁰ L'histoire se répète comme un doux refrain national ; elle nous montre, ou plutôt nous confirme le paradoxe et le paroxysme de l'interventionnisme étatique. Etat providence, il devient Etat insolence, Etat protecteur, il est Etat pollueur. Une tendance qu'explique François Ost, spécialiste du droit environnemental, en ces termes : " le droit de l'environnement est inefficace parce qu'il est en contradiction avec les normes plus puissantes qui organisent et protègent les différentes activités destructrices de la biodiversité " (199 :109). La Papouasie fait sienne cette réalité jusqu'à l'intégrer dans un article du Forestry act qui précise qu'il faut : " contribuer à un équilibre écologique solide et concordant avec les objectifs économiques nationaux ". Nous avons compris que la conjonction " et " devait s'entendre comme l'adverbe de négation " mais ", en d'autres termes, que les tribus ne peuvent compter sur l'appui des gouvernements armés pourtant d'un droit environnemental digne de ce nom pour préserver leur milieu forestier.

quantité. Cette convivialité me stupéfiait. J'y mis un terme en prévenant cet éclaireur que les Kasua avaient désormais un avocat et que la compagnie devait s'adresser à lui exclusivement. Je lui tendis sa carte et m'éclipsa aussitôt. Il repartit comme il était venu : discrètement. Mais quelques jours plus tard, c'est un balai d'hélicoptères digne d' 'Apocalypse now' qui atterrit sur la piste d'atterrissage débarquant des tonnes de matériels, des ingénieurs et des dizaines d'autres employés dont un cuisinier à la toque blanche. Egalement, le directeur de la compagnie, un représentant gouvernemental des ressources minières et un jeune ethnologue papou, le fils adultère d'Andrew Strathern ! Dépêchée par les Kasua, je vins à leur rencontre. Ils ne manifestèrent aucun étonnement à ma vue. Le directeur me salua d'un œil méfiant et m'invita à aller chercher tous les leaders kasua. Or, le village venait d'être déserté, tous les Kasua étant partis en forêt exploiter du sagou. Il ne restait que les anciens qui ne pouvaient plus marcher en forêt. Ils arrivèrent clopin-clopat sur la piste d'atterrissage et s'assirent à l'ombre de la maison des SIL. Le directeur assuré de la présence du représentant gouvernemental prit la parole en anglais. « Nous venons prospecter vos terres pour chercher du pétrole. Nous nous installerons ici, près de la piste d'atterrissage. Nous ne resterons qu'un mois. Si vous avez des questions, je les écoute ». Je traduis aux anciens ses paroles en kasua et en profita pour les inciter à exprimer leurs exigences. Les Kasua restaient silencieux. Aussi, le directeur reprit la parole « Si vous n'avez aucune exigence, nous appliquerons les mêmes règles appliquées chez vos voisins¹²¹ ». Puis, il distribua sa carte de visite à chacun des Kasua en ajoutant « si vous avez un souci, n'hésitez pas à me contacter, voici mon téléphone et mon fax » ! Sur ce, nos trois visiteurs s'engouffrèrent dans un hélicoptère et s'envolèrent tandis que nous regagnâmes ma maison laquelle se situait désormais en forêt. J'interrogeais immédiatement les Kasua : « pourquoi vous êtres vous tus ? ». Ils me répondirent : « ses paroles étaient comme l'eau tourbillonnante, elles se parlaient à elles-mêmes. Nous ne pouvions prendre position. Y répondre réclamait des discussions avec l'ensemble des clans¹²² ». Le jour même, le campement était monté ainsi

¹²¹ Soit pour chaque hélisurface aménagée en forêt, une somme standard de 300 kinas (150 euros), incluant le déboisement pour ouvrir les chemins les reliant. En sus, les Kasua durent négocier pour que la compagnie loue leur piste d'atterrissage 150 kinas le mois. Ce prix était dérisoire comparé à ce que la compagnie payait aux missionnaire SIL pour occuper leur maison de traduction de 10 m2 munie d'une porte et d'un cadenas, dans laquelle la compagnie entreposait tout le matériel informatique et GPS satellitaire. Cette indemnisation nous fut révélée par inadvertance (?) lorsqu'un Kasua m'apporta une enveloppe remise par la compagnie et destinée aux traducteurs missionnaires. Devant les Kasua et avec leur accord, je me permis de l'ouvrir. Nous découvrions ainsi avec stupéfaction un chèque d'un montant de 1000 kinas, assorti d'un mot de remerciement pour cette mise à disposition.

¹²² Comme dans toute société égalitaire, un consensus devait présider aux décisions relevant du destin tribal ou clanique.

qu'une cantine que le cuisinier dirigeait du haut de sa toque blanche. La présence de ces acteurs et de leur technologie moderne sur la place même du village réveilla à nouveau des doutes dans l'esprit des Kasua. Des doutes qui n'échappèrent pas, bien évidemment, à la sensibilité du pasteur. À la grande messe du dimanche, il ordonna aux Kasua de rester dociles et de ne pas contredire la compagnie car elle était envoyée par Dieu, ce qu'un employé papou de Philipp 66 invité à prêcher confirma avec conviction : " La compagnie ? Elle ne court pas après l'argent. Non ! Elle suit la route de Jésus. C'est Jésus qui nous a conduit ici, à Musula. C'est Lui qui a choisi ". Décidément, pour parvenir à leurs fins, les industries d'extraction des bioressources, qu'elles soient chinoise, malaysienne ou américaine, ne manquent pas de faire preuve de cynisme en s'alliant opportunément au discours millénariste ou messianique colporté par les missionnaires et dont ils savent combien les populations locales étaient sensibles à la veille de l'année 2000. Ce mélange de genre¹²³ est d'ailleurs réciproque, les missionnaires n'hésitent pas de leurs côtés à intégrer les compagnies dans leur mouvement évangéliste pour confirmer leur pouvoir divin du divin. De faits ethnographiques, il transparaît clairement une certaine connivence entre ces deux types d'acteurs dont le champ d'actions - séculaire et religieux -, est pourtant *a priori* bien distinct. Par delà la valorisation de leurs intérêts respectifs, cette connivence opportune témoigne de leur objectif partagé : celui de sortir les Kasua de leur forêt à force d'autodafé ou de coupe blanche et d'Hélisturfaces, et de transformer ces derniers en humains, trop humains, seulement humains.

1.3 LA CONSERVATION DU MONDE KASUA : LA FORET SAUVAGE

Les Kasua empruntent doucement mais sûrement le chemin des futurs réfugiés écologiques de leur forêt sous l'indifférence manifeste de l'État¹²⁴, de l'Église et bien sûr des exploitants capitalistes. Certes, ils avaient trouvé en l'avocat d'ICRAF subventionné par Greenpeace, un allié précieux. Mais celui-ci habitait la capitale si éloignée de cette aire forestière. À cette époque, je ne disposais pas de téléphone satellite et toute communication devait se réaliser nécessairement par radio or son réseau de communication était contrôlé également par la mission ECP qui interdisait certains sujets de discussion comme les aspects politiques liés à la territorialité. Nous étions donc seuls, et cette solitude était accentuée par notre isolement.

¹²³ Pour une autre analyse de ce mélange de genre, cf. Eric Hirsch 1994.

¹²⁴ Une absence généralisée à l'ensemble des territoires exploités, cf. Nicholas A. Bainton, Emilia E. Skrzypek (Eds) 2021.

L'acharnement du pasteur à favoriser le développement que promettaient les compagnies ne décroissait pas, pire il entretenait les tensions au sein des douze clans kasua déchirés par leurs désirs contradictoires. Ma présence ne suffisait pas à calmer leur anxiété laquelle se traduisait dans leur abstention de chasser sur leur territoire, les enfants devant se contenter des produits du jardin villageois. Les Kasua avaient besoin d'un soutien extérieur qui manifeste un intérêt à leur destinée comme à celle de leur forêt si préoccupante. C'est à ce titre que j'entrepris de rencontrer le directeur du WWF (USA) lors d'une halte à Kutubu situé à 20 mn par avion, leur bureau étant situé dans l'immense campement aménagé par la compagnie pétrolière américaine Chevron Oil. Le Fond Mondial pour la Nature (WWF.USA), était en charge d'un programme de conservation couvrant l'aire d'exploitation de la compagnie qui les finançait, limitrophe aux terres kasua, et dont le fameux lac venait d'être déclaré Patrimoine de l'Humanité par l'Unesco. Lui exposant la situation des Kasua et son histoire, je lui demandais si une intervention de leur organisation, même ponctuelle, pouvait être réalisable. Sa réponse n'était pas concluante, les terres kasua étant hors de son champ d'action. Il devait en référer à sa direction comme à celle sans doute de son mécène. Je regagnais Musula l'air déconfit, sans doute exprimant le même visage que celui d'Hakani à son retour de la capitale. Les jours passaient dans un immobilisme détestable lorsque qu'un hélicoptère approchait la mission. Nous nous attendions à voir débarquer de nouveaux représentants de compagnie, mais non, il s'agissait de membres du WWF venus pour organiser une projection vidéo et sensibiliser les Kasua aux questions et conséquences de l'exploitation forestière. Leur matériel était imposant : groupe électrogène, télévision, magnétoscope, nourriture et matériel de campement. Les Kasua, qui voulaient ménager le pasteur, eurent la délicatesse de lui demander l'autorisation d'y assister. Considérant, la richesse des ces blancs, il ne put refuser. La vidéo montrait les différents saccages écologiques survenus dans la région du Sepik et les réactions violentes ou désabusées des propriétaires fonciers. Les Kasua restèrent muets.

Cette visite impromptue eut un effet considérable. Les images avaient désillusionné un grand nombre de Kasua qui désormais ne pouvaient plus se mentir : ils avaient vu. Mon discours comme celui de l'avocat était donc vrai, et surtout soutenu et partagé par d'autres blancs qui manifestement montraient des signes extérieurs de pouvoir. Ma marginalité s'atténuait comme l'autorité du pasteur : la venue impromptue de l'ONG était inespérée. Même si le territoire tribal des Kasua ne relevait pas du champ d'action

officiel du WWF (USA), leur situation relevait décidément bien de l'éthique que cet organisme de conservation s'est fixé, à savoir celui "d'être préoccupé par la perte de la biodiversité et par la qualité des environnements du monde qui se dégradent (...), mais également de plus en plus de la perte des cultures et des savoirs"¹²⁵. Poursuivant donc son éthique, le WWF (USA) vint ainsi à la rencontre des Kasua. Et à la différence des compagnies ou encore des missionnaires, cette organisation ne va pas conditionner son intervention - et donc sa présence -, au sein de l'univers kasua, à un échange réciproque qui réclamerait logiquement de cette population un contre don en retour. Considérant dans sa charte que "les peuples autochtones et les organisations de conservation devraient être des alliés naturels dans la lutte pour la conservation d'un monde naturel sain et de sociétés humaines saines", ils proposent aux Kasua une simple alliance pour les aider à se préserver comme à préserver la biodiversité de leur massif forestier. Cependant, leur attention dépourvue de tout aspect intéressé, en tous les cas apparents, intrigua les Kasua, peu habitués à une telle générosité ni à un tel intérêt voué à leur milieu forestier. Leur suspicion fut confortée lorsqu'ils découvrirent par l'entremise des clans du nord que les membres du WWF habitaient le camp ultra moderne de la compagnie pétrolière américaine. L'interprétation de cette information était unanime : " le WWF travaille au profit de la compagnie américaine et cherche à fermer leur territoire à la compagnie forestière dans l'intention cachée de l'exploiter par la suite ". Convaincus d'avoir été dupés, les Kasua refusent toute mise en relation avec l'organisation. Un rejet dont je ferai les frais. Alors que nous partions pour identifier les plantes et les animaux du nord du territoire, les Kasua abandonnèrent à terre tout notre matériel, m'accusant d'être l'alliée de ces traîtres. Je désespérais. Cependant, en rebroussant chemin, le clan Kikili, soit celui d'Hakani, ne put résister à son désir de me montrer un site des plus sacrés à leurs yeux. La marche était épuisante : nous traversions la région karstique aux pierres aussi ciselées que tranchantes. Après une journée de torture, je découvris ce lieu tant valorisé, et avec raison ! Nous faisons face à un abri sous roche dont les parois étaient recouvertes de pétroglyphes représentant des mains, des serres de casoar, des marsupiaux. La preuve du passage de leurs ancêtres, une trace physique et visible de leur passé. J'étais éblouie par cette découverte qui donnait soudain une profondeur historique à ma recherche. Ma réaction fut aussi vive que rapide : des archéologues devaient venir étudier ce lieu et peut-être dater au carbone des résidus

¹²⁵ En résonnance avec le programme de l'Unesco sur l'« Homme et la Biosphère » (MAB).

abandonnés au sol. La reconnaissance de ce site permettrait de toute évidence d'interdire l'avancée de l'exploitation forestière. Je fis part de mon intuition aux Kasua mais aussi de ma réalité financière qui ne me permettait pas de payer le transport des archéologues du Museum de Port Moresby. Considérant mon réseau fort limité, je ne voyais que le WWF susceptible de financer une telle recherche. Les Kasua en convinrent. De retour à Musula, je transmis aussitôt un message à Kutubu via le pilote missionnaire. La réponse ne se fit pas attendre. Deux archéologues papous accompagnés d'un photographe professionnel américain furent déposés sur la piste d'atterrissage. Leur présence ne laissa pas les Kasua indifférents. C'était la première fois qu'ils rencontraient des papous ayant suivi un cursus universitaire - comme j'étais en train de le faire -, et qui partageaient mon point de vue quant aux compagnies et missionnaires. Enfin, le photographe, aguerri au reportage, marchait en forêt comme les Kasua. Encadrés d'une équipée kasua, ils se rendirent ainsi sur le site pour faire des prélèvements et des photographies que le WWF pourrait utiliser dans sa communication. Réintroduit dans l'enceinte kasua, le WWF entrepris alors une campagne de sensibilisation ou pour reprendre l'expression plus appropriée de Mathieu Fribault, une campagne " d'intéressement " (2002 : 65). En effet, si l'intervention du WWF n'exige aucune contrepartie matérielle des Kasua dans la mesure où son action est déjà financée - en l'occurrence par Chevron Oil -, elle nécessite impérativement l'adhésion des Kasua à ses objectifs de conservation. Reconnus "propriétaires" de la biodiversité à conserver, ils détiennent la légitimité de son action. Comme la première opération pour " intéresser " les Kasua à leurs objectifs laquelle consista, nous l'avons vu, à leur faire prendre conscience des conséquences dévastatrices qu'avait impliqué le fait qu'ils se soient détournés de leur relation harmonieuse et originelle avec leur forêt, la seconde proposa à une poignée de volontaires des clans du sud et du nord des visites sur les sites d'exploitation ainsi que des entretiens avec les populations dont le territoire est déjà détérioré. À cette sensibilisation qui remporta un vif succès, succéda l'organisation d'ateliers " juridiques ". Assurées par des juristes bénévoles, ces journées d'étude avaient pour finalité d'initier les représentants de chaque clan aux outils et institutions juridiques, aussi et surtout de leur faire prendre conscience des droits que leur procure la propriété des terres et des ressources forestières. Autrement dit, ces journées invitaient les Kasua à faire ce que l'État, l'Église et les compagnies ne leur ont pas laissé le temps ou l'opportunité de faire : réaliser et donc éprouver ce que leur avocat leur avait déjà affirmé : que ce sont eux les maîtres et possesseurs de la forêt, et

qu'à ce titre, ils détenaient un formidable pouvoir d'action synonyme ici de pouvoir de revendication vis-à-vis des compagnies d'exploitation industrielle. Le droit leur est ainsi présenté comme le média par lequel ils peuvent non seulement obtenir de l'argent pour l'ensemble des déprédations commises à leur encontre, mais aussi voir annuler le contrat de concession sur la base de leur seule volonté de préserver non pas la forêt partagée par la multitude d'existants visibles et invisibles, mais "leur" forêt. L'exercice de ces pouvoirs était en effet soumis à une condition préalable : épouser la philosophie du Droit laquelle, sous le dualisme radical de "ses" deux catégories - sujet /objet -, institue un rapport paradigmatique unilatéral : l'appropriation de l'Objet par le Sujet. Ce qui signifie que pour agir, comme on les invitait à le faire et comme ils souhaitaient le faire, les Kasua sont appelés à jouer un nouveau rôle, celui de propriétaires fonciers soucieux de préserver la collectivité des objets sauvages environnant, et d'interpréter ce rôle au sein d'une communauté d'êtres exclusivement humains. Les autres opérations entreprises par le WWF ne remettent pas en cause cette nouvelle identité. Il en fut ainsi lorsque le WWF organisa une vaste campagne prospective sur la biodiversité régionale. Les moyens mis en œuvre étaient à la hauteur de la prétention du projet sur lequel le directeur du programme allait fonder sa communication, la biodiversité du mont Bosavi étant reconnue pour son exception : "réaliser efficacement, c'est-à-dire dans les plus brefs délais, un inventaire systématique des êtres vivants composant la biodiversité afin de quantifier le stock de ses ressources non renouvelables". L'organisation de l'expédition était également à la mesure des personnalités conviées : les plus éminents spécialistes anglo-saxons de l'ornithologie, de l'entomologie, de la botanique et de la zoologie de cette partie du monde. Ayant eu connaissance de cette entreprise, je sollicitais au directeur la présence des Kasua auprès de ces chercheurs pour asseoir une valorisation de leur savoir. Ma demande fut rejetée. La campagne se voulait prétendument scientifique, c'est-à-dire "épurée" de "toute contamination sociale et idéologique" (Latour 1991), ce qui légitimait la mise à l'écart des Kasua et de leurs savants. Cette exclusion trahissait la conception de la biodiversité véhiculée par le WWF, mais aussi, a fortiori, l'*a priori* que cet organisme portait sur la manière dont les Kasua appréhendent leur milieu forestier¹²⁶. En effet, en n'invitant que des biologistes pour qui l'être forestier

¹²⁶ Un *in situ* que manifesta également l'équipe de la BBC dix ans plus tard au cours d'un tournage dans la cavité du volcan Bosavi où seuls des scientifiques avaient le premier rôle dans la découverte de nouveaux mammifères pourtant bien connus des Kasua (cf. supra). Ces derniers avaient fait toutefois l'objet de deux séquences : celle consacrant la danse Gisala les assimilant aux Paradisiens et donc à une tribu en harmonie avec la forêt, la seconde où deux anciens, Reseyo et Relewalo furent interrogés au

est par essence un être vivant et par définition paradigmatique, un objet naturel, le WWF préjugait sans doute que les savoirs kava ne reconnaissent pas - et donc ne partagent pas -, la même "nature objective". Leur participation n'avait donc pas de raison d'être. Supposée avoir une vision de la biodiversité confuse, leur présence n'aurait pas permis de répondre aux impératifs de l'expédition : elle aurait ralenti sa réalisation, c'est-à-dire remis en cause son "efficacité".

Effacés de leur forêt, cette fois-ci pour des raisons scientifiques, au même titre d'ailleurs que les esprits, les Kasua vont également être invités à s'absenter "écologiquement" de ce milieu. Bien sûr, ce comportement ne leur est absolument pas imposé. Il est seulement incité par le lancement du projet de créations de fermes à papillons,¹²⁷ qualifié de projet de "développement durable intégré à la biodiversité", et présenté comme une alternative au projet d'exploitation industrielle de la forêt ! L'inertie des Kasua n'est plus d'actualité. Cependant, leur agentivité voit son champ restreint par l'objet même du projet qui intègre limitativement une seule ressource forestière : le papillon. Les activités proposées, sédentaires, portent en effet exclusivement sur les techniques d'élevage et de commercialisation des lépidoptères dont la valeur marchande égale à la fois la convoitise des Occidentaux et l'étonnement des Kasua pour qui les papillons font partie des rares animaux "insignifiants", au sens où, considérant l'absence de sexualité prêtée aux plantes, ils ne jouent aucun rôle dans l'écologie de la forêt cosmique¹²⁸. Cette considération "populaire" était d'ailleurs reconnue par les écologues. Et, peut-être, fondait-elle le choix de ce projet ? Car, au-delà de son efficacité technico-financière - coût réduit et donc rentabilité rapide au profit des populations locales -, ce projet - international au sens où il était développé de façon systématique par les autres WWF dispersés dans le monde -, a le double bénéfice écologique d'exercer un impact quasi

coin d'un feu sur le cannibalisme. Ne parlant ni le pidgin, ni l'anglais, leur réponse fut interprétée en ces termes : « ils mangeaient de l'homme pour leur viande car ils avaient faim » !

¹²⁷ <https://www.wwf.ch/fr/nos-objectifs/economie-et-marches-des-collaborations-pour-un-avenir-durable>

¹²⁸ Cette absence de considération fut sans doute la première leçon que m'inculquèrent les Kasua aux premiers jours de mon arrivée. Interdite par le pasteur de mener mes enquêtes généalogiques et toute enquête en général, j'avais décidé d'occuper mes journées à la collecte des papillons dont la beauté égalait celle des paradisiens. Je parvins à en rassembler plus d'une centaine dont je pris soin de reproduire sur mon carnet le dessin de leurs ailes et leurs motifs d'une inventivité aussi délicate qu'impressionnante. Fière de ma collection, je la présentais aux Kasua dans le but de réaliser ma première taxonomie. Mon ambition fut vite déçue. À chaque spécimen, je recevais le même terme : *apolasia*. Je retrouverai plus tard la même absence d'une nomenclature diversifiée à l'égard des insectes dont nombreux d'entre eux partageaient le même générique que l'insecte référent. Cette absence de nomination distincte dénonçait aux yeux des naturalistes (avec lesquels je m'entretenais au cours de l'expédition Santo), le mythe selon lequel les sociétés dites primitives avaient un savoir plus grand que celui des biologistes occidentaux. À cette remarque, je répondais systématiquement : d'une part, que l'absence de nom singulier n'impliquait pas une absence de connaissances éthologique et écologique à leur sujet - ce qui s'avérait vrai chez les Kasua -, et d'autre part, que ne disposant pas d'ordinateur ou de bibliothèques d'animaux pour soulager leur mémoire, il paraissait logique qu'ils ne s'encombrent pas de noms que ne réclamait pas la communication inter-individuelle quotidienne.

insignifiant sur le "stock" limité de la biodiversité, et simultanément, de détourner les humains des autres ressources sauvages à préserver d'une culture devenant par trop "humanocentrée" ou "désécologisée".

CONCLUSION : UNE FORET SANS HOMMES ?

"Forêt satanique", "forêt marchandise", "forêt sauvage", autant de projets qui déclinent la forêt au pluriel et laisse transparaître un déluge ontologique qui s'abat sur le territoire kasua. Mais, cette pluralité de la biodiversité forestière présentée et proposée aux Kasua est-elle vraiment réelle ? En d'autres termes, leur impose-t-elle réellement une manière de penser la nature - et donc leur culture - tout aussi plurielle ? Comparons ces visions de la forêt et les pratiques qu'elles sous-tendent entre les humains et les non-humains. Il apparaîtra que ces visions aussi diverses soient-elles sont comme les feuilles dans une forêt, dissemblables en leur ressemblance.

Toutes ces visions prennent ainsi racine dans un livre : une bible, un code forestier, un traité, une charte qui informe les acteurs d'une catégorisation préétablie et à établir entre les Kasua et le reste du monde sylvestre. Qu'elle soit laïque ou religieuse, juridique ou scientifique, chacune de ces catégorisations exclut de son champ d'appréhension (et donc d'application), les esprits forestiers, et appose sur le monde perceptible "restant" une même et seule frontière reconnaissant deux seuls et mêmes domaines: celui des hommes et celui des autres, en l'occurrence les êtres forestiers. D'ailleurs, chacune de ces visions accorde à cette frontière ontologique les mêmes pouvoirs omnipotents en l'investissant des trois mêmes critères "agissants". La frontière est tout d'abord franche au sens où elle impose l'impossibilité d'une identification positive entre les composants des deux catégories retenues. Pour ces conceptions exogènes en effet, seuls les hommes sont à l'image de Dieu, seuls les hommes sont des êtres sociaux, seuls les hommes sont des êtres culturels, seuls les hommes sont des êtres juridiques et donc politiques. En somme, seuls les hommes sont considérés comme les acteurs, c'est-à-dire les sujets à part entière, les êtres relationnels. Et ce, précisément, en opposition à tous les autres qui sont autres car dépourvus de ces attributs, car objets seulement et immuablement pourrions-nous rajouter. La frontière n'est pas seulement franche. Elle se veut aussi étanche en interdisant toute confusion éventuelle entre ces deux catégories d'êtres. Tous les projets ne conduisent-ils pas les Kasua à s'extérioriser du milieu forestier, à s'en distancer pour occuper un espace singulier propre à matérialiser la disjonction ontologique ? Du reste, tous admettent le même processus

susceptible d'instaurer et de signifier - visiblement - cette altérité affirmée : l'épuration dans le nouvel espace occupé de tout ce qui ne relève pas/plus de la catégorie ontologique des humains. L'ordre et la clarté, la vie domestiquée, la vie en société s'opposent ainsi à l'obscurité, au désordre et au sauvage régnant sous la canopée. Aucune confusion des genres n'est tolérée, pas davantage une éventuelle transgression. Franche et étanche, la frontière apposée est finalement fixe et dicte une fixité non seulement des deux catégories mais aussi des comportements que sont supposés observer leurs composants dans leur domaine respectif. Quels que soient les projets, les Kasua sont invités à se sédentariser c'est-à-dire à se fixer dans l'espace et dans le temps purement humain ou "social" tandis que les êtres forestiers doivent être cantonnés dans un certain "bio-statisme" pour reprendre l'expression d'A.Berques. Ces comportements typiques et dissociés, induits de ces catégorisations, résultent bien sûr des modalités relationnelles qu'elles sous-tendent entre les hommes et l'environnement. Destituant les êtres forestiers de leurs attributs d'être vivants, c'est-à-dire d'être agissants et relationnels, toutes dénie le caractère fondamentalement réciproque des rapports qu'entretiennent les hommes avec les êtres vivants. Elles ne retiennent qu'une seule dimension relationnelle : l'unilatéralité qu'exprime limitativement l'appropriation de l'objet par le sujet et sa protection par le seul sujet, l'Homme. Un tel réductionnisme est un non-sens pour le droit coutumier des Kasua : il est un droit de la relation à l'autre, relation étendue aux non-humains considérés sur un pied d'égalité. Autrement dit, c'est un droit qui s'enrichit du lien, non de l'objet.

L'unilatéralité relationnelle instituée par la propriété n'est donc pas valorisée. Les Kasua lui préfèrent l'usufruit qui privilégie la relation entre les êtres en mettant l'accent sur leur interdépendance pour assurer la reproduction du tout. Dans leur communauté hybride, l'individu n'hérite que d'un droit d'usage sur ses terres. En aucun cas, il ne détient un pouvoir de droit réel sur son territoire : il ne peut en disposer, le céder ou le vendre à un étranger de sa communauté. Si propriété il y a, elle est détenue par sa communauté. Unique dépositaire, elle est responsable en partenariat avec les esprits titulaires d'une sorte de patrimoine territorial, reçu des ancêtres qu'elle se doit de transmettre aux générations à venir. Le territoire est ainsi perçu comme le "trust" du droit anglo-saxon ou encore comme "une chose commune" au sens défini par l'art. 714 du Code Civil Français : " Il est des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous". Ce statut de l'usufruit régit sans exception tous les rapports entre les hommes et les

ressources forestières composant leur territoire ¹²⁹. Il est d'ailleurs incontournable car les espèces sauvages ne sont jamais considérées comme des « choses sans maître » : elles sont sous la tutelle des communautés invisibles. Comment les Kasua pourraient-ils prétendre de leur propre chef de les exploiter impunément ou encore de les préserver et se substituer aux esprits tutélaires ? Pour ce peuple, la biodiversité forestière n'est pas le "pour-soi" mais le "avec-soi" (Berque 2000 :101). Le régime juridique qui en découle tend logiquement vers la multiplicité et la multifonctionnalité, l'utilitarisme vers le multispécifique plutôt que l'anthropocentrique. Alliant les intérêts conjugués - individuels et collectifs, humains et non humains -, il est un régime de la complexité et de la diversité dans lequel l'intérêt de tous prévaut sur celui du particulier, le collectif des humains.

À la différence du régime monofonctionnel prêtant à l'espace un type de fonction : son exploitation, un même espace chez les Kasua, quelle que soit sa superficie, est l'enjeu et le lieu d'une multitude d'activités aussi diverses que variées (chasse, cueillette, culture itinérante, activités sexuelles, artistiques, spirituelles, contemplatives, ludiques, pédestres, sacrés, zoologiques, etc.). Ces activités peuvent être cumulées ou pratiquées par différents individus, ou encore exercées selon le calendrier des saisons. L'usage et la coproduction des ressources forestières sauvages prônent une même multiplicité contraire à l'industrialisation monospécifique que notre système promeut.

Acculés par le Droit sur lequel les acteurs exogènes s'appuient pour mener à bien leurs projets respectifs, les Kasua sont donc contraints de n'échanger qu'entre sujets humains, et simultanément de se désécologiser de ce qui était leur milieu. Acculés à la passivité et donc à l'impuissance d'interagir dans l'enceinte des sujets, les êtres forestiers de leur côté se chosifient en objets à utiliser, à légaliser, à commercialiser, à quantifier, à étudier, ou encore à protéger du seul sujet... Autant de ressemblances qui trahissent l'apparente dissemblance des visions de la forêt véhiculées par ces projets de développement. Leur conception de la biodiversité, et au-delà, de la place de l'homme dans l'univers, ne relève, nous l'avons compris, que d'une seule et même conception : le naturalisme occidental. Les dissemblances ne sont donc pas d'ordre ontologique, elles traduisent seulement les différents usages et mises en pratique de cette cosmologie dualiste. Ce qui explique que ces

¹²⁹ Les Kasua adoptent, sans le savoir, la clause de Locke qui soumet la "juste appropriation" individuelle à une double condition : " que l'usage qu'il fera de son bien prohibe toute forme de gaspillage et qu'il reste suffisamment de ressources de même qualité disponibles pour les autres ", à quoi elles ajoutent une troisième condition, plus déterminante quant à la préservation du milieu forestier : que l'usage individuel ne contredise pas la reproduction de la nature socialisée déterminante quant à la préservation du milieu forestier. Voir également, Philippe Van Parijs 1991.

acteurs exogènes puissent s'associer opportunément. Ainsi en est-il de l'association des missionnaires, de l'État et des compagnies dont la connivence exprimait leur objectifs communs : celui de sortir les Kasua de leur forêt. Egalement l'association entre les juristes d'une part, et les scientifiques d'autre part avec les industriels et les conservateurs. La première combinaison nous enseigne en effet que les exploitants et protecteurs de la nature adhèrent communément à la philosophie du droit Occidental et à sa logique binaire laquelle, je le rappelle, qualifie les non-humains forestiers/sauvages de "choses sans maîtres" et désigne la propriété "comme âme universelle de toute législation " gouvernant la relation de l'humain à ces non-humains (Ost 1995 : 19). La dissemblance, car dissemblance il y a, repose sur le traitement que ces exploitants et protecteurs de l'environnement tirent respectivement de cette conception dualiste. Si les premiers usent de la qualification juridique des non-humains pour dévaloriser socialement et écologiquement les êtres forestiers du territoire kasua et s'autoriser ainsi la pratique de la coupe blanche, les seconds à l'inverse valorisent la propriété kasua des "objets sans maîtres" pour combler le "déficit d'appropriation" dont souffre la biodiversité ; un déficit qui serait, selon les économistes de l'environnement, la cause de la destruction massive de la nature (Hardin 1968). La seconde combinaison exprime cette même ambiguïté aux apparences paradoxales. L'intervention des scientifiques dans les projets d'exploitation ou de conservation de la biodiversité démontre en effet que ces acteurs partagent incontestablement la conception scientifique "d'une nature séparée des activités sociales, peuplées d'entités soumises à des lois universelles" (Descola 1999 : 215). Seulement, si pour les industriels, cette intervention de la science¹³⁰ a pour but de qualifier et de quantifier "objectivement" les arbres afin d'évaluer économiquement le stock des ressources à exploiter, pour les seconds, il s'agit de qualifier et de quantifier "objectivement" la biodiversité afin d'évaluer écologiquement le stock des ressources à préserver. La dissemblance n'est toujours pas de "nature". Aucun de ces acteurs ne remet en cause le paradigme dualiste, ni le rôle qu'il alloue aux humains, à savoir celui d'être les maîtres et possesseurs des objets naturels. La dissemblance repose là encore sur les traitements différentiels que supporte le naturalisme occidental. D'ailleurs, ces traitements différentiels ne sont ni contradictoires ni exclusifs.

¹³⁰ Tandis que je remis au botaniste de l'Université de Papouasie de Port-Moresby mon premier herbier, je découvris à mon départ que celui-ci avait été laissé dans les cartons de la salle botanique non climatisée. Mes plantes avaient pourries. Je découvris les raisons de ce laisser-aller : ce botaniste était le conseiller de la compagnie forestière. C'est pourquoi, je dus réaliser un second herbier que j'envoyais cette fois-ci au centre écologique de Lae, le Muséum français ne disposant pas de spécialistes de la flore papoue.

Pour atteindre leurs objectifs de conservation, les protecteurs ne manquent pas de réifier les papillons en valeur marchande, et les industriels pollueurs de financer ces mêmes protecteurs pour "conserver" le territoire qu'ils exploitent¹³¹. Ces associations ne sont donc pas si surprenantes. Elles illustrent notre vieux dicton "qui se ressemble s'assemble", lequel explique à contrario l'incapacité manifeste de ces acteurs exogènes d'associer pleinement les Kasua à leur projet de développement. Mais sont-ils seulement à même de le faire ? Pour y parvenir encore faudrait-il qu'ils admettent la portée non universelle de leur ontologie commune, et admettre ainsi que les Kasua ne partagent pas leur vision objectivée des êtres vivants et la place affranchie et supérieure que l'homme s'octroie dans l'environnement. La pluralité des mondes existe bien. Les Kasua, nous l'avons vu, ne distribuent pas les non humains dans une sphère ontologique distincte de la leur. Vivants ou imaginaires, ils les considèrent comme des alter égaux avec qui ils sont dans une relation réciproque de vie et de mort. Humains et non-humains sont sur un pied d'égalité : tous sont des sujets à part entière susceptibles d'agir, de réagir et donc d'interagir avec les autres, avec le monde qui les entoure et qui n'est qu'un. Les Kasua ne considèrent donc pas les humains comme des agents prééminents du cosmos; ils sont de simples composants d'un ensemble plus vaste. D'ailleurs il ne pourrait en être autrement. L'ambivalence ontologique promue par leur cosmologie interdit à l'humanité de se prévaloir d'une quelconque autorité sur le monde. En doublant le biotope visible d'un biotope invisible habité par des humains spirituels, en doublant l'homme d'un double onirique - l'animal -, l'ontologie kasua relativise non seulement l'altérité de l'humanité mais aussi sa suprématie. En effet, la présence de cet autre niveau spirituel gratifie les humains d'un double statut ambivalent: le statut de prédateurs certes et des plus puissant, mais aussi celui de proie puisque dans le monde onirique, leur double cosmologique peut procurer l'alimentation aux esprits. Dans un tel contexte ontologique, comment l'humanité kasua pourrait-elle prétendre à la maîtrise et à la possession de la biodiversité forestière? Comment pourrait-elle prétendre l'exploiter impunément ou encore la préserver et prendre la place des communautés invisibles titulaires? La biodiversité ne se réduit pas à sa définition biologique. Elle se comprend dans sa traduction littérale, c'est-à-dire, la diversité des formes de vies, lesquelles vivantes ou imaginaires ont toutes en

¹³¹ Cf. Grove, R. H. 1995, lequel nous restitue l'historique de cette association et conduit à rajouter à la logique des 3 C, un quatrième pour celui de Conservation. Celui-ci sera suivi comme nous le constaterons d'un cinquième C pour Chaos. Pour une étude critique du néolibéralisme adopté par la conservation et leurs acteurs, je vous renvoie à la synthèse de : Buscher, Sullivan, Neves, Igoe & Brockington, 2012.

commun d'être les acteurs du monde qu'habitent les Kasua et qui les habite. La culture kasua se nourrit des liens non des biens. En d'autres termes, pour cette culture, la biodiversité forestière n'est pas le " pour-soi " mais le " avec-soi " : elle participe pleinement de sa définition d'être, de son devenir.

Quelles leçons pouvons-nous tirer de cette approche critique, épistémologique et comparative, des manières de vivre-ensemble au monde ? Certainement, que l'uniformisation du monde qu'impose insidieusement le paradigme dualiste n'est pas obligatoire et encore moins fatale. Il suffirait sûrement que les "modernes", qui s'investissent du rôle de développeurs et/ou de conservateurs, manifestent une plus grande humilité et acceptent l'éventualité d'enrichir leurs manières d'acter sur le monde des manières dont les autres interagissent avec le monde. À bien des égards, et par regard rapproché, la gouvernance environnementale des autres apparaît bien innovante. Et, c'est incontestablement les cas des principes qui président à l'écologisation de leur régime juridico-écologique lesquels sont par principe fondamentalement : dialectique (il traite le rapport réciproque humains/non-humains) ; globalisant (environnement et société sont dans la même sphère juridique) ; hybride (à l'identité sociale du sujet du droit s'ajoute son identité écologique, l'environnement devenant un attribut de sa personnalité juridique) ; égalitaire (l'être humain et le non-humain sont traités sur un pied d'égalité) ; relationnel (gérant exclusivement le rapport, il assimile les rapports écologiques et les réseaux écosystémiques aux rapports juridiques et incite à diversifier et intensifier les aspects d'une relation) ; transfrontalier (l'interdépendance des êtres instituée socialement et reconnue écologiquement ne tolère ni le local, ni le particulier qui pourrait mettre en danger la reproduction du tout) ; progressif et évolutif (il reconnaît et intègre la réalité écologique de l'environnement) ; complexe (alliant les intérêts collectifs et individuels, humains et non-humains, il gère organisation sociale et organisation écosystémique) ; durable (instituant l'usufruit comme statut juridique, il prône la rationalité collective et la responsabilité de chacun dans la reproduction du tout et de tous) ; et finalement, transhistorique (il tient compte des générations ancestrales et des générations à venir).

S'inspirer de ces valeurs innovantes relèverait-il vraiment d'une seule utopie anthropologique ? Et quand bien même, cette utopie ne viendrait-elle pas à point nommée pour contrecarrer le destin des politiques environnementales qui « se soldent par un échec en s'inscrivant (toujours) dans une perspective où la nature est objet » ? (Ost 1995 :11). Notre système ne s'essouffle-t-il pas sous le poids des principes qui l'animent en respect à notre tradition naturaliste ? Pourquoi s'obstiner à vouloir gouverner la marche du monde

selon cette seule et même vision dichotomique ? Pourquoi s'obstiner à vouloir appliquer les seuls principes et rapports qu'elle autorise entre nous, les humains et tous les autres, les existants ? Ses mêmes principes, la rigidité et la fixité, l'utilitarisme et le fonctionnalisme, la décontextualisation et la marchandisation, le néolibéralisme et le technocentrisme, l'individualisme et l'anthropocentrisme, le productivisme et le consumérisme, n'ont-ils pas révélé leur incapacité politique à promouvoir un développement soutenable mondial pour l'humanité en prônant une hégémonie de la manière d'être au monde anthropocénique ¹³² (Fressoz, Bonneuil, 216). Ne pas reconnaître les différences juridiques expérimentées par les autres de façon éco-centrique, en persistant à croire en une définition illusoirement universelle de la culture fondée sur un mode d'objectivation des non-humains consistera bien à nier la pluralité des mondes. Et persister à ne pas reconnaître cette réalité plurielle acculera la population kasua, comme bien d'autres d'ailleurs, à une seule et semblable situation : objectiver son identité d'être en objectivant la multiplicité des relations qui la lient aux non humains forestiers. "Pour qu'il y ait objet", ne faut-il pas "qu'il y ait une objectivation d'une relation particulière que l'on peut provisoirement qualifier de séparation ontologique" ? (Descola 1994 :333). Reste que cette rupture ontologique inhérente au paradigme dualiste et qui impose insidieusement aux Kasua une uniformisation du monde n'est pas nécessairement obligatoire. Il suffirait que les soi-disant "modernes" laissent entrer les objets dans le collectif sous la forme d'entités nouvelles (Latour 1999:116). En somme, qu'à l'instar des Kasua, ils leur accordent le qualificatif d'acteurs dans le monde. C'est bien cette qualification bien concrète prêtée aux existants que nous allons découvrir maintenant et qui va éclairer le sursaut des Kasua et des existants décidés à ré-habiter pleinement leur forêt.

2. DE LA CACOPHONIE ONTOLOGIQUE A LA CHAOS-PHONIE FORESTIERE

Nous arpentions, Tonaye et moi, la montagne Musula pour contempler à son sommet la vue sur les basses-terres, un point de vue sur le monde tout à fait exceptionnel sur ses terres forestières mais qui révélait aujourd'hui un

¹³² Ce concept « anthropocénique » concerne les pratiques dont résulte la crise écologique actuelle consécutive au dérèglement climatique, inspiré de l'hypothèse de l'Anthropocène, selon laquelle les activités humaines, industrielles et capitalistes en seraient à l'origine. D'après Donna Haraway, l'Anthropocène serait « plus [comme] un événement-limite qu'une époque, un peu comme la limite K-Pg entre le Crétacé et le Paléogène. L'Anthropocène est la marque de discontinuités sévères ; ce qui vient après ne sera pas comme ce qui a précédé. » (Haraway 2016 :76). Pourtant, mettre un terme à la capitalisation du monde semble plus difficile à imaginer que celle de la fin du monde ((Fisher M. 2018), alors qu'elles sont motrices des dérèglements géologiques terrestres contemporains et un modèle insoutenable (Balaud L., Chopot A. 2021).

paysage désolé : la déforestation. Tonaye revenait d'une formation de plusieurs mois organisée par le WWF (USA) sur la biodiversité et sa conservation. D'ailleurs, son accoutrement en témoignait. Chaussé de rangers, il portait un pantalon et une chemise beige, sa tête couverte d'un chapeau de type australien de même teinte. Mais surtout, il avait autour du cou, suspendue, une paire de jumelle, ce qui le démarquait incontestablement de tous les Kasua. Sa capacité mimétique avait séduit semble-t-il l'ONG qui l'envoya travailler au Sepik puis à Port-Moresby. Arrivés au sommet de la montagne, je scrutais ses comportements avec curiosité. Quand soudain, debout, devant l'un des arbres surplombant la montagne, Tonaye s'empara de ses jumelles pour regarder de plus près la colonie de perroquets qui coloraient sa cime. Son réflexe d'ornithologue me surprit tout d'abord, puis m'interrogea. Tonaye était-il devenu naturaliste en l'espace de quelques mois ? Ces premiers mots semblaient le confirmer « Qu'ils sont beaux ! Qu'ils sont beaux » s'exclamait-il ! Son jugement visuel et esthétique à propos d'un animal me stupéfiait. Il était le premier que j'entendais depuis mon arrivée chez les Kasua. Quand, poursuivant son observation attentive, il ôta soudainement ses jumelles de ses yeux et me confia : « non, je ne peux pas les regarder comme cela : ils me donnent trop faim » ! La formation de Tonaye n'était donc pas parvenue à le métamorphoser en un naturaliste se perdant d'admiration à la vue de la seule physicalité des oiseaux. En eux, il voyait encore des êtres à manger ! J'avoue que je me réjouissais de le retrouver comme je l'avais connu depuis son adolescence. Pouvais-je pour autant considérer son réflexe comme un échec de la formation que lui avait délivrée le WWF ? Car, un autre revers de l'ONG allait rapidement se concrétiser, celui de l'implantation des fermes à papillons. Il est vrai que leur aménagement était exigeant. Pour attirer les plus beaux papillons dans un jardin qui leur était dédié, les Kasua devaient monter régulièrement à la cime des arbres pour récupérer des orchidées épiphytes et les attacher aux arbres laissés sur pied dans ces fameux jardins dans lesquels ils s'entremêlaient aux plantes ornementales importées par les missionnaires. Le jardin réclamait également beaucoup de soins quotidiens pour préserver les chemins que d'éventuels touristes étaient susceptibles d'emprunter pour contempler ces oiseaux de paradis miniatures. Ces exigences découragèrent plus d'un kasua ! Cependant quelques-uns se lancèrent dans l'aventure. Le papillon ne devait-il pas se vendre aux Japonais, présentés comme de grands collectionneurs, à 500 kinas pièce ? Certainement. Sauf qu'aucun papillon ne fut vendu à un Japonais, le WWF n'ayant pas assuré ni garanti leur commercialisation au départ de Musula. À l'image de ma collection qui avait souffert du manque de

matériel de conservation, les papillons récoltés par les Kasua se consumèrent en poussière. Un second projet toujours à l'initiative du WWF (USA) prit place, moins exigeant celui-ci : la culture de la vanille. Mais là encore, et pour les mêmes raisons, les gousses de vanille récoltées se décomposèrent sous l'autorité impatiente de l'humidité ambiante¹³³. Les Kasua étaient par trop isolés, surtout ils n'avaient pas l'âme commerciale¹³⁴ : ils gardaient l'esprit d'un peuple de forêt. Les réponses alternatives à l'exploitation forestière étaient bel et bien un échec¹³⁵. Ces expériences déçues étaient pourtant riches d'enseignement : les Kasua avaient retenu que la forêt recélait des trésors de convoitise insoupçonnés. Cependant, l'intervention du WWF ne se réduisait pas à ses projets de développement intégré complètement inadaptés. En l'absence d'un État protecteur, leur présence comme celles d'ICRAF, de Greenpeace, et des archéologues papous, avait exercé un impact non négligeable sur les Kasua. Ils savaient qu'ils n'étaient plus seuls, que des blancs se souciaient de leur destin comme celui de la forêt. Je fus certainement la première bénéficiaire d'un tel changement. Ma recherche prit soudain un rythme accéléré : les Kasua levaient le tabou, le ciel de plomb qu'avait imposé la missionarisation sur les relations qu'ils entretenaient en cachette avec la forêt. Ma maison se transforma en une véritable agora où les

¹³³ Projets que dénoncera le nouveau Ministre de l'environnement en 2011 dans sa proposition d'une nouvelle loi environnementale: **A PROTECTED AREA POLICY FOR A NATIONAL PROTECTED AREA SYSTEM FOR PAPUA NEW GUINEA**. Promouvant l'instauration d'un système national d'aires protégées NPAS, soit le transfert des terres des tribus à l'État pour assurer la préservation de la biodiversité et le développement au sein des aires protégées, son rapport dénonçait les initiatives des ONG privées en ces termes : "To date in fact, conservation and the establishment of protected areas in PNG have been driven almost entirely by NGOs. The outcomes of NGO-driven conservation agendas have generally not been effective and have resulted in the current highly fragmented and poorly resourced protected area system which does not effectively deliver on PNG's obligations for biodiversity conservation whilst causing, at times, significant conflicts with industry. The NGOs have taken the initiative on establishing protected areas partly because of the lack of Government support and action in this area. The NGO-driven procedures for negotiating protected areas and the ability of the DEC under the provisions of the Fauna (Protection and Control) Act to gazette areas without consultation with other National Government Agencies or other levels of Government has contributed to the conflicts which have been seen between biodiversity conservation and resource development. (...) Such actions can lead to the perception that foreign NGOs are attempting to set up a parallel governance system for conservation. Clearly, this is not conducive to developing a nationally supported conservation agenda. (...) However, within PNG, the impression was that most money was diverted externally, (i.e. to the managing NGO, consultants, travel and expensive vehicles), leaving local communities feeling neglected and upset having seen no demonstrable benefits. Too often in PNG, protected areas funding has been predicated upon unrealistic attempts to develop local economies based upon eco-enterprises, for low value products with no market access (i.e. WWF's attempts to stimulate village industries based upon non-timber forests products and ecotourism in remote locations in the TransFly and the Southern Highlands."

¹³⁴ Contrairement aux tribus des Hautes-Terres dont les Huli ou les Enga qui excellent dans l'art du commerce, voire dans la prédation à l'égard des blancs et des compagnies. Celle-ci s'étendit aux tribus à qui ils prêtaient volontiers de l'argent mais à un taux d'intérêt qui pouvait se multiplier par 100% en une seule année. Si les tribus ou individus ne s'acquittaient pas de leur dette, ces derniers étaient attendus à l'aéroport de la capitale et menacés de mort. Les Kasua connurent cette fâcheuse expérience à partir des années 2010. L'an passé, ils organisèrent des raids jusque chez les Kasua de l'ouest et les Kamula pour se rétribuer en pillant les villages (Comm. Pers. Michael Wood)

¹³⁵ Très instructif pour l'ethnologue, car suite à cette expérience, les Kasua avaient agrandi leur classification des papillons en distinguant les papillons de jour et ceux de la nuit, confirmant le dynamisme des taxonomies au fait des relations, ce que Claudine Friedberg affirmait : « Les relations entre les pratiques et les représentations interviennent dans tous les aspects du processus classificatoire : identification, dénomination, insertion dans un système de référence. De ce fait les classifications sont influencées par l'évolution de ces relations dans le cadre des transformations subies par les sociétés » (cf. C. Friedberg 1996 ; voir également R. Ellen 2020)

Kasua venaient exprimer, partager leurs préoccupations, dessiner le trajet des migrations parcourus par leurs ancêtres comme pour mieux légitimer leur occupation actuelle de ces terres et se l'approprier, l'incarner. Centre névralgique des intérêts kasua, ma demeure située volontairement en forêt décentrait la place missionnaire située au centre du village sous un soleil écrasant. Le pasteur tenta bien sûr un rappel de ses ouailles, invoquant une multitude de travaux collectifs à réaliser. Mais à mon grand étonnement, les Kasua ne se précipitaient plus à son appel. Ils organisèrent même une rotation entre eux. Tandis que certains poursuivaient leur investissement auprès de moi, d'autres exécutaient les travaux à tour de rôle. L'autorité du pasteur et des SIL perdait incontestablement de leur efficacité comme de la bienveillance divine dont elle se faisait l'émissaire. Simiano l'exprimait en ces termes « L'Église nous invite à baisser la tête et fermer les yeux, et pendant ce temps, derrière notre dos, les compagnies viennent nous voler notre terre ».

2. 1 LA RESURGENCE DU MYTHE DE L'ABONDANCE : LE CHAOS

Les Kasua semblaient déterminés à faire valoir leur manière d'habiter, soit leurs manières d'être kasua. En forêt comme je le découvris, ils continuaient effectivement à se prêter à des incantations, à laisser des morceaux de viande auprès des arbres habités par les Isanese. Un syncrétisme opportuniste ? En tous les cas, ces attitudes manifestaient sans aucun doute que les Kasua ne discréditaient pas la persistance des esprits maîtres de leur territoire clanique. Le Dieu chrétien avait certes pris la place de Sito et par-delà, celle des Sosu en prônant des menaces à l'encontre de l'ensemble de la population responsable de la mort universalisée de son fils, Jésus, une dette incommensurable. Mais les Isanese semblaient bien vivants, ce que les rêves des Kasua trahissaient. En effet, la christianisation avait négligé cet aspect fondamental de la cosmologie kasua (pourtant les deux derniers pasteurs étaient kaluli¹³⁶). Certes les êtres d'exception affirmaient ne plus voir les esprits, ne plus pouvoir discerner l'invisible dans le visible mais les Kasua, soit l'ensemble de la tribu, continuait de rêver. Moni, la sœur du père de Sakapeso, aussi la doyenne des clans du sud, confie soudainement aux personnes présentes que depuis le début de l'exploitation, elle fait toujours

¹³⁶ Comme nous l'avons vu, le double des Kaluli à la différence des Kasua s'incarne en deux animaux, le casoar et le cochon. Par ailleurs, c'est avec la communauté des morts qu'ils entretiennent les plus denses relations, ce qui explique certainement le nom donné à l'église : la maison des morts.

les mêmes rêves, où les images comme par le passé sont inversées et interprétées comme telles : elle voit son frère mort lui mettre discrètement de l'argent dans son filet de portage ; elle voit une multitude de corps alignés à la tête coupée. Les Kasua présents se laissent aller à leur tour à révéler et raconter leur rêve. Leur interprétation est unanime : leurs rêves prêtent la voix aux Isanese. Leur conclusion est unanime : faire cesser l'exploitation forestière et avant tout, destituer leur pasteur comme médiateur pour le remplacer par un avocat qui, lui, saura imposer aux esprits modernes le respect des autres doubles d'eux-mêmes. « La compagnie doit respecter les jeunes arbres. Les arbres, c'est comme les hommes. Est-ce que je vais couper la tête de mon enfant ? ». Cet échec de la missionnarisation révélé par la déforestation résidera donc en un fait, ou plutôt en la création d'un obstacle épistémologique « Bachelardien », « un obstacle qui s'incruste dans la pensée non questionnée » (1993 :14) : l'origine du rêve ou le rêve des origines du monde duel. Les activités oniriques persistaient en effet à être imprégnées du monde forestier et des relations qu'il sous-tend avec les Kasua, la missionnarisation ayant négligé de les anthropocentrer, soit d'anthropocentrer¹³⁷ le *hon* et d'y faire valoir une relation d'échange avec le Dieu et les êtres à son image, les humains. Cependant, n'osant pas destituer leur pasteur de façon frontale, les Kasua conviennent d'un plan aussi redoutable qu'efficace. Profitant qu'un jeune garçon kasua s'était épris de l'une des filles du pasteur - relation « hybride » strictement interdite par la mission ECP -, ils dénoncèrent cette relation intime auprès de l'autorité. Cette dernière acta et exigea son départ manu militari¹³⁸.

Livrés à eux-mêmes, les Kasua réorganisèrent les cérémonies Balo et Gisala, et revêtaient sans complexe leur costume cérémoniel. Seules les jeunes femmes non mariées marquaient une certaine retenue en gardant sur elle un soutien-gorge. Les Kasua expérimentaient une joie commune qui leur avait été interdite depuis plus d'une dizaine d'année. Reste que de façon concomitante, la compagnie Rimbunan Hijau progressait son exploitation du bloc 3. La dévastation de la forêt se rapprochait à pas de loup vers la station missionnaire qui marquait la frontière entre la Province du Golf - qui marquait la limite du bloc 3 -, et la Province du Sud par une falaise abrupte. Cette avancée allait plonger de nouveaux la tribu dans le chaos. De

¹³⁷ Ce qu'affirme en ces termes, le chamane Kopenawa « les blancs dorment beaucoup, mais ils ne rêvent que d'eux même ». (Kopenawa et Albert 2010). Anthropocentrisme de l'activité onirique qui ouvrira la porte à la psychanalyse des rêves et l'émergence de l'inconscient comme la volonté affirmée de biologiser l'âme chrétienne. Pour une analyse similaire, je vous renvoie à Danowski et Viveiros de Castro 2014.

¹³⁸ À la suite de son expulsion de Musula, ce pasteur retourna dans sa tribu où il fut assimilé à un sorcier, ce qui le conduisit à errer comme un « man noting », un 'homme de rien' dans les différentes tribus voisines pour finir par travailler à la compagnie de Wawoi Guavi.

nouvelles tensions s'immiscèrent dans leur quotidien quand les quatre clans dont les terres se situaient à l'extrémité sud du territoire tribal percurent le solde des m³ coupés. Certes, les autres clans touchèrent également une certaine somme due à titre tribal mais sans aucune mesure avec celle que percevaient les quatre clans considérés comme les propriétaires exclusifs des terres exploitées. Les accusations de sorcellerie que la mission était parvenue à taire, se démultiplièrent. L'inégalité du traitement financier venait contredire le principe fondamental de la réciprocité. Si ces quatre clans pouvaient payer désormais la dote des épouses en argent plutôt qu'en gibiers, les autres clans en étaient incapables. Le prix du contre-don connût une formidable inflation, contraignant les clans « pauvres » à emprunter ou initier des échanges matrimoniaux en donnant des sœurs aux tribus voisines kamula et fasu, c'est-à-dire à celles qui étaient déjà impliquées dans l'exploitation de leur territoire, soit par la compagnie Wawoi-Guavi, soit par Chevron Oil. Les leaders des quatre clans semblaient indifférents à cette situation dramatique. Ils décidèrent même de s'acheter chacun une Toyota au prix exorbitant de 150 000 kinas, et seulement pour emprunter les pistes ouvertes par la compagnie lesquelles menaient toutes à leur centre d'exploitation, Kamusi, devenu il est vrai un véritable centre commercial à l'allure dépravante, décadente. Tous les Kasua voulaient bien sûr goûter à cette nouvelle expérience au monde, soit celle de ne plus marcher mais survoler la terre à l'image des Isanese. Les Kasua découvrirent alors l'abondance des premiers jours de l'humanité avant l'intervention castratrice de Sito¹³⁹. Sans travailler, sans devoir ni chasser ni cultiver, ils bénéficiaient des biens manufacturés : des télévisions, magnétoscopes, groupe électrogène, casseroles, poêles et bien sûr du riz, des boîtes de corned beef, des bonbons pour les enfants, des jupes pour les femmes, des haches et machettes... Mais très vite, cette abondance consumériste s'avérait des plus destructurante. Inscrits dans le temps chrétien ouvert vers l'infini et détaché de la dette éconcentrée, plus aucune Loi n'instaurait des limites. Au point que pour la première fois dans l'histoire matrimoniale kasua, deux incestes du premier type intervinrent entre père et fille, donnant pour un des couples, la naissance à un enfant. Exacerbant l'entre soi des clans les plus pauvres, ces

¹³⁹ La cosmogénèse nous révèle en effet une humanité vivant avec les animaux dans une demeure qui ne périssait jamais, se contentant de faire une encoche sur le palmier sagoutier pour que la fécule s'écoule. Sito ne tolérait pas cette aisance signe d'une trop grande proximité d'avec la mère créatrice. A l'image du mythe Yafar dont B. Juillerat dressa une interprétation ethno-psychanalytique (1997), Sito tira des flèches successives sur la demeure (provoquant la séparation des hommes et des animaux), sur son poteau central, sur le sagou et finalement sur le soleil que l'on nomme *obo*, étymologiquement lié à *bo*, le sein (un tir de flèche vers le soleil qui était reproduit à la fin du second stade initiatique), en accompagnant son geste de ces phrases : « Maintenant, vous devrez construire et reconstruire des maisons, maintenant vous devrez chasser et chasser, maintenant, il vous faudra travailler dur pour récolter la fécule du sagoutier ».

événements bouleversèrent tous les membres de la tribu. Les tensions gagnaient en puissance. Les nouveaux leaders vinrent même me demander d'organiser la Tolu, le rituel initiatique dont j'étais désormais la dépositaire de son bon déroulement pour mettre un terme à ce chaos. Demande à laquelle je n'accédais pas afin de préserver la fameuse limite ethnographique qui m'aurait fait perdre mon rôle d'ethnologue. Et c'est la sorcellerie qui prit en charge la fonction d'établir et de faire respecter la juste distance en tirant des flèches sur les âmes comme le fit Sito. Le point culminant fut atteint lorsque le jeune fils aîné d'un des propriétaires de voiture décéda. Dépassé par l'enthousiasme des Kasua qui voulaient à tout prix monter à l'arrière du pick-up juste pour savourer le plaisir de voler, Tomaï décidait de réclamer pour chaque envol la somme de 0,20 kina. Ce fut la goutte qui fit déborder le vase et son fils allait en payer de sa vie. Inconsolable, malgré un procès qui s'étendra sur plusieurs jours pour isoler finalement le coupable de ce meurtre, Tomaï entreprit d'organiser un immense repas de riz et de poulets au profit de l'ensemble de la collectivité parmi laquelle se trouvait l'individu dont le double s'était métamorphosé par jalousie en *sele*, soit un double cannibale des autres doubles¹⁴⁰. Puis devant cette assemblée, il prit la parole au timbre ébranlé par l'émotion : « je renonce à être le propriétaire de cette voiture. Celle-ci appartiendra à tous désormais ». Effrayés par son sort, les propriétaires des autres Toyota proclamaient à leur tour qu'ils en feraient de même. Quelques semaines plus tard, les Kasua trouvèrent la fille incestueuse en aval de la rivière Turama, inanimée. Son père et père de son enfant avala de la sève de la liane *meyu* et succomba à son tour. Un nouveau procès fut ouvert pour sorcellerie : les Kasua ne reconnaissant pas le suicide, ni la propriété mortelle de cette sève à moins qu'elle ne soit donnée par un sorcier¹⁴¹. Le clan du père voulait identifier le/la coupable et réclamer des compensations. Il interpella même ses affins *kaluli* en renfort qui se joignirent effectivement au procès armés de hache et de machette. Et il suffit de propos maladroits et malvenus à l'encontre des Kasua, pour que le procès se transforme en une véritable vendetta comme par le passé. La violence était extrême - elle me pétrifia.

¹⁴⁰ Un comportement généreux qui est de règle en présence de sorciers pour prévenir ses ressentiments ou amertumes (cf. Bruce Knauff 1985). Il s'observe également lors du partage et de la distribution des parts d'un grand repas comme celui d'un cochon. Les Kasua manifestent un soin extraordinaire à produire des parts égales pour tout à chacun. D'ailleurs, les récipiendaires ne manquent pas d'observer si cette équité est bien respectée.

¹⁴¹ Aucune mort chez les Kasua n'est naturelle ou volontaire. Elle est toujours consécutive soit à une sorcière, soit à un esprit en colère. Comme la sève de cette liane, la vipère mortelle ne l'est pas pour les Kasua de façon intrinsèque. Elle ne l'est que si sous l'emprise d'un *sele*. Ce phénomène explique également qu'un individu connu pour être sorcier ne l'est pas constamment : il est un Kasua ordinaire mais qui peut attaquer un autre *hon* s'il est provoqué par des mots, des observations qui animeront son ressentiment, sa jalousie.

Non, me tétanisa ! - : chacun se donnant des coups tranchants, coupant ici la jambe, là-bas la tête. Rien ne semblait pouvoir les arrêter si ce n'est l'épuisement et le renoncement des Kaluli qui repartirent de l'autre côté du Mont Bosavi. Je fus chargée d'appeler l'aviation missionnaire pour transporter à l'hôpital les blessés. Il y avait urgence et seule une voix blanche détenait le pouvoir de convaincre de l'urgence sans devoir préciser ses raisons. La tribu était abattue mais la colère que tant d'année avait réprimée, persistait. La vie reprit son cours autrement. Les terres du village étant épuisée par la sédentarisation et l'impossibilité de respecter des rotations, les femmes se mirent à planter le long des pistes. Mais le soleil brûlait les rejets de bananiers comme ces femmes qui revenaient de leur nouveaux jardins, exténuées¹⁴². Le temps de l'abondance avait pris fin. Les clans avaient dépensé tout leur argent et se retrouvaient seuls face à la désolation de leurs terres exploitées. La douce folie à laquelle ils s'étaient livrés n'était que souvenir : les machines, les outils, les biens manufacturés, tous de mauvaise qualité, écourtèrent leurs usages¹⁴³. Seule persistait l'ampleur des dégâts, leur territoire défiguré. Le rêve les avait conduits trop loin de leurs terres semble-t-il, leur double ne retrouvait plus son chemin, errant sans doute sur les lacets que dessinaient les pistes à la peau craquelée sous l'effet des radiations, transformées en torrent sous les fortes pluies, ou couvertes de lianes rampantes, lesquelles profitaient du vide laissé par les engins, pour gagner du terrain au détriment des autres plantes. Le cauchemar fit suite au rêve, une dette en abondance. Elle était insoutenable et certainement pas compensée par les promesses qu'avaient tenu l'État et les compagnies aux anciens : l'installation d'un hôpital, d'une école, voire d'une université. L'État qui percevait un pourcentage des bénéfices de la compagnie pour assurer ce développement se gardait bien d'assumer son rôle. Amos, le fils aîné d'Ulubele, cet homme à l'origine de la piste d'atterrissage de Musula qui eut l'extraordinaire charisme¹⁴⁴ pour impliquer tous les clans de la tribu dans son projet fou, n'était que colère et larmes. Parcourant ses terres forestières qui n'en étaient plus, nous ne pouvions résister à évoquer nos souvenir partagés avec son papa : les pêches à la

¹⁴² Et je ne pouvais m'empêcher de penser aux Pygmées qui se regroupaient en bord de route (C. Leclerc 2001). Une sédentarisation que je pus moi-même observer en allant à leur rencontre à la frontière entre l'Ouganda et le Congo. Exclue de la forêt par la création d'un parc, ils étaient eux-aussi parqués sur quelques hectares le long de la route.

¹⁴³ Jusqu'à l'arrivée sur le marché des biens manufacturés en Chine, les Kasua se procuraient des machettes et des haches de la marque brésilienne, Tramontina, dont la durée de vie était telle que les Kasua ajoutaient à leur manche un magnifique tressage. Cette pratique se perdit avec les outils chinois.

¹⁴⁴ L'égalitarisme kasua peut ponctuellement s'avérer hétérogène. Cet égalitarisme tolère en effet que certains individus, précurseurs d'une entreprise commune et collective, dirigent d'autres individus dans le cadre de cette entreprise. Généralement, ils sont des figures charismatiques, disposition dont tous ne sont pas dotés. Cependant, l'entreprise achevée, cette inégalité temporaire s'achève aussitôt. Cette temporalité éphémère est maintenue par le système sorcellaire.

nivrée¹⁴⁵, l'ouverture des essarts, la collecte de plantes pour mon herbier. Et ce ne sont que pleurs qu'Amos parvenait à exprimer. Il avait trahi les espoirs d'Ulubele, il avait profité seul de l'argent qui n'était plus et qui n'avait laissé aucune trace, même une ébauche des espoirs nourris par son père. Son sentiment terrible de culpabilité gagnait en fait toute la tribu même si les autres clans se satisfaisaient de voir leur territoire intouché. Le désastre était bien à leur pied : ils étaient non seulement pauvres mais appauvris. D'un commun accord, ils exigèrent une réunion avec Mr Yeung, le directeur de la compagnie. Les Kasua se réveillaient semble-t-il, leur double avait regagné leur habitacle ! Cette réunion eut bien lieu dans la dernière grande demeure de Musula. Tous les leaders des clans étaient présents. Le directeur arriva mais pas seul. Il s'était fait accompagner ou plutôt escorter par la milice de sa compagnie. C'est donc encadré de deux miliciens tenant chacun dans leur main une kalachnikov que le directeur prit place au milieu des Kasua, observant un silence désarmant. Pour ma part, j'étais assise à l'arrière, cachée dans la pénombre et filmais cette rencontre¹⁴⁶. Atena, le nouveau représentant des « propriétaires » kasua auprès de la compagnie prit la parole d'une voix calme et posée pour interpeller le directeur sur l'absence des mesures prises pour le développement, sur la précarité des routes et des ponts. Mais cette docilité n'était pas du goût d'Amos qui se leva et se mit à crier : « Mes terres vous les avait prises. Je n'ai plus rien, plus d'arbres, plus d'animaux. Mes terres, c'est fini. Et moi, j'ai vu quelque chose dans mon jardin, j'ai vu quelque chose dans mon village ? Non rien. Vous aviez promis à nos ancêtres le développement mais aujourd'hui, je ne vois rien. Je suis désolé de parler ainsi. Mais c'est vrai. Je suis en colère ». Il se rassit, en pleurs. Ce fut le tour de Kesyoy, dont les terres se trouvent à l'extrémité nord du territoire tribal, donc encore intactes qui se leva. Les Kasua lui vouaient un grand respect : c'était l'un des derniers anciens mais aussi l'homme de la forêt par excellence, d'une puissance physique et obstinée inégalable, un chasseur hors-pair, un ancien uwamini (cerveau du rêve). Faisant fi du directeur, il interpella en kasua l'assemblée d'un ton tout aussi violent : « Nos terres, elles partent en fumée. Les arbres sont tués. Les animaux n'ont plus à se nourrir. Et en retour ? Nous n'avons rien. Je n'ai pas de quoi payer la scolarité de mes enfants. Je n'ai pas de quoi payer l'hôpital ni l'avion pour nous y rendre. Mon clan se meurt en silence. Et la

¹⁴⁵ Pratiques que les SIL avaient décrites dans leur bulletin destiné à leurs mécènes protestants américains de sataniques en appelant ces derniers « à prier pour les Kasua qui ne sont pas encore sortis du ventre de Satan ».

¹⁴⁶ Cf. Le court métrage « Bec de casoar contre dents de crocodile » co-réalisé par les Kasua et moi-même. Youtube.

compagnie ? Elle nous donne quoi en retour ? Elle nous regarde mourir ? ». Les Kasua acquiescèrent chacune de ses paroles par un « oui, c'est vrai ». Mr Yeung écoutait le regard fixant le sol et prenait son temps pour répondre à chacun des points soulevés. Il ne parlait pas, il chuchotait dans un pidgin maladroit. Puis, un papou intervint pour contrer les revendications kasua. Responsable des relations avec les populations locales auprès de la compagnie, il interprétait le scénario maintes fois joué : il défendait la bonne volonté de la compagnie et invitait les Kasua à patienter, « car s'ils acceptaient de renouveler la concession, tout le développement arriverait à eux ». Sur ces bonnes paroles, le directeur et ses acolytes armés quittèrent la demeure puis Musula à bord de leurs Toyota dont les vitres étaient protégées par une grille en métal.

2.2 LA RESISTANCE DES KASUA : FERMER LEUR MONDE AUX MONDES

Les Kasua retrouvaient leur situation d'avant l'arrivée des modernes et son cortège des trois C, auxquels s'étaient ajoutés depuis deux autres C pour Conservation et Chaos. Les missionnaires avaient quitté leur territoire et avec eux, l'école, l'infirmierie, la petite épicerie. Aucun fonctionnaire de Mendi, capitale de la Province du Sud dont leur communauté relevée, ne les remplacèrent : vivre en forêt leur faisait peur comme la renommée de cette tribu. Le WWF comme Greenpeace fut nationalisé ainsi que l'exploitation de pétrole de Chevron Oil. L'argent de ces ONG s'était tari. Aucun hélicoptère ne se déposait sur la piste d'atterrissage, aucun projet de développement même inefficace ne fut initié sur ces terres désormais abandonnées. Hakani et Tonaye s'étaient rendus à la capitale pour poursuivre la résistance¹⁴⁷. Le premier s'était engagé avec ICRAF dans une procédure juridique contre la compagnie Rimbunan Hijau, devenu le géant forestier en contrôlant plus de 80% de l'exploitation papoue, pour obtenir des dédommagements et l'annulation de la concession. Le second continuait à travailler au bénéfice du WWF papou et faisait des allers retours entre Port-Moresby et le lac Kutubu où le WWF (PNG) avait maintenu une antenne. Deux hommes kasua relevant des clans « propriétaires exploités » furent également envoyés à la capitale par la tribu en éclaireurs. Mais plutôt que de défendre les intérêts de leur communauté, ils succombaient aux appels de la ville, à la débauche au même titre que les autres éclaireurs des tribus voisines. À leur retour, les

¹⁴⁷ Pour une comparaison des réactions différentes des Papous face à l'exploitation industrielle de leur milieu, je vous renvoie à Hyndman D. 2005, Knauff B. 2019, Bainton N.A. 2010, Stürzenhofecker G. 1994, Polier N. 1996)

Kasua s'abstenaient de les réprimander, excepté les femmes, les sœurs qui exprimaient leur incapacité à prendre en charge leur mission. Menapole, la sœur d'Amos ne pouvait retenir son mépris : « Ils perdent la tête en ville. On ne peut pas leur faire confiance. Ils mangent tout notre argent. C'est nous qui allons dans les jardins, c'est nous qui exploitons le sagou, c'est nous qui collectons pour nourrir nos enfants. C'est nous qui assumons seules le devenir des nouvelles générations. La forêt est notre maison et eux, ils y mettent le feu en buvant nos arbres ». Mais, si ces femmes détenaient par tradition un large pouvoir politique au sein de la tribu en détenant le droit de disposer des cochons qu'elles apprivoisaient - ressources inestimables pour les échanges interclaniques -, si elles pouvaient être également *medium-chamane* ou *uwamini*, les modernes les avaient réduites elles aussi au silence, ne reconnaissant qu'aux hommes le pouvoir d'interférer dans leurs affaires¹⁴⁸. Aucune ne pouvait donc prétendre à être éclareuse ou représentante auprès des compagnies. Deux d'entre elles, désabusées de ne pouvoir poursuivre leurs études pour s'émanciper - l'éducation des frères étant devenue la priorité -, quittèrent la tribu pour gagner leur indépendance en travaillant à la compagnie comme cuisinière. La proximité avec la communauté chinoise avait atténué son altérité. Assimilée aux premiers jours à des blancs, les Kasua réalisaient en côtoyant les ouvriers qu'ils étaient bien différents. Ils étaient pauvres, non nourris et mal logés. Ils étaient surtout aliénés, méprisés par la hiérarchisation du travail à laquelle ils participaient. Pour la première fois, j'observais les Kasua manifester un certain manque de respect, une absence de déférence avec laquelle ils s'entretenaient jusque-là avec les quelques blancs qu'ils avaient rencontrés. L'autre ne se présentait plus comme un envoyé de Dieu avec tous ses attraits d'élus. Aliéné, il leur réfléchissait en miroir leur étonnante liberté qu'ils étaient sur le point de sacrifier, et qui, de fait, voyait son champ se rétrécir comme une peau de chagrin avec la déforestation qui « avalait tous les arbres comme un crocodile ». Cette période perdura jusqu'en 2006, date à laquelle, sous la pression de la banque mondiale et les ONG internationales de la nature une loi tombée en désuétude fut réactualisée. Couverte par la Fauna Act, elle autorisait les tribus à proclamer partie ou l'ensemble de leur

¹⁴⁸ Issus de sociétés patriarcales, ils ne retenaient que la filiation patrilinéaire pour affirmer le titre de propriétaire et de leader aux aînés sans tenir compte qu'ils étaient en phase avec une société égalitaire où l'usufruit prévalait et non la propriété. Sans tenir compte d'avantage que si la terminologie de type Iroquois faisait prévaloir la patrilinéarité, son omnipotence était infléchie par l'inflexion omaha, laquelle accordait aux sœurs un pouvoir complémentaire à celui du frère en portant le sang le plus intense. Ce qui explique bien sûr la co-initiation des frères et des sœurs, phénomène exceptionnel en Nouvelle-Guinée comme le pouvoir de l'oncle maternel de tuer l'enfant de sa sœur rien que par la parole.

territoire, « aire sauvage autogérée¹⁴⁹ », soit réserve et réservée de toute déprédation des ressources forestières¹⁵⁰. Cette même année, je revenais auprès des Kasua qui m'attendaient sur le pied de guerre. Tonaye les avait informés de cette extraordinaire opportunité qui s'offrait à eux, mais la loi exigeant qu'un scientifique ou autre personne étrangère qualifiée pour attester des frontières de la réserve, je fus naturellement désignée pour mener cette tâche à bien. Ce que j'acceptais bien sûr sans hésiter à mon arrivée. Un immense mouvement telle une longue vague de fond se rependit sur l'ensemble de la tribu. Après plusieurs jours de concertation entre les différents clans, nous décidâmes de l'organisation à respecter, soit de l'ordre des territoires à parcourir pour s'assurer la bonne volonté des tribus limitrophes avec lesquelles les frontières n'avaient jamais été matérialisées jusqu'ici. Le temps aussi de former les Kasua au maniement des GPS et des caméras pour filmer les accords. Les quatre clans qui percevaient encore quelques kinas de la compagnie étaient appelés à financer notre alimentation comme à faciliter nos déplacements en nous mettant à disposition leurs fameuses Toyota. C'est ainsi que mois après mois - il nous faudra en tout six mois ! -, nous relevâmes les frontières du territoire tribal mais aussi les sites habités par les Isanese ou marquant les pérégrinations des ancêtres réels ou mythiques. La tribu ne faisait qu'une comme au temps des guerres. L'ennemi n'était qu'un : la compagnie forestière qui tentait par tous les moyens de dissuader les Kasua de mener une telle initiative quand le renouvellement de la concession approchait : si reconnue par le parlement, l'aire sauvage autogérée interdirait en effet toute intrusion des exploitants forestiers¹⁵¹. Je n'avais jamais connu une telle connivence tribale. Même certaines tribus voisines voulurent joindre leur territoire à la réserve en cours de création. Les sorcier.e.s se taisaient ; hommes et femmes partageaient un même enthousiasme. Ces six mois de marche étaient bien sûr éreintants. Nous parcourions les terres du nord au sud, d'ouest en est, nous protégeant sous des abris de fortune quand la pluie torrentielle nous surprenait, dormant sur des lits moelleux de fougères que nous aménagions au bord des rivières, marchant des heures durant sans relâche jusqu'au centre du cratère Bosavi. Mais la joie que nous vivions ensemble adoucissait

¹⁴⁹Ce mouvement prit une telle ampleur quand 2012, 90,8% des terres préservées relevaient de ce statut couvrant 1 723 773 ha alors que les parcs nationaux ne couvraient que 76 000 ha.

¹⁵⁰ Non les ressources minières puisque souterraines, celles-ci étaient considérées comme propriété de l'État.

¹⁴⁸Dans le même document du nouveau Ministre de l'environnement, celui-ci incitait d'ailleurs à ce qu'un accord préalable soit réalisé avec les compagnies afin de ne pas mettre en péril l'économie du pays : « The resource development sectors, in particular forestry, agro-forestry and agriculture, require access to large areas of land for resource extraction and management and are important partners of the Government supporting economic development and poverty reduction. Engagement of the Industry to obtain their views on the establishment of protected areas will be essential to minimise conflict. »


nos douleurs musculaires. Chaque site remarquable était prétexte pour les Kasua à rejouer théâtralement la séquence mythique qui avait présidé à leur création. Oui, la gaité était vivifiante comme nos rires quand nous nous surprinions à attendre des heures durant la manifestation d'un Isanese au pied d'un arbre, ou lorsqu'enfin, dans la région karstique, nous découvrîmes les excréments des esprits ou encore, l'immense os¹⁵² du géant Tawalume, maître des lieux dans une grotte absolument féérique où stalactites et stalagmites¹⁵³ scintillaient sous la lumière de ma lampe frontale. Le territoire kasua se ré-enchantait, l'ethnologue s'émouvait de tant de beauté. Également de la complicité qui régnait entre les individus engagés dans ce périple. L'équipée était en effet mixte, c'est-à-dire que les participant.e.s relevaient de différents clans, et pas forcément usfruitier.e.s des territoires traversés. Leur présence et leur investissement faisaient foi de cet engagement au bénéfice de l'intérêt commun intégrant celui des existants décidément bien présents.

¹⁵² Mesurant plus d'un mètre de long, cet os résidu du squelette de Tawalume, représente sans doute le fossile comme la présence ancienne d'une espèce éteinte de Megafaune.

¹⁵³ L'édification de concrétions, c'est-à-dire les dépôts de calcite dus aux suintements des eaux qui forment de véritables piliers au sein des cavités, ancrés ou suspendus font également parti de la morphogénèse mythique du territoire dont Tawalume est encore l'acteur principal.



SI 1138/2006


Fauna (Protection and Control) Act (Chapter 154)

DECLARATION OF SULAMESI WILDLIFE MANAGEMENT AREA AND THE APPOINTMENT OF SULAMESI MANAGEMENT COMMITTEE.

I, **WILLIAM DUMA**, Minister for Environment and Conservation, by virtue of the powers conferred by Sections 15 and 16 of the *Fauna (Protection and Control) Act* (Chapter 154) and all other powers me enabling, having consulted with the owners of the land described in Schedule 1, hereby:-

- (a) declare the described in Schedule 1 to be a Wildlife Management Area to be known as Sulamesi Wildlife Management Area for the purposes of that Act; and
- (b) establish a Wildlife Management Committee to be known as the Sulamesi Wildlife Management Committee; and
- (c) specify that the number of members of that Committee shall be 14; and
- (d) appoint each person specified in Schedule 2 to be a member of that Committee.

SCHEDULE 1.

SULAMESI WILDLIFE MANAGEMENT AREA.

All that piece of land containing an area of 86,451 hectares or thereabouts known as Sulamesi Wildlife Management Area located in Kosua District, Southern Highlands Province commencing at a point on the southern top of Mt. Bosavi located approximately at South Latitude 06 Degrees 26.50 Minutes and East Longitude 142 Degrees 50.50 Minutes thence, in a southerly direction following the Sulu River to the junction of Kosalobo River at a point located approximately at South Latitude 06 Degrees 39.50 Minutes and East Longitude 142 Degrees 49.05 Minutes thence, in a southerly direction following the Kosalobo River to junction with Bano River (Kwoke River) at a point located approximately at South Latitude 06 Degrees 43.80 Minutes and East Longitude 142 Degrees 44.30 Minutes thence, in a southerly direction to the Bano River at a point located

Cette longue chevauchée forestière complétée, il était l'heure de créer le règlement devant régir l'aire protégée dont les Kasua avaient déjà trouvé le nom : « Sulamesi WMA », soit l'aire autogérée « des gens du bas ». Durant les quinze jours au cours desquels cette assemblée tribale allait se tenir, j'allais observer, vivre, éprouver ce que Latour ou Descola appelaient de leurs vœux : la tenue d'un parlement interspécifique, où humains et non-humains allaient construire ensemble leur devenir commun. Toute la tribu était réunie dans une grande demeure qui, de fait, n'était pas assez grande pour recevoir tous les hommes et femmes des 12 clans qui la constituaient. Or, personne ne voulait manquer cette réunion. Aussi, la dite grande demeure s'était transformée en une véritable ruche, les uns assis entassés sur le plancher, les autres sur la véranda, d'autres encore sous les pilotis ou à même la toiture faite de palmes de sagoutiers. Rien des discussions ne devait leur échappait, la réunion consacrait bien leur devenir, le devenir commun de leur forêt et de l'ensemble des existants qui la cohabitent. Elle clôturait nos six longs mois de marche en forêt sur plus de 2000m de dénivellation et plusieurs centaines de kms, c'est dire si la fatigue se lisait sur le visage de nombreux participants, dont l'ethnologue. Mais, aussi lisible soit-elle dans la gestuelle et la tenue de nos corps éreintés, elle ne pouvait évincer l'excitation qui présidait à cette étape ultime que constituait cette réunion. Celle-ci allait offrir aux Kasua, non seulement la possibilité de se protéger des industries du bois qui y devenaient interdites, mais aussi, faire en sorte que leurs propres lois et valeurs aient une portée légale nationale susceptible d'être imposées à toutes personnes ou compagnies souhaitant pénétrer la réserve : locaux, compagnies minières, touristes, scientifiques, médias, commerçants, etc.

Considérant l'enjeu de cette réunion et le fait qu'elle prenne place dans une société égalitaire où le consensus est de règle, il va sans dire que l'assemblée des Kasua ne quitta pas la demeure pendant plus de quinze jours et quinze nuits. Il s'agissait tout d'abord d'établir selon les exigences légales, un organigramme de la gouvernance, ce qui n'était pas affaire aisée. Les figures charismatiques de cette initiative furent naturellement désignées aux postes clefs du comité exécutif, hommes et femmes confondus : président, vice-président, trésorier et leurs suppléants. Ce comité était par ailleurs contrôlé et renouvelé par un comité tribal composé d'une représentante de chaque clan. Réclamant l'unanimité, l'élection finale s'acheva le sur lendemain au lever du jour. Puis, ce fut le tour d'ériger les pratiques à respecter au sein de la forêt, et bien sûr les sanctions et leur montant en cas d'infraction. C'est ce dernier volet qui fut certainement le

plus chronophage, et pour cause ! Les Kasua s'attachèrent à estimer de façon exhaustive¹⁵⁴ tous les existants de leur forêt. Ils ne se contentaient pas de les nommer ; ils les interpellaient à haute voix. Et considérant leur nombre, cette interpellation respectueuse des existants - reproduisant la dernière nuit du rituel initiatique -, occupa de nombreux jours, de nombreuses nuits. Il n'était pas question en effet de se suffire d'un statut catégorique. L'interpellation réclamait de vivifier les êtres forestiers en sujets, en sujets actants et relationnels. Aussi, pour chacune des plantes, chacun des animaux forestiers, les Kasua énuméraient, toujours à voix haute, les relations que chacun, chacune entretenait avec les autres existants dont les humains, et par-delà, avec le système forestier dans sa globalité. Tous les Kasua présents participaient de cet éloge en apportant ou ajoutant une information issue de leur savoir expérientiel personnel. Les voix fusaient de tout côté : du toit, du dessous du plancher, de l'extérieur. Les enfants écoutaient, découvraient pour nombreux d'entre eux, l'immensité foisonnante des êtres qu'ils côtoyaient et dont les noms leur étaient encore inconnus. Le savoir se formalisait pour la première fois, une expérience collective tout à fait innovante pour les Kasua, excitante aussi. L'exemple le plus paradigmatique était certainement celui concernant la mort d'un casoar. Si sa valeur tenait compte bien sûr de son investissement symbolique et de la générosité de sa chair, le critère retenu pour l'évaluation de l'infraction reposait sur sa capacité exclusive à régénérer la centaine d'arbres si précieuse qu'elle recevait également une évaluation très élevée, correspondant à l'immense reconnaissance que les Kasua vouaient à cet oiseau jardinier de la forêt. Les relations symbiotiques se voyaient ainsi valorisées, principe qui gouvernait une grande majorité d'existants et trahissait s'il le fallait combien la dette écologique était encore au cœur des préoccupations kasua. Un autre critère de valorisation fut isolé d'un commun accord par l'ensemble de l'assemblée : celui du transfert de connaissances interspécifiques qui concernait comme nous l'avons vu une dizaine d'animaux et de plantes non listés par l'UICN. La haute évaluation de ces êtres ne dépendait donc pas de leur densité ou de leur rareté, mais bien là encore de leur dû que les Kasua assumaient collectivement en les ayant imité. La valeur chez les Kasua ne traduisait donc ni un utilitarisme ni une perception de l'autre biaisée. Les existants forestiers appelés à prendre

¹⁵⁴ Cette exhaustivité était facilitée par le fait que j'avais identifié au cours de mes terrains plus de 1200 plantes et 500 animaux qu'appréhendaient leurs savoirs. Ce qui nous permettait d'ajouter systématiquement aux termes vernaculaires leurs correspondants scientifiques dans le règlement et les rapports destinés aux diverses procédures. Ce multilinguisme interdisait ainsi la possibilité de nier le savoir des Kasua, incapables de partager le seul vocabulaire reconnu comme scientifique par ces acteurs exogènes.

place au sein de l'assemblée n'étaient pas davantage réduits à des objets polymorphes juridiquement, c'est-à-dire, des objets sans maîtres (animal sauvage), des meubles par nature (animal de compagnie) ou des immeubles par destination (animaux d'élevage). Pour les Kasua, tous les existants étaient des sujets à part entière, des êtres capables de se venger, de se rétribuer, de tuer en faisant appel aux esprits. Leur donner une valeur marchande dans le cadre de leur règlement répondait d'avantage d'une obligation légale du parlement. Reste qu'elle leur permettait de faire valoir « leurs valeurs »¹⁵⁵ et non celles que proposaient les modernes capitalistes. Car, jusqu'à la globalisation sévissant sur et au pourtour de leur territoire, les animaux ou les plantes sous tutelle des communautés invisibles n'avaient jamais nécessité la protection des hommes kasua, des « gens d'en bas ». Or aujourd'hui, ces êtres étaient non seulement détruits par la coupe blanche, réduits au silence par le droit papou et l'Église, désolidarisés des autres et des humains par les projets de conservation ; ils étaient aussi et surtout sous-évalués selon des critères totalement hors contexte, c'est-à-dire déliés du système relationnel et interactif fort complexe auquel ils participaient respectivement. Par cette loi tribale, les Kasua affirmaient aux mondes que leur valeur n'était ni culturelle, ni naturelle : elle était totale et totalisante, intégrée et intégrant surtout l'humanité. L'esprit de cette loi imprégnait ainsi les quarante-quatre articles du règlement. Une dizaine d'entre eux concernaient exclusivement les étrangers, tribaux, nationaux ou internationaux à qui il était formellement interdit de tuer, collecter, d'introduire de nouveaux êtres ou de faire commerce d'existants forestiers¹⁵⁶. Tout visiteur avait l'obligation de soumettre le projet de sa présence au comité tribal qui détenait le pouvoir discriminatoire de l'accepter ou de le refuser. Les compagnies pétrolières n'étaient pas négligées. Forts de leur expérience avec Philipp 66, le règlement prévoyait d'ores et déjà le coût pour créer un heliespace, les chemins de sondage, l'usage de la piste d'atterrissage, la pollution d'un cours d'eau ou la coupe d'un arbre habité par un Isanese. Le plus remarquable dans ce règlement était certainement que plus d'une trentaine d'articles concernait les pratiques des Kasua eux-mêmes comme si ces derniers souhaitaient s'autolimiter. Une liste de 127 arbres était ainsi interdite à la coupe tout simplement comme tout arbre

¹⁵⁵ Suivant les conseils de Pavan Sukdev selon lequel « il faut donner un prix à la nature pour pouvoir la protéger » ! (2010)

¹⁵⁶ Ces articles visaient expressément des pratiques observés chez les ouvriers de la compagnie forestière : non nourris par la compagnie, ils se permettaient de chasser avec des chiens qu'ils abandonnaient à leur départ et de pêcher. Même de créer des fermes à poissons ou de vendre la peau des animaux tués. Dénoncées auprès du directeur, ces pratiques ont pourtant continué à se perpétuer sous l'œil indifférent de la compagnie.

habité par les Isanese. La couverture des maisons devait être refaites avant que les poteaux, piliers et lattes pourrissent et qu'il faille en reconstruire une nouvelle. L'horticulture devait respecter les rotations traditionnelles, soit abandonner pour une durée de plus de 15 ans les jardins où les arbres pionniers émergeaient. La collecte était également rigoureusement contrôlée. Les femmes avaient désormais l'interdiction de collecter un trop grand nombre d'œufs de mégapode avec l'obligation d'en laisser au moins trois dans les immenses nids. Il était strictement interdit de prendre les œufs de 63 oiseaux des cimes ou de couper les arbres où ils avaient l'habitude de nicher. Tout prélèvement sur les amphibiens et les reptiles ne devait répondre qu'à des besoins alimentaires comme celui sur la faune d'ailleurs où l'unité chassée était valorisée mais absolument interdite durant la période de reproduction dont les dates étaient précisées. Tout chasseur de casoar ou de sanglier avait en outre l'obligation de partager leur chair avec d'autres membres que ceux de sa famille. La pêche aux anguilles était proscrite dans 21 biomes d'eau douce : cascade, ruisseau, rivière, nommés et géographiquement isolés. Enfin, de manière générale, la pêche sous-marine avec les masques introduits par les missionnaires était également interdite. Bref, sans rétablir l'ensemble des tabous qui gouvernaient traditionnellement les activités de subsistance, les Kasua cherchaient incontestablement à mesurer de nouveau leurs emprunts, à amenuiser leur dette certainement. Et c'est d'un commun accord, au bout du quatorzième jour de la réunion, que l'ensemble des Kasua, femmes et hommes compris, signait le règlement final sous une ruée d'applaudissements qui n'en finissait pas ! Il était temps de convoquer les communautés des Isanese et des morts pour qu'elles approuvent à leur tour cette loi forestière par excellence. Peut-être en silence celle des Sosu effacés par la présence persistante et crainte de Dieu et de son fils vengeur. Les hommes et les femmes devaient préparer leurs costumes pour les recevoir dignement ainsi que le repas pour fêter cet événement partagé : une journée consacrée à cet accueil n'était pas de trop. Toute l'assemblée se dispersa pour vaquer à ses obligations. Nous nous retrouverons au crépuscule. Et c'est le son d'une trompe, instrument par excellence du pasteur pour son appel à la prière, qui nous prévint du début des festivités. Pour manifester l'exception de l'événement, je décidais de me revêtir d'une jupe, ce que je n'avais jamais fait depuis mon arrivée chez les Kasua en 1994. L'effet fut bien sûr remarqué. Les femmes étaient enjouées que je me joigne à leur féminité, les hommes s'étonnaient que je puisse quitter mes rangers et mes pantalons pour affirmer de façon si ostentatoire mon genre. Mais cette surprise se banalisa rapidement ; elle s'estompa dès

que les performeurs du Gisala annoncèrent leur venue aux sons de leur tambour. Dissimulés par leur costume exubérant, ils revêtaient l'ensemble des êtres de leur forêt, de leur règne, de leur invisibilité aussi : des plumes, des fruits, des palmes effilées, de la fourrure, des pinces d'écrevisses, des terres rouges, de la sève blanche, des cendres de feuilles, de l'écorce d'arbre. Ils incarnaient le monde habité, leur monde indivisible. Des femmes les suivaient, sautillant d'un pied sur un autre, alternant les sons de leurs hochets tenus à chaque main, saccadant la danse de leurs jupes par des sons criés « ouh, ouh ». Frères et sœurs du temps mythique semblaient représenter la communauté des Isanese telle que les Kasua se l'imaginaient : pleine de couleurs, de senteurs, produisant les mouvements et les sons des cascades, des paradisiens, des échos sonores entre les êtres forestiers. Malgré le poids de ce monde qui ne faisait qu'un avec leur corps, les performeurs montèrent à la grande demeure dont l'occupation s'était différenciée des jours précédents. Les hommes et les femmes se tenaient chacun d'un côté, séparés d'une allée jonchée d'entre-nœuds de bambou plein de nourriture et où les performeurs allaient procéder à des allers-venus incessant, frappant la peau de leur tambour accordé grâce à une boule de cire dont le nom évoque le cloaque de la mère créatrice. Et pour la première fois, je vis - comme les Kasua d'ailleurs -, un spectateur s'emparer d'une torche de bambou enflammée et brûler l'épaule d'un des performeurs. Une transgression à l'interdit missionnaire qui entraîna l'assemblée dans une excitation débordante d'exclamations et de rires¹⁵⁷. Puis vers deux heures du matin, nos performeurs et performeuses du Gisala laissèrent place aux voix du Balo. Deux hommes costumés humblement prirent place, assis face à face, comme un individu et son double. L'un d'eux se leva et entonna son chant. Sa voix semblait venir d'outre-tombe, le ton tremblant, fébrile. Empruntant la perspective d'un oiseau situé, reculé, isolé en haut de la cime, le chant récite, d'arbre en arbre, la cartographie que dessine la vie d'un défunt - ce soir-là, celle des anciens tels Ulubele, Nesie, Bibi -, ses pérégrinations en forêt, ses rencontres, les événements qui ont ponctué sa vie dans le cosmos forestier. La narration est si poétique qu'elle provoque l'émoi collectif des auditeurs. La demeure se métamorphosa en maison des larmes, de pleurs criés, des mains qui s'abattent bruyamment de tout le poids des corps sur le plancher en écorce d'arbre. Amos, ne

¹⁵⁷ Une pratique fondamentale que les SIL avaient interdite en la qualifiant de satanique. Les brûlures cicatrisées dessinaient le paysage des défunts, leur mémoire mais aussi affirmaient au monde, la qualité artistique du performeurs / de la performeuse.

contrôlant plus sa peine, brûla à son tour Halake¹⁵⁸, un des performeurs, signifiant par ce geste le succès de sa performance. Elle couronnait la réconciliation des humains avec les esprits des morts, le rêve éveillé auquel tous les Kasua et leur double avaient ensemble succombé. À quatre heures du matin, épuisée, je regagnais ma maison, laissant les Kasua à leur bonheur d'être ainsi transportés par les analepses des performeurs. De mon lit, je pouvais entendre leurs chants, les expressions des spectateurs. Ces sons me firent pleurer à mon tour. Tant d'années s'étaient écoulées avant de pouvoir vivre cette soudaine harmonie retrouvée. Tous ces Kasua défunts avaient été mes meilleurs informateurs, les premiers et premières à m'accueillir sur ces terres étrangères. bercée par ces images aux reflets des flammes du foyer, je fus envahie soudainement par le sentiment d'une douce et rare pleine satisfaction. Certes, j'avais fait preuve de beaucoup de maladresses, ce qui me valut d'être confrontée aux pires des ennuis, mais j'avais grandi en surmontant ces obstacles, en restant fidèle aux Kasua, aux oiseaux, aux arbres, aux animaux, aux esprits qui m'habitaient et faisaient corps avec mon être désormais. Haudricourt considérait que l'ethnologie ne servait qu'à rendre intelligent. Combien, il avait raison. Mais ma satisfaction cette nuit-là ne se résumait pas à ce constat a priori égocentré. Elle était plus vaste. L'intelligence de l'ethnologie avait contribué à ce que les Kasua retrouvent leur identité d'être au monde. Sur ces pensées reconfortantes, je sombrais dans les bras de Morphée. Ce sommeil profond et bien mérité fut cependant de courte durée. Des cris me réveillèrent à l'aube, devançant le chant de *sakie*, puis l'arrivée de Kasua qui me pressaient de les suivre jusqu'à la grande demeure. Tous les Kasua faisaient masse autour d'un homme allongé à terre, le visage couvert de rouge, non de l'ocre mais de sang. C'était Tonaye, fraîchement élu président de la réserve. Il sortait de la demeure cérémonielle pour regagner sa maison quand deux hommes de la milice de la compagnie l'attaquèrent, l'un d'entre eux lui infligeant un coup de machette au visage. À la vue des Kasua qui avaient entendus les appels de leur frère, les deux hommes prirent la fuite et s'enfoncèrent dans la nuit. Armés de leurs arcs, des Kasua partirent à leur recherche mais sans succès. Le combat était loin d'être gagné. Je me rendis à la piste d'atterrissage où une petite maison enfermait la radio missionnaire rachetée par les Kasua pour contacter son aviation et organiser le rapatriement sanitaire de Tonaye avec l'exigence de nous mener à Kutubu où Chevron Oil avait aménagé une clinique moderne encore en fonction. La piste était privée, il fallut procéder à

¹⁵⁸ En échange de cette souffrance infligée, expression du *hon*, le performeur reçoit de la nourriture, clôturant ainsi la dette contractée par le/la Kasua émue par son double.

des négociations. Ce qui me laissa suffisamment de temps pour paqueter toutes mes affaires, les herbiers que nous avons réalisés, mes carnets et matériels d'enregistrements : je devais regagner la France, mon visa expirait. Halake et Mathiew, vice-présidents de la réserve nous accompagnaient. La dramatique de notre départ rendit celui-ci moins douloureux. L'urgence ne laissait guère de place aux pleurs traditionnels qui présidaient chacun de mes départs. L'avion s'envola s'en tarder, Tonaye perdait trop de sang. En moins d'une demi-heure, nous atteignîmes Kutubu où quelques membres papous du WWF nous attendaient. Ils escortèrent Tonaye accompagné de ses amis à la clinique où un médecin le prit en charge. Soulagée, je m'effondrais dans une chambre aménagée dans un conteneur. À mon réveil, je retrouvais Tonaye dont le visage était complètement bandé. Il alla se reposer tandis qu'Halake, Mathiew et moi-même, nous nous attelions à la rédaction du règlement de la Sulamesi WMA et à la mise en place de l'herbier. Une journaliste du quotidien national Post-Courrier vint le lendemain interviewer Tonaye : son récit fera la une des pages consacrées aux Provinces. Le règlement corrigé et imprimé, je le remis aux membres du WWF en leur demandant de se charger de sa publication dans la gazette parlementaire. Sur ce, je quittais à mon tour mes compagnons kasua en versant cette fois-ci des larmes. Notre magnifique aventure de plus de six mois menée à son terme avait pour nous quatre un goût amer.

CONCLUSION : L'INDIFFERENCE DES MONDES

En janvier 2007, la « Sulamesi WMA » et son règlement paraissaient dans la gazette du parlement papou mais non dans sa version originale. Le WWF (PNG), chargé de sa publication, avait jugé bon, au sens de raisonnable, de modifier la valeur financière que les Kasua avaient alloué d'un commun accord aux existants forestiers non respectés. Considérée comme trop élevée au regard du droit papou et des critères dressés par la liste rouge d'IUCN et du CITES, l'organisation s'autorisa à diviser ses prix par 10 ! Elle exclut également des sanctions contre les violations commises par les éventuelles compagnies ou autres étrangers occidentaux les montants évalués en dollars. Les Kasua, qui avaient pourtant les pleins pouvoirs pour ériger leur règlement selon l'esprit de leur loi, avaient été méprisés. Cette attitude méprisante ne fut pas isolée. La compagnie canadienne qui avait racheté la concession de Philipp 66 ne respecta pas davantage la loi de la réserve kasua lors de son intrusion sur son territoire pour mener de nouveaux sondages. Elle connaissait pertinemment son existence mais malgré nos démarches et le

dossier que nous constituâmes sur les dégradations des sites forestiers remis simultanément à la compagnie et au ministère de l'environnement, aucune compensation, aucune réponse respectueuse ne fut apportée au comité exécutif de la Sulamesi WMA. L'équipe de tournage de la BBC ne dérogea pas à ce comportement irrespectueux. Pourtant, son film de vulgarisation mettant en scène des scientifiques en quête de nouvelles espèces dans le cratère du Mont Bosavi se donnait pour ambition de contribuer à la sauvegarde de cette terre si riche en biodiversité et menacée par l'exploitation forestière qu'elle prit soin de filmer pour accentuer la dramaturgie de son documentaire. À l'image de la compagnie australienne, celle-ci avait pris connaissance du règlement de la réserve. Lors de leur repérage, les Kasua les avaient incités à me contacter pour que j'assure la traduction comme le respect de leur loi. N'avais-je pas été désignée par l'assemblée, référente scientifique internationale de leur réserve ? La BBC entendit la demande kasua et me contacta. Je les informai bien sûr des règles auxquelles ils devaient se soumettre pour mener à bien leur entreprise et les incitai à valoriser l'initiative que les Kasua avaient eu le courage de mener jusqu'à son terme pour préserver leur monde. Mes mots n'eurent pas l'impact espéré. Non seulement leur film n'évoquera jamais le nom de la réserve - les Kasua étant présentés comme des êtres impuissants à agir à l'image des animaux menacés -, mais pie, ils évitèrent toutes les contraintes que leur opposait la réserve en installant leur énorme campement à la lisière externe de celle-ci comme en refusant ma présence. La loi de la forêt n'exerçait aucune contrainte juridique pour tous ces acteurs étrangers qui ne se sentaient nullement menacés par cette tribu si isolée, si dépourvue d'infrastructures, de chefs hiérarchiques, d'armes autres que leurs arcs. Seul un Japonais venu de Kamusi pour prélever du bois d'Aloes ou bois d'aigle si prisé en Asie du sud-Est fut intercepté, expulsé et condamné à une forte amende dont il s'acquitta immédiatement de peur d'être victime de sanctions plus fatales. Parallèlement, la procédure juridique intentée contre Rimbunan Hijau connaissait des rebonds à la hauteur des enjeux que celle-ci soulevée. À l'appui du rapport que j'avais réalisé tant sur l'historique de la signature du contrat, que sur les dégâts et leur valeur kasua, - rapport qui fut traduit en anglais grâce à l'Avenir des Peuples Forestiers, consortium de recherche dirigé par Serge Bahuchet et financé par la Commission Européenne -, la cour, en première instance, condamna la compagnie à verser plusieurs millions de Kinas aux Kasua. Rimbunan Hijau fit bien sûr appel en arguant un vice de fond entachant la procédure initiée : Tonaye n'était pas le fils légitime de Sakapeso au nom duquel la procédure avait été ouverte ; il n'avait

donc pas autorité pour mener une telle action. Suite au décès non expliqué de son épouse papoue, Brian Brunton avait entre-temps transmis la direction de l'association ICRAF à une brillante avocate, laquelle fut d'ailleurs honorée du titre de meilleure avocate papoue de l'année suite au succès de son procès contre le géant du bois. Reste que la tournure qu'empruntait la procédure juridique n'était pas de bon augure d'autant qu'il était interdit de rajouter de nouvelles pièces au dossier en cours. D'un commun accord, nous décidions de contourner cette règle en profitant d'une demande de précision faite par le juge lui-même sur le fameux site de Wili pour expliquer la tradition kasua selon laquelle Sakapeso était le père initiatique d'Hakani, ce qui ouvrait chez les Kasua des droits dus à cette filiation « spirituelle » mais concrète par le don de sperme considérée en quantité finie. Accepté par la cour, l'espoir renaissait. Greenpeace conduisit même Hakani en Australie pour sensibiliser les politiciens de ce pays qui avait eu la charge de veiller au destin de la Papouasie depuis de si longues années. Pieds nus, habillés de frustres, Hakani apparaissait aux yeux de la presse et des documentaires comme un David luttant contre Goliath. Cette disproportion était d'autant plus vraie que Rimbunan Hijau devenait un acteur incontournable de l'économie papoue. Il investissait dans la construction d'universités, d'hôtels, d'immenses centres commerciaux carrelés de marbre en plein cœur de la capitale, créant même un second quotidien national ! L'avocate fut-elle victime de pression, de menaces sur sa vie ? Elle négligea tout simplement de renvoyer à la cour l'accusé réception des pièces administratives à fournir pour la tenue du procès. Celui-ci fut clos sans possibilité de révision. Elle disparût d'ICRAF sans possibilité de la contacter. Hakani quitta Port-Moresby et sa nouvelle famille pour regagner les siens kasua. Seul Tonaye qui avait également refait sa vie familiale à la capitale poursuivait son engagement auprès du WWF (PNG) et venait de temps à autres à Musula avec plein de promesses qui ne se réalisaient jamais, comme par exemple la venue du Ministre de l'environnement papou. Au bout de la énième fois, les Kasua cessèrent de préparer un accueil digne de ce nom.

Musula se voyait déserté périodiquement, chaque clan regagnant son territoire d'où les familles menaient leurs activités semi-nomades au sein de la forêt. Les Kasua semblaient paisibles et résolus à vivre humblement, loin des tourments que suscitaient les modernes. À défaut de voir reconnaître leur monde par les autres, les Kasua étaient décidés à vivre pleinement le leur, protégé illusoirement par les frontières qu'élevaient la réserve au pourtour du territoire tribal. Ils ne s'attendaient certainement pas à ce que ce calme retrouvé soit de nouveau bouleversé, et encore moins, que ce bouleversement

soit provoqué sur l'initiative des non-humains forestiers. Le temps de leur réactivité face aux pratiques des modernes était venu !

2.3 QUAND LES EXISTANTS METTENT EN MOUVEMENTS LE MONDE KASUA

Si jusqu'ici, les humains venus d'ailleurs et souvent de loin étaient parvenus à ébranler le monde kasua en imposant de façon autoritaire leurs manières singulières d'être au monde avec leurs cortèges de pratiques aux allures parfois contradictoires, parfois concordantes, celles-ci aussi perturbantes soient-elles, n'avaient pas atteint leur but ultime : sortir les Kasua de leur forêt. Leurs attachements affectifs à ce milieu si vivace, si mémorable aussi, étaient bien trop puissants. L'identité kasua se nourrissait de ses liens qu'elle entretenait intimement avec les espaces, les espèces qui peuplaient, jalonnaient leur paysage forestier sonore, coloré, odorant depuis leur enfance, même mythique. Transformer ces liens en biens, les réduire en des objets revenait à réduire d'autant les Kasua, à les amputer de leur pleine identité d'actant. Tous ces êtres n'étaient-ils pas le cogito de leurs rêves ? En organisant une certaine résistance, en fermant leur monde aux mondes de tous les étrangers, les Kasua cherchaient bien à rétablir le dialogue avec tous ces autres qu'ils côtoyaient, et la forêt en un vaste champ dialogique. Est-ce un hasard si, du mutisme dans lequel la modernité les avait enfermés, les existants allaient retrouver leurs voix et exprimer leur point de vue sur le monde ? Reste que leurs mots, leurs expressions que traduisent leurs comportements ne faisaient plus signe d'un dialogue paisible et convenu avec ces humains qu'ils connaissaient pourtant depuis si longtemps. Ils trahissaient davantage un cri, une alerte dont seule une écoute attentive était susceptible de comprendre la portée profonde de leurs propos. Tel fut bien sûr le cas des Kasua si enclin à prêter l'oreille aux moindres mouvements, aux moindres bruits émanant de la forêt. Et ce fut tout d'abord la stupeur qui les émut quand apparut pour la première fois sur leurs terres, un nouvel animal, grand, au port élégant, doté de bois sur la tête : le Cerf rusa. Introduit en Papouasie Occidentale au XVII^{ème} siècle - il est originaire de Java et de Bali -, celui-ci avait fui le sud-ouest de la Papouasie exploité à outrance par les industries du bois et de l'or pour trouver refuge sur les terres kasua plus au nord. Sa stature intimidait les Kasua. Certains effrayés le tirèrent immédiatement au fusil car, habitant la partie occidentale du territoire, autrement dit relevant de la Province de l'Ouest, ils avaient le droit de détenir de telles armes. Cet accueil conduisit ces nouveaux intrus, capables de nager et donc de traverser les fleuves, à poursuivre leur chemin vers les terres

orientales plus calmes. C'est ainsi que les autres clans satellisant autour de Musula et moi-même, qui bien sûr avions eu vent de sa venue, l'aperçûmes pour la première fois s'abreuvant tranquillement le long d'une rivière. Ils le nommèrent aussitôt *kopolo*, du nom du cochon sauvage sus scrofa, le mammifère de la forêt le plus grand jusque-là. Un interdit de le tuer fut immédiatement émis : ils voulaient tout d'abord faire connaissance, suivre ses pas, apprendre ses comportements, discerner sa vraie nature. Son intrusion si soudaine pouvait être effectivement la manifestation d'un nouvel esprit. Mais lequel ? Ce nouveau *kopolo* faisait l'objet de toutes les discussions nocturnes, les hommes partant dès l'aube à l'affût de toutes nouvelles informations concernant son tempérament, ses habitudes, sa personnalité. Les Kasua se prêtèrent à une véritable enquête éthologique. Les femmes d'ailleurs y participèrent en confectionnant de larges filets de portage dans la volonté d'appivoiser les faons à l'image des porcelets forestiers. C'est en effet, riches des connaissances acquises sur son alimentation que les Kasua initièrent les tentatives d'appivoisement. Les nourrissons également placés dans des filets de portage, ne côtoyaient plus à l'arrière de leur mère des porcelets mais des petits cerfs ! Cependant, ces tentatives échouèrent, soit les faons décédaient, soit grandissant, ils manifestaient comme les casoars une trop grande agressivité. Les Kasua renoncèrent à cette entreprise innovante. Les cerfs *kopolo* appartenaient définitivement à la forêt bien qu'un de ses comportements venait la fragiliser. Les cerfs faisaient leur bois sur les arbres qui, sous leurs actions, saignaient de leurs exsudations et ce, sans discernement, mettant en péril les arbres fécondés par le casoar. Le territoire s'était certes enrichi d'un nouvel animal mais la cohabitation était loin d'être évidente ou prometteuse. Ce constat n'avait échappé à personne. Les Kasua se souciaient. Mais, un autre événement les détourna de cette attention raisonnée. La migration des animaux du sud des basses-terres. Les membres des quatre clans dont le territoire fut exploité avaient déjà noté un changement de comportements de certains animaux. De tempérament nocturne comme la majorité de la faune, ils croisaient souvent sur les pistes ouvertes des kangourous égarés, ne sachant plus où s'abriter, faisant d'eux des proies bien trop faciles pour les chiens errants, abandonnés par les ouvriers de la compagnie après leur départ. Il en était de même du casoar à casque et des oiseaux des cimes qui traversaient le bloc en quête d'arbres feuillus. Le passage de l'exploitation ne laissait pas que des bois morts à terre. Les rescapés sur pied s'asséchaient également. La terre était brûlante, guère de plantes ne pouvaient repousser, offrir fraîcheur ou aliments aux nombreux herbivores et frugivores des basses-terres du sud. Perturbés par le bruit des

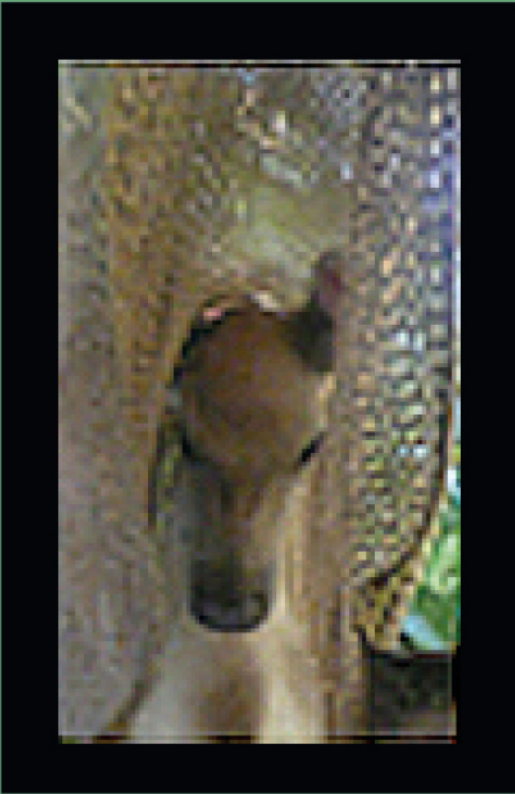
machines et la chute constante de leur gîte arborescent qui sévissaient sur leurs terres, les animaux abandonnèrent niches écologiques et habitudes pour entreprendre une migration au-delà de la falaise qui marquait la frontière avec la Province du Golf. Ce mouvement généralisé de la faune bouleversa profondément les usages des Kasua en bouleversant la configuration usuelle de leur territoire clanique. Les clans du sud, ceux qui touchèrent les premiers l'argent des compagnies, se plaignaient de voir ainsi leurs terres désertées par les animaux. Même les rivières s'étaient elles aussi appauvries des poissons qui, à cette altitude, nageaient en masse et en diversité. Les clans situés plus au nord accueillirent soudainement des espèces dont ils ne connaissaient pas précisément leur éthologie, connaissance indispensable pour ne commettre aucun impaire. Le mouvement de la faune en quête de survie au point de modifier son habitat traditionnel modifiait réciproquement les savoirs-être et savoir-faire des Kasua dont la portée holiste, c'est-à-dire écosystémique perdait abruptement sa pertinence, condamnée à un dessein archéologique. L'interférence des animaux du Sud sur les terres nordiques introduit ainsi une déstructuration des identités claniques et des échanges interclaniques. Sans un sou, les clans du sud n'avaient plus de quoi payer les contre-dons pour les épouses et les enfants issus des nouvelles alliances. Cet appauvrissement confirmait sinon accentuait celui qu'avait provoqué la sédentarisation des douze clans autour du nouveau village missionnaire. Cette pression était déjà conscientisée lorsque la tribu rédigea le règlement de la réserve. Le clan teberera qui avait accueilli les onze clans sur ses terres, avait instauré des interdits portant sur la chasse et la coupe des arbres aux alentours de Musula et incité à créer des jardins dans les chablis ouverts par les engins non sélectifs longeant les pistes. Les clans du nord quant à eux furent contraints d'appivoiser la nouvelle configuration écologique de leur territoire clanique, marqueur de leur différence exogamique. Bien sûr, ils connaissaient cette faune, à la différence du cerf, pour avoir arpenté le territoire tribal au gré des échanges, des cérémonies, pour les avoir consommés à la suite des échanges interclaniques. Mais ils ne maîtrisaient pas les réactions en chaîne que cette introduction faunique allait susciter auprès des autres habitants dont les plantes. Une absence de contrôle que le comportement de ces nouveaux migrants exacerba : ils craignaient l'homme et le fuyaient dès sa présence constatée. Même les poissons s'enfouaient instantanément dès qu'ils percevaient leur présence sur la rive. Le monde kasua devenait fort instable mais cette fois-ci l'instabilité procédait de l'intérieur du couvert forestier. La réponse des Kasua ne se fit pas attendre. Tous les clans abandonnèrent Musula pour regagner leur territoire respectif où ils

construisirent de nouveau des grandes demeures collectives. Leur volonté ? Se rapprocher au plus près de ce nouveau monde pour l'observer, l'apprendre. Des nouvelles règles s'imposèrent à chacun des membres claniques, et certainement, celles de ne pas tuer les nouveaux habitants. Certains clans allèrent encore plus loin dans leur détermination en interdisant l'accès à certaines parties de leur territoire déclarées « réserve ». Les Kasua se prêtaient à une démarche connue sous nos latitudes par le terme d'habitation. Devenus farouches - et pour cause ! -, les animaux devaient réapprendre à vivre avec les hommes sans crainte, ni suspicion. Désormais, les Kasua parcouraient ces terres réservées d'un pas léger et silencieux et surtout désarmés. Les rivières étaient certes abordées ou traversées mais jamais en manifestant un signe de prédation. Tous ces comportements observés avaient pour but ultime de réinstaurer une certaine stabilité qui assurerait une cohabitation tranquille entre les êtres. Un autre mouvement non humain s'associa à cette quête : l'intervention des Isanese dont le silence n'était plus de mise a priori. Si d'aucun ni d'aucune ne voulait affirmer publiquement ses capacités remarquables à communiquer avec eux - alors qu'ils étaient bien identifiés par les autres kasua -, les communautés claniques étaient bien décidées à s'affranchir de cette inhibition instaurée par le christianisme. Ainsi, je pus observer les processus par lesquels la population fit place à ces esprits réhabilités comme médiateurs privilégiés entre eux et cette faune élargie. Tel fut le cas par exemple au sein du territoire clanique des Kuyala (terme générique pour serpent). La doyenne revenait d'une collecte et fit part à l'ensemble des membres de la maisonnée qu'elle avait aperçu au pied d'un Kite des résidus de féculé de sagoutier. Cette information piqua de curiosité l'ensemble des Kasua présents, lesquels interrogèrent aussitôt les femmes pour savoir si celles-ci avaient procédé à l'exploitation du sagou ces derniers temps. Une réponse négative et unanime fut apportée, déclenchant de vives discussions. Si ce sagou n'avait pas été perdu par les femmes, par qui cette féculé s'était répandue au pied de l'arbre ? Le lendemain matin, un des Kasua témoigna de son rêve : il avait vu au sommet de l'arbre une femelle paradisière. Le surlendemain, comme par contagion, plusieurs Kasua confirmèrent cette information onirique. La doyenne prit note de tous ces rêves et apporta ses conclusions : il s'agissait d'Iname, une petite fille isanese qui habitait par le passé cet arbre et qui depuis avait grandi pour devenir aujourd'hui une femme mariée. Sa conclusion convainquit toute l'assemblée. La nouvelle circula immédiatement sur l'ensemble du territoire, une circulation nécessaire pour asseoir l'approbation de tous comme leur reconnaissance de ce lieu désormais sacré

car habité par l'invisible. Cette immixtion soudaine des Isanese dans le monde visible connut un regain dans chaque territoire clanique exposé aux mouvements de la faune. Même ceux du sud n'y échappèrent pas, mais cette résurrection vivifiée des esprits emprunta une allure bien distincte. Devenus sur ces terres des « sans domiciles fixes », les Isanese profitaient des rêves pour manifester leur colère qui ne désamplifiait pas au point qu'elle s'exprimait également de jour, phénomène tout à fait exceptionnel. Alors que nous roulions sur les pistes de la compagnie, à l'arrière du pick-up, un homme frappa brusquement sur la carrosserie pour exiger du conducteur l'immobilisation du véhicule. Il avait senti le parfum musqué dont se recouvrent volontiers les Isanese. Tous les hommes s'enfoncèrent dans la forêt rescapée et réapparurent avec une couronne de plantes sur la tête : « nous devons honorer les Isanese ». Toutefois, les Isanese ne se contentaient pas d'émettre des signes de leur présence en faveur des Kasua. Ils agissaient également et manifestement à l'encontre de la compagnie et de ses ouvriers. Des engins prenaient soudainement feu provoquant la fuite de leurs conducteurs effrayés. A priori irrationnels pour les employés, ces événements faisaient sens pour les Kasua qui ne cachaient pas leur satisfaction de voir leur territoire à nouveau défendu par cette communauté fraternelle. Sa présence ne présageait-elle pas le retour de la faune ?

Tous ces mouvements des existants avaient défié les frontières de la Sulamesi WMA, lesquelles, par leur portée abstraite, n'immobilisaient en rien la configuration du monde kasua. Ce constat partagé ne pouvait être nié. Il initia une nouvelle réactivité des clans kasua. Convaincus que seule une occupation effective et constante de leurs terres offrait l'assurance de préserver une certaine stabilité relationnelle entre ses multiples occupants, les clans décidèrent d'ériger chaque territoire en réserve autogérée. Plus une nuit ne se passait, sans que je reçoive la visite de leurs émissaires m'apportant sur une feuille soigneusement pliée la carte de leur territoire et de ses lieux sacrés, habités, remarquables par les ancêtres, et donc remarquables. La réserve au contour tribal craquela sous le poids de la volonté des clans d'assumer seuls la préservation de leurs propres terres sous l'égide des Isanese retrouvés ; certains manifestant même le souhait de se désolidariser légalement de la réserve « sulamesi » puisque certains clans, ceux du sud, s'étaient désolidarisés des autres en se prêtant au jeu de la compagnie.

Une réunion des Kasua s'imposait..



Celle-ci était d'autant plus urgente que l'État, après avoir échoué dans sa tentative d'asseoir un transfert de pouvoir quant à la préservation de la biodiversité, venait d'émettre une nouvelle loi autorisant les Papous à se constituer propriétaire des terres à titre individuel. Cette initiative qui ouvrait la voie à une capitalisation du foncier mettrait définitivement un terme aux communs que constituaient jusqu'à ce jour, ce territoire et ses habitants plurispécifiques, la réserve Sulamesi. Par chance, les Kasua me demandèrent de participer à cette réunion tribale comme à des réunions claniques qui s'organisaient en parallèle, ce qui me valut de parcourir de nouveau le territoire tribal. Chacune était l'occasion de faire-valoir la possibilité de maintenir la réserve tribale - laquelle de par sa superficie faisait force -, tout en créant des sous-divisions correspondant aux réserves claniques. Pour asseoir mon propos, je ne manquais pas de faire référence au passé, évoquant l'unité tribale face aux guerres ennemies nommées « guerre des chiens », et les vendettas ou « guerres des maisons » auxquelles les clans se prêtaient entre eux quand l'unité tribale n'exerçait plus son pouvoir centripète. Les Kasua ayant gardé en mémoire les récits de leurs parents, certains ayant même été témoins de ces attaques internes et cannibales, ils adhérèrent sans difficulté à mon raisonnement qui, de fait, était empreint de leur propre logique. Une nouvelle assemblée de la réserve sulamesi fut convoquée pour statuer sur la décentralisation à instaurer quant au pouvoir des clans à décider du devenir de leur territoire. Cette nouvelle résolution votée à l'unanimité rassurait tous les représentants présents. Les communs étaient préservés au profit de tous. Pour combien de temps encore ? La compagnie, chargée par l'État de construire dans sa progression vers le nord, une route reliant Mendi, la capitale de la Province du sud aux basses-terres, en traversant la partie orientale du territoire kasua, ne manquait aucune occasion pour séduire la population en miroitant les bénéfices d'un tel projet de communication spatiale. Tandis qu'à l'Est, le projet LNG, soit le plus grand projet mondial d'extraction de gaz liquéfié, devait faire courir son pipeline sur la partie occidentale du territoire puis à sa perpendiculaire pour se rattacher à l'ancien pipeline de Chevron Oil qui rejoignait par l'Est Kikori, la capitale de l'estuaire des basses-terres. Cependant, contrairement aux Kubo, décrits par Monica Minnegal et Peter Dwyer dans leur fameux article « Waiting for the company » (1998), les Kasua n'attendaient plus ces changements imminents. À peine relevée de la crise qu'avait initié les non-humains, la population semblait savourer la paisibilité retrouvée même si elle restait tiraillée par des désirs que la coexistence des mondes rendaient paradoxaux : la volonté de préserver son monde tout en bénéficiant d'un accès à l'éducation et aux soins

payants. Être kasua ou plutôt rester kasua exigeait de faire preuve d'une plasticité d'une rare complexité pour parvenir à maintenir l'équilibre de leur système socio-politique interspécifique, décidément fort délicat¹⁵⁹. Le tremblement de terre qui secoua le territoire en février 2018 relança les dés quant à ce destin commun.

2. 4 QUAND LA FORET DEVIENT FOLLE : L'EFFONDREMENT DU MONDE KASUA ?

Il est trois heures du matin quand mon téléphone sonna. À la vision du numéro, je compris immédiatement que l'appel provenait de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. L'heure était pourtant incongrue : les Kasua connaissaient pertinemment le décalage horaire qui nous séparait. D'ailleurs, le numéro n'était pas associé à un prénom kasua. Curieuse mais troublée, je décrochais. C'était Paul Kia, un ami papou travaillant pour la MAF (aviation missionnaire) de Mont Hagen. Il souhaitait m'avertir qu'un terrible événement s'était abattu sur les Kasua dont il n'avait plus de nouvelles radiophoniques depuis 10 jours. Un tremblement de terre de force 7,6 avait sévi le 26 février 2018 sur leurs terres devenues inaccessibles. Débordée par la catastrophe humanitaire qu'avait engendré le séisme, sans informations sur la qualité des pistes d'atterrissage, MAF ne pouvait toujours pas se rendre à Musula, mais m'assurait que l'État devait envoyer un hélicoptère transportant kits de survie et alimentation. Bouleversée, j'essayais de joindre aussitôt le QG de la radio missionnaire pour me mettre en contact avec Musula, mais celle-ci me demandait de patienter : son service technique tentait de restaurer le réseau. Dans l'impuissance de savoir, je décidais de me rendre sur les lieux et en fis part à l'ambassadeur de France de Port Moresby. Sur les conseils avisés et bienveillants de Pierre Lemonnier, celui-ci refusa mon déplacement. La Province du Sud était encore secouée par des séismes. C'était le branle-bas combat. Les grandes institutions humanitaires, secondées par l'armée papoue occupaient tous les aéroports et tentaient de rétablir les rares voies de communication, détériorées, parfois complètement détruites pour être en mesure d'acheminer les premiers secours. Contrainte à l'immobilité, mais non à l'inaction, j'entrepris d'organiser une levée de fonds collective avec l'aide de mes étudiants. Quand je reçus enfin un appel d'Halake, mon ami. Il était bien

¹⁵⁹ Ce qu'affirment différemment Danowski et Viveiros de Castro : « Les collectifs amérindiens, avec leur population comparativement modeste, leurs technologies relativement simples mais ouverts à des agencement syncrétique de haute intensité, sont une figuration de l'avenir, et non pas une survivance du passé. Maîtres du bricolage techno-primitiviste et de la métamorphose politico-métaphysique, ils sont l'une des chances possibles en vérité, de la survie du futur (2014 : 339). Voir également Stenger (2013).

vivant comme toute sa famille qui par chance s'était rendue chez les Fasu du sud pour une visite de ses affins. Il me décrivit la situation catastrophique dans laquelle ses frères et sœurs, ses pères et mères se trouvaient : ils n'avaient plus d'eau, ils avaient faim. La levée de fond connut un succès inattendu, des Fondations françaises et japonaises s'engagèrent auprès de ce petit peuple forestier. Grâce à l'entremise d'Halake, nous pûmes acheter des énormes conteneurs d'eau et assurer leur acheminement vers Musula par voie fluviale, avec l'aide de la compagnie, notre ennemi. Chaque jour, je me prêtais à une revue de la presse papoue. Si elle revenait constamment sur l'exception de cette catastrophe, vu que de mémoire géologique, jamais un épïcêtre n'avait pris place dans cette région papoue, le témoignage des victimes était édifiant dans l'explication qu'il en donnait. Certains affirmaient l'apocalypse et la punition de Dieu, d'autres accusaient le projet LNG et son extraction de la graisse terrestre. L'épïcêtre - si extraordinairement déplacé du nord de la Nouvelle-Guinée vers le sud -, n'avait-il pas pris place là où précisément le consortium pétrolier avait érigé une nouvelle ville pour recevoir tous ses employés ? Après trois mois d'attente insoutenable, je pus enfin me rendre sur mes terres forestières, auprès des Kasua qui m'attendaient. Je découvris une population meurtrie, traumatisée, le corps éreinté après plus d'une dizaine de jours de secousses. Les Kasua faisaient déjà la queue devant ma demeure, les plus anciens soutenus par des bâtons de bois, pour que je leur oins leurs articulations de crème anti-inflammatoire et soulage leurs maux de tête constants. Prendre soin de leur corps était ma priorité. Puis vint le temps de la parole, des récits. Je décidais de filmer chacun des témoignages, ce qui me permit de reconstituer le scénario de cette catastrophe.

Il faisait nuit quand la première secousse d'une amplitude de 7,5 intervint. Aucun oiseau messenger ne les prévint. La nuit était étrangement silencieuse. Les demeures sur pilotis commencèrent à tanguer si violemment que les chevrons de la couverture se déliaient, des pans entiers de toiture s'effondrèrent. Malgré les décombres et la difficulté de mettre un pied devant l'autre, s'agrippant tant bien que mal aux poteaux de fer qui jalonnaient les demeures, les Kasua parvinrent à gagner le sol mais sans soulagement. La terre poursuivait ses mouvements de va et viens d'une rare brutalité, entraînant leur chute et les cris des enfants et des femmes. Des bruits sourds mais puissants émanaient du sous-sol comme des vrombissements, « comme si les morts se frayaient un chemin pour rejoindre les vivants ». Les répités étaient de courte durée. Certains téméraires en profitaient tout de même pour chercher de l'eau de source. Mais celle-ci était soit tarie, soit l'eau était

rougeâtre. Les femmes avaient l'interdiction de se rendre dans les jardins pour cueillir quelques fruits, les enfants avaient faim. Trois gros séismes et des centaines de secousses ponctuèrent leur quotidien durant plus d'une dizaine de jours. Isolés sur leur territoire clanique, aucune aide ne leur fut apportée contrairement aux chanceux qui étaient restés à Musula où l'hélicoptère de l'État, financé par une millionnaire papoue, vint effectivement leur délivrer des tentes, des couvertures de survie et des sacs de riz mais en quantité insuffisante pour nourrir toute cette population affamée. Le calme revenu, les clans dispersés sur leur territoire respectif regagnèrent au plus vite Musula en se frayant des nouveaux chemins à la hache, à la machette ; les anciens ayant été complètement détruits comme les ponts suspendus. Ces traversées de toute part du territoire tribal furent l'occasion pour eux de constater la puissance dévastatrice de ces tremblements de terre successifs. Des pans entiers de la forêt s'étaient affaissés, les lits des rivières déplacés ou ensevelis par l'amoncèlement de la terre, des roches, des arbres qui s'étaient effondrés comme un château de carte. L'eau était de couleur rouge indigo, les grottes s'étaient effondrées, les jardins complètement asséchés. La réserve sulamesi ou « le jardin du casoar » était tout simplement défigurée. Les Kasua pleuraient. On dénombrait un décès - une femme enceinte qui ne put se déplacer -, et plusieurs blessés que MAF transporta à l'hôpital situé au sud chez les Gogodala, celui de Mendi étant débordé.

Après le récit, la parole des Kasua se déliait mais elle était avare d'explications. Certains avaient bien cru au début de l'événement « quand la terre se mit à pleurer » que le jour de l'apocalypse était venu. Mais aucun des morts n'apparut tandis que les secousses se poursuivaient. Était-ce alors la punition des Sosu, eux qui étaient dotés du pouvoir de renverser l'écorce terrestre ? Les réponses étaient négatives : ce tremblement de terre était trop puissant et ne correspondait pas à la teneur des tremblements de terre que les ancêtres avaient mémorisés. Peut-être alors, la conséquence de l'extraction du gaz ? Les Kasua n'avaient-ils pas accusé Chevron Oil d'assécher le sol de *l'ibi sacré*¹⁶⁰ ? Là encore, les réponses restaient évasives. Certains toutefois, parmi les plus jeunes, mettaient en cause ce que des blancs leur avaient enseigné : le dérèglement climatique. A l'écoute de ces réponses, il fallait bien admettre que l'ampleur de la catastrophe avait plongé les Kasua dans la confusion, incapables qu'ils étaient de lui trouver une raison, un sens susceptible d'expliquer un tel mouvement terrestre. Réconciliés avec la forêt, aucun sentiment de culpabilité ne se lisait sur leur

¹⁶⁰ À l'image des Yanomami (Albert 1993)

visage ou dans leurs mots/maux. Ils étaient juste en arrêt, suspendus à ce qui pouvait encore advenir, leur advenir. Comme Kelewalo, l'un des derniers anciens kasua me le confia : « les secousses nous ont fait perdre la tête. Elle continue d'ailleurs à virevolter comme les hirondelles ». Et d'après leurs dires, cette folie a gagné l'ensemble des existants forestiers : « les animaux sont perdus, ils ne savent plus où aller, comment aller, quoi manger ou boire. Ils sont tellement maigres que nous les chassons même plus ». Les arbres et les Isanese ne sont pas en reste, loin s'en faut : « les arbres sont comme à l'origine du monde, ils marchent la tête à l'envers. Même les plus puissants, les plus forts ne tiennent plus debout. Comment les Isanese vont-ils survivre sans leur demeure ? ». « Nous avons perdu la tête mais la forêt aussi est devenue folle ».

La venue du vent cyclonique raviva toutes ces blessures béantes, la mémoire de ce cauchemar collectif, interspécifique. Non seulement, son intervention annuelle était étonnamment tardive - presque trois mois de retard - et ne fut pas annoncée par le phasme, mère du vent, mais sa durée fut exceptionnellement longue : plus d'une quinzaine de jours. Pas une nuit, nous ne nous retrouvions tous à l'extérieur de nos demeures, chassés de celles-ci comme effrayés par la puissance de son vacarme de fin du monde qui s'entendait à la chute des arbres déjà fragilisés, aux frondes des palmiers qui frappaient le stipe complètement courbé ou aux crissements des pilotis qui se balançaient. À fleur de peau, les Kasua se précipitaient sur la place clairsemée du village avec cette crainte partagée qu'une nouvelle catastrophe ruine effectivement leur monde et toute possibilité de le ré-inventer.

CONCLUSION : QUAND LES TRANSFORMATIONS DU MONDE KASUA TEMOIGNENT D'UNE DYNAMIQUE INTERSPECIFIQUE

Réinventer leur monde ? N'est-ce pas réinventer le plus grand territoire tribal de la région Bosavi dont il constitue les extrémités septentrionales d'Est en Ouest ? Réinventer le plus luxuriant couvert forestier de cette région en se déclinant sur 2000m de dénivellation, parcouru de toute part de cascades, de rivières et des plus grands fleuves ? Réinventer plus encore, la cohabitation de la plus riche diversité d'êtres qui occupe et se partage l'extraordinaire mosaïque d'habitats qui s'offre généreusement à eux sur les pentes de la montagne bleue? L'ambition est-elle si folle ? Les Kasua ne l'ont-ils pas déjà entrepris quand, quittant leurs terres d'origine kaluli de l'autre côté du versant du volcan, ils entreprirent une migration vers ces terres inconnues où

ils s'établirent ? Cette aventure n'était-elle pas déjà en soi une réinvention d'un monde ? La méta-mémoire tout à fait étonnante dont font preuve les Kasua quant à ces pérégrinations ancestrales est éloquente et semble bien l'affirmer. Elle ne se contente pas de révéler combien ces migrants se sont attachés à transmettre à leurs descendants les détails de leurs rencontres avec de nouveaux humains et les réactions qu'elles ont suscitées de leur part comme l'adoption des pratiques de chasse aux têtes ou la co-initiation. Elle décrit précisément les détails sur leur découverte de nouveaux paysages, de nouvelles espèces, et, à quel point ces rencontres avec tous ces nouveaux « autres » ont exercé une incidence sensible sur la constitution de leur nouvelle identité, et par-delà, sur l'invention d'un nouveau savoir-être avec. Négligé généralement dans les restitutions des migrations humaines, cet accent porté sur les interactions avec les non humains témoigne des différents processus d'attachements dont les Kasua ont fait preuve pour s'enraciner dans cet immense espace en tant qu'être humain. Le premier réflexe est sans doute celui de nommer les clans par le nom d'un arbre, d'une source d'eau, d'un animal avec lesquels ils vont expérimenter une relation nouvelle toute singulière et répétée. Et si sur les hauteurs des versants septentrionaux de la montagne, ils donnent à la faune et la flore, semblables aux occupants de leur terre originelle, un nom kaluli, il n'en est plus de même des espèces qui leurs sont inconnues. Là, le Kasua s'impose. La nomination n'est pourtant pas immédiate. Elle réclame de l'expérience, du temps donné à cette nouvelle interrelation. On ne tue pas, on observe. On ne goûte pas la chair, on attend l'assurance de la vitalité relationnelle¹⁶¹. Déjà, on remarque une attention toute singulière vouée aux comportements, à la réactivité des autres face au mouvement que les Kasua initiaient de leur propre chef ; une discrétion également, qui s'assimile à une retenue évidente et une humilité affirmée. Découvreurs, les Kasua n'ont jamais eu le tempérament de conquérants. L'absence de connaissance intimidait certainement ces migrants. Cette attitude fut flagrante pour ceux qui entreprirent la descente vers le sud en empruntant la voie de l'Est, soit la région karstique et ses pinacles qui dessinent des montagnes russes. Elle se divulgua quand, sur ces terres inhospitalières où l'eau se cache dans les méandres sous terrains, ils découvrent des palmiers dont la présence les interroge : est-ce un témoignage d'une activité humaine ou la possibilité que le palmier ait lui aussi observé une même migration ? Puis, quand ils découvrirent les

¹⁶¹ Une patience que les Kasua observent avant de donner un nom à leur enfant ou aux porcelets capturés en forêt. Seule la garantie de leur survie aux premiers mois autorisera ces derniers à les singulariser par un nom qui leur seront propres.

centaines de chauves-souris voltigeant dans les cavernes qu'ils nomment *hapana*, soit par un terme dérivant (ou influant ?) du prénom de la créatrice Hapano. Leur multitude les interpelle : les *Kasua* posent un interdit de les chasser. Le retour d'un chien, des cheveux blancs dans la gueule, donnera raison à leur prévoyance. Les *keba* sont sous tutelle. D'ailleurs, la transgression de ce tabou par un des leurs confortera cette intuition. Tuant une chauve-souris, il ne la consuma pas lui-même mais donna sa chair à son chien mourant. Il ressuscita. Il reproduit l'expérience mais cette fois-ci sur une vieille *kasua* également mourante et celle-ci put remarquer suite à la consommation de cette chair qui décidément faisait signe d'une fabuleuse fertilité. La puissance des maîtres des lieux était indéniable. L'instabilité géologique de cette région karstique qu'ils expérimentèrent en échappant à des effondrements des parois des abris où ils s'étaient réfugiés ne faisaient qu'entériner leur crainte. Les *Kasua* décidèrent alors de poursuivre leur route vers des terres plus clémentes, sans négliger toutefois d'intégrer leurs expériences exceptionnelles dans les contes relatant aujourd'hui la morphogénèse de leur territoire dont leurs pas ont dessiné son contour. L'appropriation de ces nouvelles terres passe par l'imaginaire, les *Kasua* se gardant bien de laisser des traces visibles (pour eux) de leur passage, si ce n'est des noms donnés aux montagnes, aux sources d'eau si rares, aux petites oasis ou aux cavernes.

La découverte des piedmonts du volcan et surtout des basses-terres sera plus réconfortante. Ces terres inhabitées proposaient à ces migrants une faune et une flore d'une rare abondance et de surcroît un déplacement terrestre fort aisé. Arpentant pour la première fois les basses-terres alluviales, ils se réjouissent "que le sol y soit plat, que la marche y soit si facile, que les rivières y soient si larges". Les caractéristiques paysagères contrastent avec celles familières des montagnes où le territoire est abrupt, les lits des rivières creusant des vallées aux allures de précipices, arrosées parfois de cascades dont la hauteur de chute peut atteindre plus de 50 mètres. Ici-bas, le sol est constitué de couches sédimentaires modernes et s'en trouve donc particulièrement plat. La flore compose la forêt tropicale « la plus luxuriante », où elle est « extraordinairement riche, particulièrement en espèces d'arbres » (Paijmans 1975 :10), dont la hauteur ou la circonférence des troncs revêtent des dimensions beaucoup plus imposantes qu'en hautes altitudes. Plus remarquable, est bien sûr la présence d'une multitude d'animaux, tant en nombre qu'en variétés. Un descendant du clan Batamo le confie : « Lors d'une seule marche, ils rencontrèrent plusieurs casoars à casque, une bande de wallabies *kabeya* (*Dorcopsis luctuosa*), de nombreux

porcs dont les soies, à la différence de celles des porcs de montagne, étaient blanches. La cime des arbres était bruyante, les oiseaux rivalisaient de couleurs et de chants. Les rivières étaient pleines de poissons qu'ils parvenaient à voir de la rive ». Cette abondance récompense les foulées déterminées des migrants. Elle les surprend bien évidemment. Cette richesse ne peut être anodine comme la richesse des marais à sagoutiers qui jalonnent l'immense réseau hydrographique. La reconnaissance de nos découvreurs semble immense. Découvert dans le cours de l'action de leur mouvement, cet espace si foisonnant de vies ne suscite pas des Kasua une sur-prédation¹⁶² : leur quête va davantage consister à s'accorder à cette profusion, à s'harmoniser avec elle, ce que leur faible densité à l'époque facilitera aisément. À l'instar de la multitude des chauves-souris, cette abondance de vies surprenante sera également perçue comme étant sous tutelle. Si les hauteurs du mont Bosavi sont consacrées terres des Sosu, nommés Memul chez les ascendants de nos migrants, lesquels manifestent leur présence par les tremblements de terres et des inondations jusque dans les basses-terres, la diversité des animaux rencontrés à plus basses altitudes seront sous la protection de la communauté des Isanese, absente chez les Kaluli, laquelle cohabitera dans chacune des nouvelles niches écologiques où s'établissent définitivement les douze clans kasua.

La restitution de ces pérégrinations des ancêtres kasua conforte ce que l'ethnographie des vingt-cinq dernières années nous aura enseigné. L'histoire de vie des Kasua n'est pas seulement une histoire d'hommes et de femmes. Qu'elle soit mouvementée sur leur propre initiative ou bien celle des existants, elle témoigne constamment d'une dynamique relationnelle interspécifique à laquelle Kasua et existants s'entremêlent, s'adaptent aux affordances que chaque être impose aux autres par sa seule présence. Leurs histoires enchevêtrées sont une co-histoire¹⁶³, leurs mouvements, une co-évolution. Elle met en lumière une constante : la volonté de cette population humaine de cohabiter, de savoir-vivre avec tous ces êtres aussi divers soient-ils. Et c'est bien ce savoir vivre ensemble que les modernes depuis les années 90 ne cessent de mettre à l'épreuve, forts de leur arrogance, du pouvoir qu'ils s'octroient en se désolidarisant des autres figés dans la catégorie d'objets toujours aliénés à leur autorité et aux pratiques que leur mépris trahissent. Hégémonique, leur manière d'être-au-monde se présente comme l'antithèse

¹⁶² Réaction que l'on retrouve chez les polynésiens accostant pour la première fois sur les îles ou les atolls du Pacifique.

¹⁶³ Ce que l'œuvre d'Éric Baratay, à qui nous devons l'élargissement épistémologique de la discipline Histoire aux animaux, témoigne au fil de ses enquêtes co-historiques (2003, 2011, 2012, 2017), ou de sa volonté de décloisonner les disciplines pour restituer un regard plus proche de la co-histoire complexe (2020 (Ed), 2021 (Ed)).

grossière de celle des Kasua en faisant valoir une même relation unilatérale à l'égard des existants : l'appropriation sans mesure, ni retenue, pour rassasier leurs besoins matérialistes et capitalistes insatiables. La christianisation a ouvert les portes à ce comportement consumériste illimité en substituant à la dette éco-centrée imposée par Sito (cf. note 87), une dette ego-centrée, en introduisant un temps linéaire porteur de l'infini comme du différé de l'endettement¹⁶⁴, détachant non seulement les humains de leur milieu et de sa temporalité écologique mais aussi de leur propre collectif originel. Être chrétien, c'est pour les missionnaires, faire des Kasua, non plus des êtres tribaux ou claniques mais des individus universels dont le destin est de vivre en société universellement humaine à l'image de son Dieu. Tel est bien le mouvement que les modernes ont cherché à insuffler systématiquement, et ce quel que soit leur projet : extirper les Kasua de leur forêt et de toutes les relations qui les attachent affectivement, esthétiquement, existentiellement aux existant co-animant leur monde.

Après la défiguration de leur territoire forestier par le tremblement de terre, une question reste entière : avec qui les Kasua vont réinventer leur monde ? L'intervention soudaine du gouverneur de la province du Golf sur les terres kasua, au lendemain de la catastrophe, laisse perplexe. Son ambition ? Transformer Musula en un village en « dur », constitué de maisons construites de planches et couvertes de taules ondulées, où écoles, commerces et même gendarmerie offriraient aux Kasua, enfin délogés de leur forêt, un lieu-source de bien-être et de sécurité. Cet édifice suffira-t-il à conduire les Kasua à se satisfaire d'une vie par trop humaine ? Rien n'est moins sûr. Si à l'image des Kasua, les existants ont perdu la tête, il est à parier que leur communauté hybride, qui a toujours fait preuve d'une étonnante résistance, se relève de son entropie. À moins bien sûr que les impacts du dérèglement climatique ou autres incidents d'ordre politico-écologiques accentuent la dégénérescence de ce monde forestier si fragilisé sous l'indifférence des industriels et de l'État pollueur¹⁶⁵. Une anecdote ponctuant mes derniers jours auprès des Kasua en 2018 illustre l'avènement de telles éventualités. Halake, mon ami complice, le sourire illuminant son visage, est heureux de nous apporter des poissons pour notre dîner après

¹⁶⁴ Un lien de causalité entre ce temps linéaire, la consommation illimitée et les effets écologiques, je vous renvoie à Anders G. 2007, Latour B. 2017, Hartog F. 2020).

¹⁶⁵ Au lendemain du tremblement de terre suite auquel toutes les compagnies d'extractions minières ont dû cesser leurs activités, voire fermer leur entreprise pendant plusieurs semaines comme LNG accusée d'en être la cause, le gouvernement organisa une réunion des plus grands exploitants pétroliers internationaux à Port-Moresby. Ces derniers affirmèrent à la presse « La Papouasie est l'avenir ». Avec la crise en Ukraine, il est à craindre que le projet LNG accélère son implantation du pipeline et que les compagnies pétrolières, concessionnaires des parcelles sur les terres kasua déclenchent leur exploitation qui jusqu'ici n'était pas suffisamment rentable. Une éventualité que le PDG de Total prévoyait déjà en 2021 dans une interview accordée au Figaro/Economie (mis en ligne le 5/05/2021).

avoir disparu de la journée. Sa joie est partagée par ses enfants, surexcités à l'idée de manger enfin de la chair animale. Pour l'occasion, je cuisine mon dernier sac de riz. Grillés au feu, les poissons de grande taille rassasient d'emblée notre appétit. Les enfants précipitent leurs doigts affamés sur l'étale du repas tandis que leur goût inconnu m'interpelle. J'interroge Halake sur le nom de ce poisson. Halake, heureux d'être ce père providentiel me donne son nom pidgin, trahissant son origine exogène. Je suis intriguée et bien sûr succombe à ma curiosité en l'interrogeant sur sa présence dans ces eaux. Il m'explique alors que les Chinois travaillant pour Turama industrie avaient créé une ferme à poissons mais que celle-ci s'était effondrée à la suite du séisme. Relâchés, les poissons avaient remonté le fleuve Turama empruntant également ses affluents. N'ayant pas eu le temps de voir sa physionomie, je lui demande s'il lui serait possible de me rapporter un autre spécimen. Ce qu'il fit sans aucune peine dès le lendemain : les poissons nageaient en abondance. Sa vision assombrit aussitôt mon visage lequel contrastait étonnamment avec celui de mon ami qui ne contenait pas sa grande satisfaction. Il s'agissait de la perche du Nil. Je me retins de partager mon inquiétude. La venue de ce poisson en grand nombre était une aubaine pour cette population qui avait souffert de la faim de si nombreux mois suite au séisme et qui ne chassaient plus. Pourtant, je ne pouvais pas les laisser dans l'ignorance. Je fis donc part à Halake du documentaire réalisé par mon ami Hubert Sauper, le « cauchemar de Darwin », l'informant de la capacité de ce poisson à supplanter toute la diversité ichtyologique qui évoluait à ces altitudes. En ce temps de crise, je réalisais que mon témoignage ne pouvait être entendu à l'instantané. Je compatissais avec regret et inquiétude. Le temps accordé à cette nouvelle relation interspécifique s'avèrerait nécessaire pour qu'ils puissent par eux même réaliser son impact écosystémique. Mes futurs terrains délivreront sans nul doute des réponses sur ces nouvelles dynamiques qu'emprunteront les Kasua et les existants forestiers. Et certainement une réponse à la question de savoir si du dérèglement climatique ou de l'idéologie naturaliste lequel parviendra à ses fins, c'est-à-dire à vaincre l'ontologie ambivalente des Kasua, soit à taire les rêves nocturnes, lesquels toujours vivaces les lient et les relient encore aujourd'hui à leur manière d'être-au-monde si kasua.



ET APRES ?

VERS UNE COSMOPOLITIQUE DES ATTACHEMENTS

OU UNE ANTHROPOLOGIE COMPAREE DES

DYNAMIQUES INTERSPECIFIQUES FACE

AU CHANGEMENT CLIMATIQUE

Vingt-cinq années d'ethnographie, - autant d'allers retours et de deuils faisant suite à chacun de mes départs -, qui m'ont appris à ne jamais prendre pour acquis ce que mes terrains m'enseignaient sur l'instant. Si certains m'amenaient à penser que j'assistais en direct à « un tournant ontologique » concret des Kasua ou à l'effondrement inéluctable de leur monde, le suivant venait contredire mes pressentiments précédents. Ces multiples allers retours, ces va et viens, qui systématiquement troublaient mon âme kasua et ses attachements, m'amènèrent lentement à changer de posture. Les Kasua étaient certainement victimes des mouvements de la mondialisation qui frappaient inlassablement à leurs portes, mais cette victimisation ne faisait pas d'eux pour autant des êtres non-actants ou non-réactants. Elle faisait valoir au contraire leur étonnante résilience, l'intelligence dont ils faisaient preuve face à ces intrusions non conviées, la forte résistance de leurs collectifs intégrés¹⁶⁶. Grâce à leur capacité à surmonter les défis de la modernité, mes départs ne produisaient plus ces deuils qui m'accablaient, formalisant le sentiment d'une perte - irréversible - d'une part d'eux même, et par ricochet, de moi-même si imprégnée de leur manière d'être au monde. Cette leçon que me délivraient mes hôtes se révélait d'une générosité inestimable. Elle se lisait dans mes articles où je pouvais décrire sans retenue ni difficultés émotives les événements qui les touchaient, parfois les accablaient sans me noyer dans un pessimisme dévastateur. Ma position s'était excentrée mais jamais éloignée : seulement je n'étais plus ballotée, déchirée par ces mouvements incessants, oscillant entre joie et tristesse, espoirs et colères.

¹⁶⁶ Ironiquement (?), cette plasticité d'être au monde dont font preuve les communautés locales est considérée aujourd'hui dans la dernière publication (6ème volet) du groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) en février 2022, lequel interpelle de nouveau la question des « régimes de savoir » des organisations internationales autour des communautés et savoirs autochtones. D'abord perçues comme « victimes », le dernier rapport insiste non plus seulement sur la vulnérabilité, mais sur les capacités de résilience de ces populations. Sherilee Harper, elle-même mandatée comme expert au GIEC, constate une évolution dans les représentations sur les communautés autochtones. Désormais les experts préconisent de considérer les savoirs locaux en vertu de l'atténuation des impacts du changement climatique. Cela puisque les populations détentrices de ces savoirs faisant face à des « défis d'adaptation depuis des siècles ont développé des stratégies de résiliences aux changements environnementaux qui peuvent enrichir et renforcer les efforts d'adaptation ».

Si graduellement la peur de perdre ce dont j'avais été témoin privilégié s'estompait, mes retours en revanche consacraient la douleur de la perte d'un être cher, kasua ou mien. Pleurer nos morts ensemble ponctuait ainsi systématiquement nos retrouvailles, lesquelles instauraient une sorte de synchronisation de nos existences désormais entrecoupées par le décalage temporel et spatial de nos vies respectives, une continuité retrouvée. De fait, je n'étais plus aux yeux des Kasua, la Sakie des premiers jours. Les Kasua me désignaient désormais « ama », mère, et leurs enfants « kouwa », grand-mère. Devenue âgée et à la santé fragile, j'étais la vieille Flo, Kebeaflo en kasua. Ce nouveau statut ne me gratifiait pas pour autant que d'un élan affectif constant. Ma venue était toujours investie pour faire valoir à voix haute les tensions qui opposaient les Kasua entre eux et dont je portais une certaine responsabilisation en ayant été co-autrice des mouvements qu'ils avaient entrepris comme la création de leur réserve. Les Kasua me demandaient sur le champ de les résoudre, de leur apporter toutes les informations qu'il leur faisait cruellement défaut. Mes venues limitées à deux mois par le visa touristique limitaient d'autant mes possibilités de résoudre tous leurs problèmes ou de parcourir chacun des territoires claniques comme ils le réclamaient. Les réunions collectives devenaient un rituel. Il était clair que seule une présence continue répondrait à leur attente inavouée. La réalité s'imposait à nous : ils devaient trouver seuls les réponses à leurs tourments. À l'image des Kasua à mon égard, j'avais appris à leur faire confiance, même si j'avais semble-t-il plus conscience de la puissance déstructurante des développeurs, de leur marche du monde qui s'affirmait plus nettement de jour en jour avec comme conséquence, lui aussi de plus en plus visible, le dérèglement climatique auquel d'aucun ne semblait vouloir faire face. Le tremblement de terre représentait pour moi l'épiphénomène qu'illustrait l'incapacité des modernes à assumer leurs responsabilités écologique et terrestre comme leur responsabilité à l'égard de tous ces autres, tels les Kasua, laissés sur le bas-côté, laissés pour compte. D'ailleurs, l'indifférence avec laquelle ils les invisibilisaient était poignante même si les grands RDV internationaux depuis la Convention de Rio de 1992 leur faisaient place mais dans un espace le plus souvent en aparté. Requalifiés de peuples premiers, ces derniers étaient inscrits à leur insu hors-contemporanéité, hors capacité agentive donc, car figurés dans un passé révolu, décalés du présent et logiquement du devenir qu'instaure l'ordre évolutionniste, progressiste dont les modernes se réclamaient¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Ce que certains collectifs démentaient comme l'illustrent la solidarité d'amazoniens à l'égard des Water Protectors Sioux du Dakota contre la construction d'un pipeline sur leur campement

Ce tremblement de terre et son entropie exercèrent une autre incidence sur l'ethnologue que j'étais. Indéniablement, ses effets ouvraient vers une inconnue, et par là-même, mettait à rude épreuve l'ensemble des données ethnographiques acquises jusqu'ici. Emprunteraient-elles elles aussi le dessein archéologique du savoir-faire kasua? C'est sans doute cette même incertitude qui expliquait l'état de confusion dans laquelle les Kasua étaient encore plongés lors de mon dernier terrain en 2018¹⁶⁸. Leur absence d'explication trahissait combien ce mouvement terrestre dépassait toute causalité humaine immédiate ou passée. Sa puissance surpassait celle des esprits, ses implications ne corroboraient pas davantage les récits apocalyptiques et le jugement dernier comme le retour des morts. Cet événement auquel firent suite la violence étonnante du vent cyclonique et la sécheresse persistante relevaient à leurs yeux d'un nouvel ordre qui leur échappait mais qu'ils pouvaient cependant constater de visu, expérimenter inévitablement. Si les Kasua étaient appelés à réapprendre leur monde, l'ethnologue devait de son côté réapprendre de nouvelles méthodes pour appréhender et restituer leurs initiatives. Certes, à la différence de certains, mon champ d'observation était fixé et éprouvé au fil des années. L'élargissement de la scène anthropologique aux existants, issue de mon expérience ethnographique érigée en posture théorique, semblait plus à même pour rendre compte des dérèglements écologiques et des réponses que les populations pouvaient apporter. Reste que la radicalité de ces changements terrestres mettait à l'épreuve les propositions heuristiques qui jusque-là avaient permis à notre discipline de comprendre et de penser les transformations. Je pouvais spéculer, c'est-à-dire recourir à une « narration/fabulation spéculative » (Haraway 2016), ou à une ethno-fiction à laquelle certains appelaient¹⁶⁹. Mais cette tendance répondait à une nécessité pour l'Occident en mal de récits, or resituées dans le contexte kasua, ces perspectives perdaient de leur crédit. Elles étaient tout simplement irréalisables en dénaturant l'enjeu même de l'ethnographie qui est celui de décrire le réel des autres, non l'imaginer. Le tremblement de terre que

d'occupation à Standing Rock ou encore les réseaux sociaux et des manifestations aux quatre coins de la planète mobilisant des Maori, Sami, Aborigènes, Teko, Kali'na, Sarakaku, les autochtones du Chili pour faire valoir leurs droits dans la nouvelle constitution promise, etc. Isolés dans leurs vallées respectives, sans voies de communication spatiales ou numériques, les Papous ont du mal à s'organiser en collectifs à de rares exceptions près et toujours autour d'un énorme projet d'extraction minière (OK Tedi, Bougainville, LNG).

¹⁶⁸ Selon la règle instaurée à mon laboratoire, nous pouvons partir sur le terrain tous les deux ans. La crise du Covid s'immisçant et interdisant aux fonctionnaires de se déplacer à l'étranger, mon prochain terrain est prévu pour janvier 2023.

¹⁶⁹ Cf. Conférence à la Gaîté Lyrique dans le cadre du programme Reprogrammation des imaginaires – Prototypes pour penser l'après-croissance #2, organisé par le collectif artistique Disnovation, 08 décembre 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=3DLKuthHogg&t=4943s>

j'assimilais décidément au dérèglement climatique faisait trembler l'ethnologue par ses secousses épistémologiques qu'il rythmait.

C'est ce contexte fort éprouvant qui me conduit à réfléchir à l'élaboration d'une méthode ethnographique capable d'aborder les réponses inattendues, peut-être désordonnées ou contradictoires des populations locales face aux bouleversements de leur monde. Partir de zéro était certainement sa gageure. Le tremblement de terre comme la coupe blanche n'avaient-ils pas pour effet d'entamer une table rase de tout ce que je connaissais à force d'enquêter, à force d'expérimenter auprès des Kasua la réalité de leur monde au point de m'y être pleinement et positivement identifiée ? Sans contradiction, de nouveaux relationnements n'avaient-ils pas émergé en introduisant dans son enceinte de nouveaux êtres : le cerf, la perche du Nil, l'État sous couvert du gouverneur ? Seul l'attachement à leur monde subsistait par-delà son effondrement. Sa persistance m'incita naturellement à le considérer sérieusement comme le mécanisme primordial au sens de minimal par lequel ou à partir duquel les humains étaient capables de reconstruire, réinventer un/leur monde. Cette considération tenait compte bien sûr de « l'écologie des attachements » que prônait Philippe Descola (2005, 2017) dans sa compréhension des différents schèmes relationnels liant les humains aux non-humains. Cependant ma démarche étendue à l'interspécificité des mondes voulait se situer en amont de ces schèmes, soit à ce fameux point zéro relationnel présidant à la constitution de nouveaux assemblages multi-espèces. Elle se résumait en ces quelques questions : comment appréhender cette écologie des attachements, ses réajustements des liens qui se découvrent dans le cours des interactions entre les êtres ? Comment expliquer les nouveaux assemblages qu'ils induisent entre les humains, entre les humains et non humains, et finalement entre les non humains défiés par les métamorphoses de leur habitat partagé et donc commun ? Comment témoigner de cette dynamique interspécifique des manières d'agir le monde et de répondre à l'agir du monde ? En quoi impactent-ils l'organisation sociale élargie aux non humains au niveau local, national, mondial ? Bref, et peut-être plus précisément et en accord avec mon terrain, par quelles modalités et processus interrelationnels humains et existants formaient de nouveaux collectifs interspécifiques pour concrétiser et asseoir la stabilité de leur nouveau monde ? En d'autres termes, fidèle au cadre paradigmatique que je m'étais imposée depuis mon avènement en tant qu'ethnologue, si l'attachement était bien l'élan interrelationnel primordial, il devait porter en lui une définition du lien susceptible de traduire la réciprocité des interactions liant les humanités aux existants. Il ne pouvait se concevoir dans

sa dimension unilatérale et anthropocentrique ; la réciproque s'imposait. Deux phénomènes, l'un d'ordre ethnographique, l'autre conceptuel me permirent de préciser par quel biais épistémologique, cette méthode fondée sur l'attachement versus détachement était susceptible de prendre en considération les points de vue de chaque protagoniste dans l'ontogénèse de leur assemblage. Le premier de ces phénomènes reposait effectivement sur une donnée issue de mon terrain : la pratique kasua de l'apprivoisement des êtres forestiers. Dans l'incapacité temporelle et spatiale d'appréhender et de restituer la co-habitation telle que vécue par la multitude des acteurs forestiers concernés tant sa complexité était incommensurable, l'apprivoisement, reliant au minimum deux espèces de différents règnes, me semblait plus à même pour accéder et saisir les modalités présidant à l'interspécificité du lien s'établissant entre un acteur humain et non humain ; pour valider également mon intuition concernant la modalité interrelationnelle que constitue l'attachement à l'épreuve de l'ethnographie. Ce choix est apparu d'autant plus pertinent que le bon apprivoisement est chez les Kasua celui qui se conclut et se couronne par un détachement, les Kasua semi-nomades ne s'encombrant pas de liens les retenant ou les sédentarisant dans un lieu fixe. Je ré-entrepris son étude avec plus d'attention en prenant soin de différencier les animaux enrôlés dans cette pratique. Ici, un porcelet et un Calao papou, soient deux animaux fort distincts dans l'histoire de la coévolution inter-espèce impliquant l'humain. Ce détour ethnographique sur ce phénomène interactionnel majeur fut des plus concluants en mettant en exergue la formidable complexité d'affects et de sens qui préside aux pratiques d'apprivoisement des êtres forestiers dans lesquelles l'attachement apparaît bien pour les Kasua comme la clef de voute du système complexe et interspécifique qu'ils cherchent à établir avec l'autre. De son succès, c'est-à-dire du bon attachement liant l'individu kasua à l'être forestier, dépend entièrement la stabilité interrelationnelle qui qualifie typiquement l'exception de l'apprivoisement chez cette population forestière, que celui-ci implique un humain, une plante, un animal ou un esprit. Dans cette société, apprivoisement et attachement apparaissent d'ailleurs comme des synonymes. En témoigne leur langue qui assimile ces deux phénomènes en les désignant d'un même terme, « *kopola* », dont l'étymologie dérive du nom commun attribué aux cochons sauvages, *kopolo*, et traduit littéralement le fait d'attacher avec une cordelette végétale la patte d'un porcelet capturé en forêt à la suite d'une prédation réalisée avec succès sur la truie sauvage. Attacher l'être forestier juvénile est certainement le premier réflexe du chasseur qui signifie aux yeux de tous sa captivité ; il est généralement le

premier geste qui initiera le processus d'apprivoisement dont le juvénile animal deviendra le sujet central. Cependant, si la sémantique corrobore son évidence, l'attachement pratiqué par les Kasua ne se limite pas à cette attache matérielle et éphémère. Le lien qu'il noue à l'animal est un lien qu'il noue avec l'animal et cette différence est de taille ! Elle nous éclaire sur l'enjeu considérable dont est investi ce rapport interspécifique qui n'a d'égale que la rare exigence qu'il réclame de l'apprivoisant. En effet, elle exige des Kasua ordinaires des compétences exceptionnelles qui relèvent typiquement dans cette société des compétences chamaniques ou autres êtres d'exception, en ce qu'elles assoient un accès aux Umwelten des êtres forestiers et établit avec eux une véritable écologie des Umwelten ou « des sois » pour reprendre Kohn. Les deux cas observés révélaient une même constance dans la manière dont les Kasua éprouvent systématiquement la pratique de l'apprivoisement, et ce quelque-soit l'être interpellé pour participer de cette remarquable aventure relationnelle. L'apprivoisement est effectivement et essentiellement perçu et vécue comme une réelle aventure dont aucun des protagonistes ne sortira indemne. Tout d'abord, parce que cette expérience vécue, même si déjà reproduite par le passé en ces termes, est toujours abordée a priori comme une expérience unique du seul fait que les êtres impliqués sont toujours reconnus a priori dans la singularité de leur individuation physiologique, subjective et historique. Parce que l'attachement est typiquement un engagement réciproque qui se construit au cours des interactions au travers desquelles les manières d'habiter, d'agir, de se mouvoir et de s'émouvoir dans le monde de chacun vont se révéler. Parce qu'il est un éveil à la sensorialité de l'autre et a ses propres sens, aux expressions émotives et/ ou réactives que manifestent les êtres impliqués pour se rapprocher au plus près de la sensualité de l'être à attacher, laquelle selon sa personnalité (son règne, ses habitus, son histoire), consistera à induire dans son monde une empreinte odorante, sonore, visuelle, tactile, affective, sécurisante. Parce que redoublant d'attention prêtée aux dialogues qui vont s'instaurer ainsi entre l'humain et l'être forestier, leurs manières d'agir cherchent à accéder au monde subjectif de l'autre, soit à la part invisible de sa visibilité et ce, pour asseoir à l'image du chamane, une mise en commun de leur monde, une sorte de mélange des bulles de chacun d'où est sensé émerger au gré des interactions, au gré des ajustements et des métamorphoses nécessaires, un nouveau monde, hybride, hétérogène, enrichi ; dans tous les cas, partagé par les deux acteurs. La proximité qu'offre l'apprivoisement des existants forestiers à l'image des attachements avec certains esprits par les activités oniriques répétées représente donc pour les

Kasua une opportunité extraordinaire pour se balader dans le monde perceptif de ces multiples êtres qu'ils côtoient dans leur entourage forestier mais qui n'en restent pas moins des étrangers de leur milieu, intime par excellence. Ainsi, loin de nier le monde perceptif de ces autres, loin d'admettre que la différence de leur monde est incommensurable, leurs pratiques cherchent à l'intégrer et à apprivoiser son expression comme elles cherchent symétriquement à ce que l'être forestier fasse de même, soit intègre et apprivoise le monde de l'humain et son expression visible. Cette familiarisation commune des *Umwelten* est la garante d'un attachement sûr en ce qu'elle va frayer entre ces deux mondes un chemin familier, si familier aux deux individus désormais attachés comme rattachés au monde de l'autre, qu'ils seront en mesure de s'en éloigner librement, de s'en détacher pour y revenir de leur plein gré. Humains et existants regagnent la forêt ou la forêt des rêves dans leur indépendance retrouvée en toute liberté.

Cette analyse ethnographique s'est révélée nécessaire pour conforter mon choix méthodologique de recourir au concept de l'attachement plutôt qu'à celui de l'empreinte communément utilisée par les chercheurs. Ces deux notions sont généalogiquement liées tant dans la pratique que dans la conceptualisation des phénomènes qu'elles appréhendent. C'est à partir des observations sur le comportement des canetons s'attachant à leur mère, puis des expérimentations « contrôlées » avec les oies et lui-même, que Lorenz isola en effet le phénomène de l'empreinte ou imprégnation, tandis qu'Harlow décrivait la quête d'amour qui anime les macaques juvéniles orphelins dans leur tendance volontaire à imprégner un autre congénère qu'il soit femelle ou masculin, voir même un artefact. Tel que décrit par les éthologues, le processus de l'empreinte ne se contentait donc pas de répondre aux seuls besoins alimentaires des juvéniles observés. À l'instar de ce que révélait par ailleurs le psychanalyste américain Bowlby qui, le premier théoriserait ces mécanismes observés chez les enfants orphelins sous la notion d'attachement, l'imprégnation animale convoquait également des affects, soit ce qui relevait jusque-là du seul domaine ontologique de l'homme : sa psyché, sa subjectivité, son intentionnalité. Chemin faisant et suivant les travaux d'Uexküll, l'éthologie entrouvrait une fenêtre vers la reconnaissance des mondes perceptifs des animaux dans le lien les attachant aux autres animaux dont les humains. Pour autant, cette main tendue vers l'homme, ne sera pas saisie par l'anthropologie. Et Pourtant ! S'intéressant au vaste champ de la domestication animale, l'anthropologie s'empara rapidement du concept de l'empreinte pour rendre compte d'un phénomène étonnant que l'on rapportait de Nouvelle Guinée ou d'Amazonie, selon lequel des femmes, c'est-à-dire des

femelles humaines, se substituaient à la mère nourricière des animaux juvéniles captifs, certaines allant même jusqu'à allaiter les petits séparés de leur maman. Aussi surprenants paraissaient-ils, ces faits ethnographiés ne suscitèrent pas une déstabilisation de l'entendement anthropologique, trop habitué peut-être à rencontrer dans les contrées non occidentales des monstres typiquement hybrides. L'interprétation ethnologique de l'empreinte observé chez les autres ne fut donc pas à la mesure de ce dont elle témoignait dans les faits réels. Au contraire, l'empreinte fut résumée à une relation unilatérale et muette de substitution d'objet, confortant les logiques structurales et analogiques en vigueur dans l'interprétation toute naturaliste des faits culturels dissociés des faits naturels. Le phénomène prouvait seulement que l'animal était bien dans les sociétés imprégnées le substitut de l'humain dans son cycle de vie et des échanges qui le ponctuaient.

Il faudra attendre les années 70 pour que l'hybridité du phénomène d'attachement et des sujets susceptibles d'être impliqués soit finalement admis et reconnu par l'ensemble des disciplines concernées. Ce tournant épistémologique constituera le second phénomène parachevant l'élaboration de ma méthode : la conceptualisation interdisciplinaire de l'attachement interspécifique. En effet, poursuivant cette folle ambition, le psychologue René Zazzo, professeur à l'université de Nanterre organise en 1972, un colloque dont l'issue conceptuelle sera véritablement révolutionnaire. Intitulé « Colloque imaginaire », psychologues, psychanalystes et éthologues sont invités à discuter, éprouver et se disputer ensemble la notion d'attachement (originellement empreinte) sous ses différents aspects. Et de fait, ils s'accordent sur trois attendus remarquables : l'attachement, soit la capacité de se lier à l'autre, répond d'un besoin primaire de l'être humain pour exister ; cette capacité n'est pas propre à l'homme, elle s'observe chez d'autres êtres non humains. Enfin, l'attachement peut lier deux individus d'une même espèce mais aussi deux individus de deux espèces différentes. Bref, l'attachement est une disposition d'être aux mondes et aux mondes des autres partagée, une « tendance originelle et permanente à rechercher (dans son entourage) la relation à autrui » (Zazzo 1979 :30), et à promouvoir l'interaction et la coopération entre individus, spécifiques et/ou interspécifiques. En d'autres termes et pour revenir à mon propos, l'attachement (à la différence de l'empreinte telle que décrite par l'ethnologie), interdit toute tendance anthropocentrique ou objectifiante du lien qui se noue entre l'homme et les existants car il s'entend comme un mouvement relationnant interindividuel et interspécifique réciproque qui meut et émeut deux individus (deux collectifs), considérés quelque-soit leur espèce, comme deux sujets actants, c'est-à-dire

deux sujets interagissant selon et avec leurs moyens et perception respectifs. Autant de caractéristiques qui se rapprochent nous le voyons de celles présidant à l'attachement pratiqué par les Kasua au cours de l'apprivoisement et qui légitime par là même sa pertinence heuristique pour appréhender et restituer la formidable complexité des manières dont les Kasua attachent et s'attachent aux êtres forestiers, agissent et réagissent à leur monde, reconnaissent et intègrent à leurs pratiques, à leur manière d'être au monde ce qu'ils perçoivent des signes, des mondes et des actions de l'autre en assumant pleinement les transformations risquées que ces partages de monde vont forcément produire chez les individus et les existants finalement attachés. L'interspécificité de l'attachement et son pendant, le détachement qui articulent l'humain et le non humain, le biologique et le psychique, l'instinct et l'apprentissage, et mobilise les structures cognitives, émotionnelles, affectives, sensori-motrices, psychiques, sociales et écologiques dans le cours de l'interaction entre les protagonistes apparaît bien comme une disposition de socialisation à l'autre des plus adéquate pour comprendre d'un point de vue anthropologique les modalités d'identification originelles présidant à l'avènement de nouveaux collectifs interspécifiques (Descola 2017). Ainsi, s'inscrivant dans la continuité épistémologique de mes travaux précédents et de mes terrains que je compte poursuivre bien évidemment, l'application de cette nouvelle approche ethnographique, issue là encore de mon expérience auprès des Kasua, se donne pour ambition d'appréhender, de restituer et finalement de comparer la complexité des manières dont les communautés autochtones, indigènes et locales, agissent et réagissent aux bouleversements que rencontrent leurs attachements à la terre et aux êtres humains et non-humains qui la peuplent. Elle cherchera ainsi à répertorier sur la base d'une approche comparée des ethnographies et des résultats produits par d'autres disciplines : 1) la diversité des figures affordantes et attachantes (humains, êtres vivants, esprits, artefacts, robots, paysages, etc.) ; 2) les processus présidant aux attachements selon leur objet (affects, sens, émotions, esthétique, besoin, communication, etc.) ; 3) les comportements qui attachent ; 4) les résistances aux détachements et/ou aux nouveaux attachements ; 5) les modalités interrelationnelles individuelles et collectives, spécifiques et interspécifiques, qui stabilisent, « sécurisent », dans le temps et l'espace, ces formes d'attachement aux êtres (affects, appropriation - des communs à l'individualisme possessif -, adoption, transmission, usages, techniques, esthétisation, échanges, communication, etc.) ; 6) les mécanismes (dégagement d'un régime d'attachement dominant, politisation, médiation, représentation), par lesquels les collectifs assoient la mise en partage de ces

attachements dans la constitution d'un nouveau monde ou *Umwelt* commun (transfert et adoption des attachements et des êtres multi-espèces qu'ils relient). L'accent sera donc porté ici sur la différence spécifique et interspécifique et l'hybridité des attachements, sur l'approche positionnelle et réflexive, enfin sur la dynamique des mouvements relationnant qu'un second volet aura à charge de documenter dont l'articulation renvoie à une approche globale des façons de composer et de ré-agencer le monde et le vivre ensemble, tant d'un point de vue écologique que politique, technologique, de parenté, d'imaginaire, etc. En somme, il s'agira de documenter et de valoriser l'originalité des réponses et récits alternatifs qu'offrent les collectifs d'humains en décrivant et précisant les façons dont ils réajustent leurs liens aux êtres face aux métamorphoses écologiques en décrivant et précisant les façons dont ils réajustent leur manière d'être au monde. Car, là où la politique des modernes semble s'obstiner à poursuivre « l'idéal d'un homme sans attache » en répondant au défi climatique par le récit d'une humanité désespérément détachée de sa terre, l'Anthropocène ; les autres collectifs non anthropocénisés, tels les *Kasua*, témoignent d'un récit de l'humanité bien distinct en ce qu'il fait valoir dans sa réponse aux changements d'un mode d'attachement plus « encastré », plus « intégré » à la multitude qui peuple leur terre. Face aux bouleversements, il apparaît clairement que ce qui émeut et met en mouvement ici, n'émeut pas de façon symétrique des individus là-bas ; que les mouvements de détachements imposés ici ou là par des prises de pouvoir et les politiques nationales ou internationales (à l'égard des esprits, des mers, des terres, des lieux, des êtres humains et non humains, des choses du quotidien), ne produisent pas systématiquement les rattachements escomptés mais créent plutôt de nouvelles attaches aux êtres, lesquelles réorganisent à leur tour la configuration des nouveaux mondes partagés. Les élans alternatifs sur les terres occidentales témoignent de cette sensibilité par-delà les mondes : elles s'inscrivent en défaut de l'idéologie naturaliste dominante marquée « visiblement » par une exploitation outrancière du milieu. Isolés dans des territoires ou parcelles conquis à force de combats, ils cherchent à faire valoir une autre manière d'être au monde, revendiquant une humilité plus concrète de l'humanité, voir son exclusion de certains espaces¹⁷⁰

¹⁷⁰ Et les forêts tout particulièrement, cf Picard (2022), et pourtant comme le réaffirme Isabelle Stenger dans sa préface au livre de Tsing : la forêt est un écosystème où « des gens et des arbres qui font histoire les uns avec les autres, les uns par les autres, et jamais indépendamment de leurs connexions à d'autres encore » (Stengers, 2017, 12). Voir aussi l'exposition « Renaissance » organisée par la Cité des sciences de la Villette en vue de sensibiliser les visiteurs aux alternatives face au dérèglement climatique. Son dispositif intègre une forêt dans laquelle le visiteur est invité à vivre. Il échoue tant les difficultés sont grandes pour faire du feu, se construire une maison, etc. Au final, le visiteur apprend que le survivalisme en forêt n'est pas la bonne alternative. La forêt appartient à la forêt, non aux hommes que l'on invite à vivre en ville (Maëlle Tribondeau, M2. EHESS).

afin de laisser-vivre les existants¹⁷¹ dans un retour du wilderness¹⁷². Certains s'inspirent ou se réclament des philosophies indigènes, souvent animistes, et cherchent à résoudre les paradoxes en formulant des ontologies hybrides, à apprendre « une éthique et une politique qui soit dévolue à la prolifération de relations avec des êtres autres qui comptent ». (Despret 2003 :10). Et de faits, certains alternatifs « paraissent ainsi plus proche de l'animisme, car ils mettent l'accent non pas sur des individus ou des espèces dotés de propriétés particulières mais sur la nécessité de préserver le bien commun en ne bouleversant pas de façon inconsidéré les relations d'interdépendance qui unissent toutes les composantes organiques et abiotiques d'un environnement. » (Descola 2005 : 342).

D'autres recourent à la notion du 'care' pour soi et pour l'autre perçu comme vulnérable¹⁷³. Selon Tronto, « Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie (...) dans lequel « la prise en compte des besoins des autres est décisive pour guider l'action » (2009 : 143). Généralement athées, ces élans alternatifs promeuvent ainsi les humains au statut des communautés invisibles qui là-bas sont chargées de prendre soin des êtres vivants et endettent l'humanité de la prévenance avec laquelle elles administrent les existants et les préservent de toute tendance avide, exploitante ou aliénante. Ce souci de préserver l'autre n'est pas d'ailleurs sans rappeler celui qui animait les premiers élans des conservateurs de la nature qui avaient pour réflexes, à ses origines, de créer des parcs exclusifs de l'humanité pour laisser-vivre les animaux « sauvages » sans l'intervention de l'homme, sans possibilité d'établir avec les existants des échanges interactionnels, ce que récuse a priori ces courants alternatifs en quête d'un savoir-vivre ensemble (Glowczewski 2021). Les avancées de la biologie végétale dans sa reconnaissance de son intelligence, de ses attentions et réactions au monde a participé à l'élargissement de l'interspécificité des relations à prendre en considération dans ces élans contestataires. Les enquêtes de mes étudiants auprès de certains de ces

¹⁷¹ Ou de « laisser le milieu se développer selon ses lois intimes, sans l'exploiter, l'aménager, ni le conduire » (Morizot, 2020 : 13), voir également Picard (2022) où les activistes Extinction Rebellion veulent « laisser vivre la forêt ».

¹⁷² Pour une critique de ce mouvement, je vous renvoie à Cronon W. (2009).

¹⁷³ À leur insu, cette sollicitude se traduit dans notre régime juridico-politique par le concept de services écosystémiques qui met en exergue que « la nature » est source de bien-être et d'hygiène de vie, elle relève de la santé publique et doit être à ce titre protégée par tout à chacun.

mouvements pour la défense des forêts par exemple, d'horticulteurs ou de cueilleuses révèlent combien ces avancées scientifiques ont permis à ces acteurs/actrices de délier leurs paroles et leurs actions jusque-là inhibées, fagotées, pour exprimer plus librement les affects et la sensibilité avec lesquelles ils/elles s'entretiennent avec les plantes et qui ne sont pas sans évoquer l'attention que prêtent les Kasua, les Ashuar, les Pygmées ou les Aborigènes au végétal. Cette alternance parviendra-t-elle à se socialiser suffisamment, à sortir de l'expérience individuelle ou communautaire, à dépasser « la créolisation » (Glowczewski 2021) pour renverser le dogme et affirmer sur les terres occidentales une nouvelle manière collective d'être au monde ? Ce qui aurait pour effet de « reconfigurer notre cosmologie et la rendre moins exotique pour les nombreuses cultures qui sont prêtes à embrasser les valeurs de celles qu'elles croient relever de la modernité » (Descola 1996 : 98). Pour se faire, encore faudrait-il que ces mouvements aient le temps et l'espace - à quelques exceptions (Glowczewski 2021), ils sont liés généralement par des conventions précaires d'occupation¹⁷⁴ -, de développer des pratiques, des savoirs et savoir-faire écologiques, bref des « savoir-être avec » qui s'enracinent dans un monde partagé où les connaissances du milieu sont situées, c'est-à-dire issues de l'expérience interactive avec les existants qui s'inscrit dans la durée d'une co-histoire¹⁷⁵ et diffusée de façon égalitaire à tous les participants, bref que le « savoir être avec » ne soit pas le miroir des seules connaissances scientifiques intégrées pour créer des « écoumènes » (Augustin Berques 1987) artificiels. Ces alternances animées d'affects et de sens, d'Eigen-Sinn¹⁷⁶ pour reprendre Birgit Müller (2019), de quête existentielle certainement et nécessairement, témoignent incontestablement d'une volonté de plus en plus prégnante de se détacher des normes dominantes du capitalo-naturalisme pour inventer de nouveaux attachements interspécifiques¹⁷⁷. De nouveaux récits d'où émerge

¹⁷⁴ Ces conventions précaires ne confèrent aucun droit aux occupants comme ceux accordés aux locataires. Non seulement, ils peuvent être délogés du jour au lendemain mais leurs droits d'aménager est tout aussi soumis à l'approbation de l'institution. J'ai eu le privilège d'être nommée présidente de l'association Co-arter qui dirigeait le Théâtre de verre, lieu des arts alternatif et incontournable de la scène parisienne. Le nom co-arter invitait les 30 000 adhérents à arter ensemble, à devenir des articulateurs intégrant à leurs pratiques artistiques une dimension écologique globale. Dans ce sens, nous avons entrepris avec l'aide de la Fondation Yves Rocher de végétaliser la toiture et les pourtours du Théâtre à l'occasion de la COP 21. Après des démarches auprès de la Ville de Paris, nous avons créé un verger et potager sur les 750 m² de toiture en béton et un espace pour les représentations. Mais lors d'un séjour en PNG, la mairie ordonna sous la pression des écologistes, la destruction de cette création. Relever de la culture, le Théâtre devait respecter la frontière et ne pas s'étendre sur les terres vertes.

¹⁷⁵ Et encore faut-il que le dérèglement climatique et la sixième extinction ne viennent pas ruiner ces tentatives de stabilité d'un nouveau monde.

¹⁷⁶ Ce concept « désigne la capacité et le besoin d'une personne placée en situation de domination de percevoir et de s'approprier la réalité, comme d'agir. Il réfère à l'individu, à ses intentions, à sa dimension sensorielle comprenant son inscription physique et émotionnelle dans l'expérience concrète, qui suscite une réaction plus ou moins spontanée. » (Müller 2019)

¹⁷⁷ Considérant l'émergence, la mise en réseau et la prolifération de ces mouvements pour le vivant, nous pouvons nous réjouir avec Philippe Descola qu'au sein de l'ontologie naturaliste : « Des sujets humains dotés d'une intériorité rationnelle et d'une conscience morale, reconnaissant le principe

un monde où l'attachement émotionnel voire empathique aux non-humains devient la norme prédominante (Pike 2017), les individus ne se trouvant véritablement « humains que dans le contact et la convivialité avec ce qui est non-humain » (Abram 2013 :39). C'est dire combien les mouvements terrestres émeuvent les humanités quelque-soient leurs terres d'attaches. C'est dans ce cadre épistémologique¹⁷⁸ et bien terrestre que s'inscrivent mes objectifs futurs d'inventorier et de comparer les multiples formes d'attachements aux êtres et à la terre pour expliquer les logiques en œuvre dans leurs transformations aux faits du dérèglement climatique. La comparaison ethnographique de ces nouvelles cosmopolitiques des attachements permettra, je l'espère, de mettre en valeur les réponses alternatives qu'offrent les collectifs en décrivant et précisant les façons dont ils réajustent leurs liens aux êtres, expérimentent de nouveaux « communs », créent ou glissent vers de nouveaux devenirs ontologiques au gré de nouvelles alliances interspécifiques qu'ils établissent face à l'inconnue et l'incertitude de leur monde à réinventer.

essentiel de la continuité physique et de l'interdépendance matérielle des entités du monde, se donnent la mission de préserver cette continuité et cette interdépendance, souvent contre leurs congénères, et cela dans l'intérêt supérieur de tous qu'ils sont les seuls capables de discerner et de représenter. Ce pourrait être une bonne définition de l'ontologie naturaliste dans ses conséquences pratiques positives. » (Descola 2005 : 346).

¹⁷⁸ Dans le cadre institutionnel également. En collaboration et en accord avec Barbara Glowczewski, cette recherche est devenue l'objectif que s'est fixée l'équipe de recherche interne du LAS qu'elle dirigeait auparavant sur l'Anthropologie de la perception. Intitulée aujourd'hui, « Cosmopolitiques des attachements » pour valoriser les enjeux politiques sous-jacents, cette équipe a créé un nouveau séminaire validant à l'EHESS sous le même intitulé lequel a remporté un franc succès auprès des étudiants et autres participants.



BIBLIOGRAPHIE

- ABRAM D. 2013, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*. Paris, La Découverte.
- AGASSIZ L. 1869, *De l'espèce et de la classification en zoologie*, édition revue et augmentée, traduit de l'anglais par Félix Vogeli, Paris : Éd. Germer Baillière, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine».
- ALBERT B. 1993, « L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature », *l'Homme*, volume 33, numéro 106-107, 1988
- ANDERS G. 2007, *Le temps de la fin*. Paris, l'Herne.
- ARCHAMBAULT J. S. 2016. « Taking Love Seriously in Human-Plant Relations in Mozambique: Toward an Anthropology of Affective Encounters », *Cultural Anthropology*, 31, 2 : 244- 271
- ARHEM K. 1996, « The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazo » in *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Edited by Descola and Palsson, pp. 185-205. London and New York: Routledge.
- ATLAN S. 1998, « Folkbiology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars », *Behavioral and Brain Sciences* 21, pp. 547-595.
- BACHELARD G. 1948, *La terre et les rêveries du repos*. Paris, Corti.
- _1991, *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF. Collection Quadrige.
- _1992, *La poésie de l'espace*. Paris: PUF. Collection Quadrige.
- _1993, *La Formation De L'Esprit Scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Paris: Librairie philosophique J.Vrin.
- BAGEMHIL B. 1999, *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: ST.Martin's Press.
- BAINTON N., EMILIA O., SKRZYPEK E. (EDS). 2021, *The Absent Presence of the State in Large-Scale Resource Extraction Projects*, Canberra : Asia-Pacific Environment Monographs.
- BAHUCHET S. 1982, *Une société de chasseurs-cueilleurs et son milieu de vie: les Pygmées Aka de la forêt centrafricaine*. Paris : EHESS.
- _1989, « Les noms d'arbres des Pygmées de l'ouest du Bassin congolais », *Adeansoia* II, 4, pp. 355-365
- _1990, " Chez les Pygmées d'Afrique centrale, des outils de l'éphémère" *Corps écrit* 35, pp.13-20.
- ,2000, "La Forêt-Matière", in S. Bahuchet (ed), *Les Peuples des Forêts Tropicales Aujourd'hui. Une Approche Thématique*, vol. 2, Bruxelles : APFT-ULB, pp. 135-157
- _2017, *Les jardiniers de la nature*. Ed. Odile Jacob.
- _2018, « Claudine Friedberg (1933-2018). De l'ethnobotanique à l'anthropologie », *Revue d'ethnoécologie*, 14.
- BAHUCHET S ET GREANAND P. 1994, «Synthèse des interactions entre l'homme et la forêt tropicale,» in *Situation des populations indigènes des forêts denses humides*. Ed Bahuchet.S. Bruxelles, Paris: Lacito/ULB, projet CCE, DGXI Environnement.
- BALAUD L., CHOPOT A. 2021, *Nous ne sommes pas seuls, politique des soulèvements terrestres*. Éditions du Seuil, collection Anthropocène. BAINTON N. A., 2010. *The Lihir Destiny. Cultural Responses to Mining in Melanesia*. Canberra Asia-Pacific Environment Monographs.
- BARHTINE M. 1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press.
- BALEE W. 1994, *Footprints of the forest : Ka'apor ethnobotany*. New York : Columbia University Press.
- BARATAY E. 2003, *Et l'homme créa l'animal. Histoire d'une condition*, Paris, Odile Jacob.
- _2011, *Bêtes de somme : Des animaux au service des hommes*, Paris, Point Histoire.
- _2012, *Le Point de vue animal, une autre version de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil.
- _2017, *Biographies animales. Des vies retrouvées*, Paris, Le Seuil.

- BARATAY E. (dir).2020. *Croiser les sciences pour lire les animaux*, Paris : Éditions de la Sorbonne, coll. « Homme et société ».
- _2021. *L'Animal désanthropisé. Interroger et redéfinir les concepts*. Paris : Éditions de la Sorbonne, coll. « Homme et société ».
- BARBIER A. ET MONPLAISIR C. 2020, *Voisinages troubles. Dialoguer avec l'invisible en identifiant les plantes à Forcalquier*. Rapport de stage d'ethnobotanique, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Salagon.
- BATESON G. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Balantine Books.
- , 1979, *Mind and Nature. A Necessary Unity*. New York, E. P. Dutton.
- BARRAU J. 1965, "L'humide et le sec. An essay on Ethnobiological Adaptation to Contrastive Environments in the Indopacific Area", *Journal of the Polynesian Society* 74, pp. 329-346.
- _1967, « De l'homme cueilleur à l'homme cultivateur : l'exemple océanien », *Cahiers d'histoire mondiale* 10, 2, Neuchâtel, pp. 275-292.
- ,1971, « L'ethnobotanique au carrefour des sciences naturelles et des sciences humaines », *Bulletin de la Société botanique française* 118, pp. 237-248.
- , 1975, « Écosystèmes, civilisations et sociétés humaines, le point de vue d'un naturaliste ». *Information en sciences sociales* 14, pp. 21-34.
- BASSO K. 1988, « Speaking with names: Language and landscape among the Western Apache ». *Cultural Anthropology* 3, pp. 99-130.
- BECQUELIN MONOD A. (1989), « P. Descola, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* ». Dans : *L'Homme*, tome 29 n°110, 164-169.
- BERLIN B. 1972, « Speculations on the Growth of Ethnobotanical Nomenclature », *Journal of Language in Society*, 1, 1 : 51-86.
- ,1973, « Folk Systematics in Relation to Biological Classification and Nomenclature », *Annual Review of Ecology and Systematics*, 4 : 259-271.
- , 1992, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, Princeton University Press.
- _2005, "Just another fish story?" Size-symbolic properties of fish names », in *Animal Names*. Edited by Minelli. A, Ortalli.G, Sanga.G, pp 9-20. Italie : Istituto Veneto Di Scienze, Lettere Ed Arti
- BERLIN B, BREEDLOVE D.E. ET RAVEN P.H, 1968, « Covert Categories and Folk Taxonomies », *American Anthropologist*, 70, 2 : 290-292.
- ,1973, « General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology », *American Anthropologist*, 75, 1 : 214-242.
- ,1974, *Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas*. New York, Academic Press.
- BERQUE A. 1987, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains au pluriel*. Paris, éditions Belin.
- _1994, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*. Champ Vallon. Paris.
- _1996, *Être humains sur la terre*. Paris, Gallimard
- _2000, *Mediance de milieux en paysages*. Paris, BELIN.
- _2018, « Existe-t-il un mode de pensée forestier ? ». Dans V. Dassié, Y. Poss, C. DEREIX, M. GALOCHET. *Forêt, Arts Et Culture : L'esprit Des Lieux*. Cahier du GHFF Forêt, environnement, société n°28.
- BIRD E. 1987, « The social construction of nature: theoretical approaches to the history of environmental problems », *Environmental Review* 11:255-264.

- BIRD-DAVID N. 1993, "Tribal metaphorization of human-nature relatedness. A comparative analysis," in *Environmentalism. The view from anthropology*, ASA Monographs 32. Edited by Milton.K, pp. 113-125. London and New York: Routledge.
- _,1994, « Sociality and immediacy, or, past and present conversations on bands », *Man* 29:583-603.
- _,1999, « "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and relational Epistemology », *Current Anthropology* 40.Supplement:67-79.
- BOKE C. 2016, « Care », *The Society for Cultural Anthropology*, 12 juillet 2016
- BOUCHE M.B. 2014, *Des vers de terre et des hommes. Découvrir nos écosystèmes fonctionnant à l'énergie solaire*. Paris, Actes Sud.
- BOUMEDIENE S. 2016, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du «Nouveau Monde» (1492-1750)*. Vaulx-en-Velin, Éditions Des Mondes À Faire.
- BOWLBY J. 1978, *Attachement et Perte. 1 L'Attachement*, Paris : PUF, Le Fil rouge.
- BRIVES C. 2017, « Que font les scientifiques lorsqu'ils ne sont pas naturalistes : Le cas des levuristes ». *L'Homme*, 222, 35-56.
- BULMER R. 1967, « Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands », *Man* 2 :5-25.
- _, 1968, « Worms that Croak and Other Mysteries of Karam Natural History », *Mankind* 6:621-639.
- _,1970, « Which came first, the Chicken or the Egg-head ? » in *Echanges et communications*. Edité par Pouillon.J et Maranda.P, pp. 1069-1091. The Haag-Paris: Mouton.
- _,1974, « Folk Biology in the New Guinea Highlands », *Social Science Information* 13:9-28.
- BUSCHER, SULLIVAN, NEVES, IGOE & BROCKINGTON. 2012, « Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Conservation », *Capitalisme Nature Socialisme* Volume 23, 2012 - Numéro 2 4-3
- CANGUILHEM G. 1970, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin.
- CASTRO T., PITROU P, REBECCHI M. (DIR.). 2020, *Puissance Du Végétal Et Cinéma Animiste. La Vitalité Révélée Par La Technique*. Dijon, Les Presses Du Réel.
- CHAUMEIL J.P. 1983, *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua du nord-est peruvien*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CHUDAKOVA T. 2017, « Plant Matters: Buddhist Medicine and Economies of Attention in Postsocialist Siberia », *American Ethnologist*, 44, 2 : 341-354.
- CIAVOLELLA R., WITTERSHEIM E. 2016, *Introduction à l'anthropologie politique*, De Book Supérieur – Louvain-la- Neuve.
- CITTON Y. 2018, « De l'écologie de l'attention à la politique de la distraction : quelle attention réflexive ? » , in M.Dugnat (éd), *Bébé attentif cherche adulte(s) attentionné(s)*, Toulouse, Érès, « Questions d'enfances »:11-27.
- COCCIA E. 2016, *La vie des plantes, une métaphysique du mélange*. Paris, Rivages
- CONRLIN H. 1962, « Lexicographical treatment of Folk taxonomies », *International Journal of American linguistics*, 28-2, part IV, pp. 119-14112.
- CORNER E.J.H. 1960, « Botany and Prehistory », *Symposium of the Impact of Man on the Humid Tropic Vegetation*, Papouasie Nouvelle-Guinée, Port Moresby, pp. 38-41.
- CRONON W. 2009, « Le problème de la wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature ». *Écologie & politique*, vol. 38, no. 1, 173-199.
- DANOWSKI D, VIVEIROS DE CASTRO E. 2014, « L'arrêt du monde », in *De l'univers clos au monde infini*, Hache.E. (éd), :221-339, Paris Editions Dehors.
- DARWIN. C. 1998 [1872], *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Oxford: Oxford University Press.

- DEPARTMENT OF ENVIRONMENT OF PNG. 2012, Department Of Environment And Conservation : A Protected Area Policy For A National Protected Area System for Papua New Guinea, Discussion Paper, December 2011
- DERRIDA J. 2006, *L'animal que donc je suis*. Paris, Éditions Galilée.
- DESCOLA P. 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Ashuar*. Paris: MSH.
- _1996, "Introduction," in *Nature and Society. Anthropological perspectives*, in Descola and Palsson (Eds), pp. 1-23. London and New York : Routledge.
- _1996, « Constructing natures: symbolic ecology and social practice », in *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Descola and Palsson (Eds), pp. 82-103. London and New York : Routledge.
- _2005, *Par-Delà Nature Et Culture*. Paris : Gallimard.
- _2007. « Préface », in *Le Jardin du Casoar, la Forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologique*, Florence Brunois. Collection Chemins de L'ethnologie. Paris : CNRS Éditions et Éditions de la MSH.
- _2017. « Préface », in *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Edouardo Kohn, pp : 11-19. Paris : Zone Sensible.
- _2018, « De la nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures ? », in Descola (dir.) *Les natures en question*. Collège de France : Odile Jacob, 121-155.
- DESCOLA P ET INGOLD T. 2014, *Être au monde : quelle expérience commune ?*, Collection Grands débats, mode d'emploi, Lyon : Presses Universitaires de Lyon.
- DESPRET V. 1996. *La danse du cratérope écaillé. Naissance d'une théorie éthologique*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- _1999, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond ; réédition 2001
- _2002, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Le Seuil/Les Empêcheurs de penser en rond.
- _2003, « Préface », in Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Paris : Édition Climats
- _2005. *Les Grands Singes. L'humanité au fond des yeux*, avec Herzfeld, Lestel et Picq, Paris : Odile Jacob, coll « Sciences ».
- _2004. *Hans, le cheval qui savait compter*, Paris : Le Seuil/Les Empêcheurs de penser en rond.
- _2007. *Bêtes et Hommes*, Paris : Gallimard, 2007
- _2009. *Penser comme un rat*, Sciences en questions, Versailles : Quae ; réédition 2016.
- _2010, « Intelligence des animaux. La réponse dépend de la question », *Esprit*, 6 : 142-154.
- _2012, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions*. Paris : La Découverte/ Les Empêcheurs de penser en rond.
- _2017, *Le Chez-soi des animaux*, Paris : Actes Sud, coll. « École du Domaine du possible »
- _2019. *Habiter en oiseau*, Paris : Actes Sud, coll. « Mondes sauvages ».
- _2019, *Autobiographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation*, Paris : Actes Sud, coll. « Mondes sauvages ».
- _2019. « La tentation de l'innocence. Conversation avec Isabelle Strenger et Donna Haraway », in *Habiter le trouble avec Haraway*, Paris, Editions Dehors.
- DESPRET V ET LARRERE R. 2014, *Les animaux : deux ou trois choses que nous savons d'eux*. Paris, édition Hermann.

- DOLTO F., NASIO J.D. 2002, *L'enfant du miroir*, Paris, Payot.
- DOVE M. 1992, « The dialectical history of 'jungle' in Pakistan », *Journal of Anthropological Research* 48:231-253.
- DUBOST J.M. 2022, *Automédication des animaux et médecine traditionnelle : des comportements de sélection de substances médicinales par les éléphants d'Asie à la pharmacopée humaine*. Thèse MNHN, 2022.
- DUMAS R. 2002, *Traité de l'arbre. Essai d'une philosophie occidentale*. Paris, Actes Sud.
- DUPUIS D. 2016, *Les murmures de l'ayahuasca : parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi*. Thèse de doctorat, Anthropologie sociale et Ethnologie, École des Hautes Etudes En Sciences Sociales.
- DUTREUIL S., POCHEVILLE A. 2016, « Les organismes et leur environnement : la construction de niche, l'hypothèse Gaïa et la sélection naturelle », *Bulletin de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, 22, 1 : 27-56.
- DWYER P. 1976, « An analysis of Rofaifo mammal taxonomy », *American Ethnologist* 3:425-445.
- _1984, « Other Peoples Animals. Two Examples from New Guinea », *Search* 15:321-327.
- _1990. *The Pigs that Ate the Garden: A Human Ecology from Papua New Guinea*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- _1996, « The Invention of Nature », in *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Ellen.R, Fukui.K (Eds) . Oxford : Berg.
- DWYER P, MINNEGAL M. 1991, « Hunting in lowland tropical rain forest: towards a model of non agricultural subsistence », *Human Ecology* 19:187-212.
- _1998, « Waiting for company : Ethos et environnement by Kubo of papua New Guinea », *Journal de l'Institut Royal d'Anthropology*, Vol. 4, n° 1 (mars 1998), p. 23-42.
- DWYER P, ROGER J., MINNEGAL M. 2003, « A sea of small names: Fishers and their boats in Victoria. Australia », *Anthropological Forum* 13, 1, pp. 5-26.
- ELLEN R.F. 1993, *The Cultural Relations of Classification. An Analysis of Nuaulu Animal Categories from Central Seram*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _1996, « The cognitive geometry of nature: a contextual approach », in *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Descola.P& Palsson.G, : 103-125. London and New York : Routledge
- _2020. *The Nuaulu World of Plants. Ethnobotanical Cognition, Knowledge and Practice among a People of Seram, Eastern Indonesia*. The RAI Series N°3, Londres, Sean Kingston Publishing.
- ELLEN R.F, FUKUI K (EDS), 1996. *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford : Berg.
- ERICKSON P. 1987, « De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Technique et Culture* n°9 :105-140.
- ERNST T. M. 1984, *Onabusulu Local Organization*, Phd University of Michigan.
- FAVRET-SAADA J. 1985, *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- FELD S. 1982, *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- _1991, « Cockatoo, hornbill, kingfisher », in Pawley.A. (Ed), *Man And Half. Essays in Pacific anthropology and ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer*. Memoir N°48. Auckland: The Polynesian Society.
- _sous presse, *La recherche comme composition : Acoustémologies*. Paris : Collection ArTeC, Presses du Réel.

- FERRET C. 2012, « Vers une anthropologie de l'action : André-Georges Haudricourt et l'efficacité », *L'Homme*, No. 202 (avril/juin 2012), pp. 113-140.
- FISHER M. 2018, *Le réalisme capitaliste, n'y a-t-il aucune alternative?*, Paris : Entremonde, Coll. Rupture.
- FRESSOZ J., BONNEUIL C. (2016). *L'évènement Anthropocène, la Terre, l'histoire et nous*, Paris : Du Seuil.
- FRIBAULT M. 2002, *Cosmologies papoues, cosmologies des protecteur. Éléments pour une méthodologie d'approche commune*. Mémoire de DEA. Paris : EHESS
- FRIEDBERG C. 1990. *Le savoir botanique des Bunaq. Percevoir et classer dans le haut Lamaknen*, Paris, Mémoires du Muséum national d'histoire naturelle, Botanique 32.
- , 1997, « Diversité, ordre et unité du vivant dans les savoirs populaires », *Nature, science et société* 5, 1, pp. 5-17.
- , 2005, « Ethnoscience et autres ethno "machins" aujourd'hui. Commentaires à propos dutexte de Peter D. Dwyer », *Journal de la Société des Océanistes*, 120, 1 : 27-30.
- GAGLIANO M., RENTON M., DUDEVANI N., TIMMINS M., MANUSCO S., 2012, « OUT OF SIGHT BUT NOT OUT OF MIND : ALTERNATIVE MEANS of communication in plants », *PloS One*, 7, 2012, E37382.
- GAGLIANO M., MANUSCO S., ROBERT. D., 2012, « Towards understanding plant bioacoustic », *Trends In Plant Science*, 17, 2012 : 323-325.
- GAGLIANO M, RENTON M., 2013, « Love thy neighbour : facilitating through an alternative signaling modality in plants », *BMC Ecology*, 13 : 19.
- GAGLIANO M, RENTON M, DEPCZYNSKI M, MANUSCO S., 2014, « Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters », *Oecologia*, 175, 2014 : 63-72.
- GAGLIANO M., 2018, « Penser comme une plante : perspectives sur l'écologie comportementale et la nature cognitive des plantes », *Cahiers Philosophiques*, N°153, Le Végétal, Savoirs Et Pratiques : 42-54
- GIBSON D. 2018, « Towards Plant-Centered Methodologies in Anthropology », *Anthropology Southern Africa*, 41, 2 : 92-103.
- GILLET H. & PUJOL R. 1969, Cours d'ethnozoologie (1969-1970), 3ème cycle. MNHN.
- GIBSON J.J. 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- GODELIER M. 1984, *L'Idéal et le Matériel*. Paris : Fayard.
- , 1996, *L'énigme du don*. Paris : Fayard.
- , 2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris : Albin-Michel.
- , 2017, *Suivre Jésus et faire du business. Une petite société tribale dans la mondialisation*, Paris : Éditions Thierry Marchaisse.
- GOUROU P. 1965-1966, « Étude du monde tropical (géographie physique et humaine) », résumé des cours de 1964-1965, *Annuaire du Collège de France*, pp. 307-318.
- GLOWCZEWSKI B. 2021, *Réveiller les esprits de la terre*. Perry, Éditions Dehors.
- GREEN A. 2009, « Les objets et les sujets ont-ils vraiment une âme ? », in Taylor A.C., Janin C. (Eds), *L'animisme parmi nous*. Monographies et débats de psychanalyse, pp 133-139, Paris : Presses universitaires de France.
- GRENAND P. 1980, *Introduction à l'étude de l'univers wayapi: ethno-écologie des indiens du haut-Oyapock (Guyane française)*. Paris: SELAF/CNRS.
- GROVE R. H. 1995, *Green Imperialism, Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*. Cambridge : Cambridge University Press
- GUILLERAUT G. 2003, *Le miroir et la psyché. Dolto, Lacan et le stade du miroir*. Paris, Gallimard.

- GUTIERREZ CHOQUEVILCA A.L. 2012, *Voix de « maîtres » et chants d'oiseaux. Pour une étude pragmatique de l'univers sonore et la communication rituelle parmi les Quechua d'Amazonie péruvienne*. Thèse de doctorat, Université Paris Nanterre.
- _, 2017, « Des voix en abyme. Communication paradoxale et rencontres d'esprits en Amazonie », *Gradhiva*, N°26, p 134-163.
- HAECKEL E. 1866, *Generelle Morphologie der Organismen*. Berlin : Georg Reimer.
- HALLOWELL A.I. 1955, *Culture and Experience*, Philadelphia : University Of Pennsylvania Press.
- HALLE F. 1999), *Éloge de la plante : pour une nouvelle biologie*. Paris : Éditions du Seuil.
- _, 2011, *La vie des arbres*. Paris : Editions Bayard Culture.
- HARAWAY D. 2003, *Manifeste des espèces compagnes*, Paris : Édition climats.
- _, 2016, *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*, Durham : Duke University Press.
- _, 2016, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène: Faire des parents », *Multitudes*, 65, 75-81.
- HARDIN G. 1968, « The Tragedy of the Commons », *Science*, 162 : 1243-1248
- HARTOG F. 2020, *Un Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris : Gallimard.
- HAUDRICOURT A.G. 1956, « Une discipline nouvelle : l'ethno-botanique », *Les Cahiers rationalistes*, 158 : 293-294.
- _, 1962. « Domestication des animaux, cultures des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* II:40-50.
- _, 1964. « Nature et culture dans la civilisation de l'igname: l'origine des clones et des clans », *L'Homme* IV:93-104.
- HAUDRICOURT A.G., DIBIE P. 1987, *Les pieds sur terre*. Paris: Édition Métailié.
- HERITIER F. 1981, *Exercice de la parenté*. Paris: Gallimard. EHESS. Le Seuil.
- HIRSCH E. 1994. « Between Mission and Market : Events and Images in a Melanesian Society », *Man*, New Series, Vol. 29, No. 3 (Sep., 1994), pp. 689-711
- HOULE K. L. F., 2012, « Devenir-plante », *Chimères*, 1, 76 : 183-194.
- _, 2011, « Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming-Plant » *Journal for Critical Animal Studies*, 9 (1/2), 89-116.
- HORNBORG A. 1996, "Ecology as semiotics: outlines of a contextualist paradigm for human ecology," in *Nature and Society. Anthropological perspectives*. In Descola.P., Palsson.G (Eds), pp. 45-63. London and New York : Routeledge.
- HOWELL S. 1996, « Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of humans and other species ». In *Nature and Society. Anthropological perspectives*. In Descola.P., Palsson.G (Eds), pp. 127-145. London and New York: Routledge.
- HVIDING E. 1996, "Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology". In *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. In Descola. P., Palsson.G (Eds), pp. 165-185. London and New York: Routledge.
- HYNDMAN D. 2005, « Shifting Ecological Imaginaries in the Ok Tedi Mining Crisis in Papua New Guinea », *JSO* 120-121 | Année 2005 : Ethnoécologie en Océanie : 76-93
- INGOLD T. 1988, « Introduction » In *What is an animal ?*, Ingold.T.)(Ed), pp:1-16. London : Unwin Hyman.
- _, 1996, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment » In *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Ellen.R.F, Fukui.K (Eds), pp. 117-154. Oxford: Berg.
- _, 2000, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres et New-York : Routledge.
- _, 2018, Ingold, T, *Marcher avec les dragons*. Ed. Du Seuil.

- JAVELLE A., KAZIC D. & TASSIN J. (2020), « Introduction : Repenser le statut des plantes. ». *La Pensée écologique*, 1-4.
- JONES MW, WILSON MA. 2005, « Theta Rhythms Coordinate Hippocampal–Prefrontal Interactions in a Spatial Memory Task », *PLoS Biol* 3(12): e402.
- JULLERAT B. 1997, « L'envers du don: du désir à l'interdit. Représentations de l'échange et structure oedipienne dans une société mélanésienne », *Social Anthropology* 5:1-20.
- KAZIC D. 2022, *Quand les plantes n'en font qu'à leur tête. Concevoir un monde sans production ni économie*. Paris, Les empêcher de penser en rond, Éditions La Découverte.
- KELLY R.C. 1977, *Etoro Social Structure: A study in Structural contradiction*. Ann Arbor : University Michigan Press.
- KIRKSEY E. (animateur). 2014, « How to Interview a Plant » [webdiffusion], *The Multispecies Salon*, 18 août 2014.
- KIRKSEY E., HELMREICH S. (2010), « The Emergence of multispecies ethnography », *Cultural Anthropology*, 545-576.
- KNAUFT B. 1985, *Good company and violence: sorcery and social action in a lowland New Guinea society*. Berkeley : University of California Press.
- _. 2019, « Finding the good: Reactive modernity among the Gebusi, in the Pacific and elsewhere », *TAJA*, Volume30, Issue1, Special Issue: Good Life in Dark Times? : Melanesian Interventions in Dark Anthropology / Anthropology of the Good, April 2019 : 84-103
- KOHN E. 2017, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Paris : Zone Sensible.
- KOPENAWA D ET ALBERT B, 2010, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*, Paris : Plomb.
- LACAN J. 1949, *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*. Paris : Presse Universitaire de France.
- _.1949, « Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue Française de Psychanalyse*, octobre 1949, p. 449-455.
- LAINÉ N. 2020, « Pratiques ethno-vétérinaires sur les éléphants au Laos », *Revue D'Ethnoécologie* [En ligne], 17 | 2020.
- _.2020, *Living and working with giants. A multispecies ethnography of the Khamti and elephants in Northeast India*. Paris : MNHN. Natures en S, 2.
- LAPLANTE J. 2017a, « Devenir humain- plante aux abords volcaniques de l'océan Indien. » *Cahiers d'anthropologie sociale*, 14, 153-170.
- ,2017b, « Devenir-plante : enlacements vivants en océan Indien et en Amazonie », *Drogues, santé et société*, 16, 2 : 36-54.
- LAPLANTE J, BRUNOIS-PASINA F. 2020, « Présentation. Entre dormance et efflorescence en anthropologie : l'onthos du végétal en question », *Devenir-Plante. Enlacements et attachements*, *Anthropologie et Société* 44-3 : 15-49.
- LAPLANTE J, BRUNOIS-PASINA F (Dir). 2020, *Devenir-Plante. Enlacements et attachements*, *Anthropologie et Société* 44-3.
- LATOUR B. 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- _. 2013, « Facing Gaïa: six lectures on the political Theology of Nature », *Gifford Lectures en Théologie naturelle*, Édimbourg, 18-28 février 2013, p 109.
- _.2017, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. Paris, La Découverte.

- LAUGRAND F., OOSTEN J.G (DIR.). 2007, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Quebec : Presses de l'Université Laval.
- LAUGRAND F., SIMON L., 2020, « Que savent, prédisent et transmettent les animaux et les plantes ? », *Anthropologica*, Vol 62, numéro 1, 2020 :3-14
- LAVE J. 1993, « The Practice of Learning ». In Chaiklin.S, Lave.J (Eds), *Understanding Practice: Perspectives on Activity and Context*, Cambridge : Cambridge University Press .
- LEACH M, FAIRHEAD J. 2002, « Modes de contestation : le « savoir indigène » et la « science des citoyens en Afrique de l'Ouest et dans les Caraïbes », *Revue internationale des sciences sociales* 2002/3 (n° 173) : p 337-351.
- LE BRETON D. 2007, « Pour une anthropologie des sens. » *VST - Vie sociale et traitements*, 96, 45-53.
- LECLERC C. 2001, *En bordure de route : espace social, dynamisme et relation à l'environnement chez les pygmées Baka du sud-est Cameroun*, Thèse MNHN-Paris X, 2001.
- LESCUREUX N. 2006, « Toward a new interactive approach integrating ethnology, ecology and ethology in the study of relationships between kirghiz shepherds and wolves », *Information en Sciences Sociales*, vol.45 (3) :463-478.
- , 2007, *Maintenir la réciprocité pour mieux coexister ? : ethnographie du récit kirghiz des relations dynamiques entre les hommes et les loups*, Thèse MNHN Ethnoécologie.
- LESTEL D. 2001, *Les origines animales de la culture*, Paris : Flammarion.
- LESTEL D., J.-L. GIRIBONE ET J. LAMBERT, 2010, « L'homme devant l'animal : observer une autre intelligence », *Esprit*, 6 : 116-132.
- LESTEL D, BRUNOIS F, GAUNET. F. 2006, « Toward an etho-ethnology and an ethno- ethology », *Social sciences information*, Vol 45, n°2, p : 155-177.
- LEVI-STRAUSS C. 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon
- LEVY R. I. 1973, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: Chicago University Press.
- , 1984, *Emotion, Knowing, and Culture*. In *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder et LeVine (Eds) : 214-237. Cambridge : Cambridge University Press.
- LIPPS.T. 1903, « Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung. Archiv für die gesamte », *Psychologie*, 1: 465-519.
- LOHMANN R. (Ed) 2003, *Dream Travelers : Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. New York : Palgrave Macmillan.
- LUNA L. 1984, « The Concept of Plants as Teachers Among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Peru », *Journal of Ethnopharmacology*, 11, 2 : 135-156.
- MADELIN P. 2022, *La Terre, Les Corps, La Mort : Essai sur la Condition Terrestre*, Paris : Édition Dehors.
- MANCUSO S., VIOLA A. 2018, *L'intelligence des plantes*. Paris : Éditions Brochée.
- MANDUI H AND IVUYO B. 1997, *Petroglyph Sites Around S.E Bosavi. Southern Highlands Province. Report on initial Petroglyphs investigations to WWF-Moro*. Boroko : Prehistory Department. Papua New Guinea National Museum.
- MANTOVANI A.O., MORIZOT B. 2022, *S'enforester*. Paris : Éditions D'une rive à l'autre.
- MARDER M. 2012a, « The Life of Plants and The Limits of Empathy », *Dialogue*, 51, 2 : 259-273.
- , 2012b, « Resist Like a Plant! On the Vegetal Life of Political Movements », *Peace Studies Journal*, 5, 1 : 24-32.
- , 2013, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York : Columbia University Press.
- , 2014, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*. New York : Columbia University Press.

- , 2016a, *The Chernobyl Herbarium: Fragments of an Exploded Consciousness*. Londres : Open Humanities Press.
- , 2016b, *Grafts: Writings on Plants*. Minneapolis : University of Minesota Press.
- _, 2020. « Entretien avec Michael Marder » *Philosophie du Réchauffement Climatique*, Hors Série « CLIMAT », Philosophie Magazine.
- MARDER M. ET IRIGARAY L. 2016, *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. New York, Columbia University Press
- MARTIN F. 2019, *Sous la forêt. Pour survivre il faut des alliés*. Paris : Humensciences.
- _2021, *Les arbres aussi font la guerre*. Editions Humensciences, collection Nature.
- MATURANA H, AND VARELA F. 1987, *The trees of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston : Shambhala.
- MENEZ F. 2015, *La parabole de la palourde : ontogénèse d'un attachement inter-spécifique dans la lagune de Venise. Ethnographie de son récit biographique*, Thèse EHES.
- MELTZOFF A.N. ET DECETY J. 2003, « What imitation tells us about social cognition: a rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 358: 491-500.
- MINNEGAL M. 1996. « A Necessary Unity: the articulation of Ecological and Social Explanations of Behaviour », *J.Roy.anthrop.Inst (N.S)* 2:141-158.
- MORIN F. ET SALADIN D'ANGLURE B, 2003, « Enfants d'esprits et conjoints invisibles ou la double vie sociale des chamanes Inuit et Shipibo », *Parcours anthropologiques*, n° 3, 2003, pp. 39-45. Lyon, France.
- MORIZOT B. 2020, *Raviver les braises du vivant, un front commun*. Paris : Actes Sud/Wild Project.
- _2020, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*. Paris : Actes Sud.
- MÜLLER B. 2019, « « To Act upon one's Time... » From the impulse to resist to global political strategy ». *Anthropological Theory*. Vol. 19. 54-73.
- MYERS N. 2015a, « Conversations on Plant Sensing: Notes from the Field », *NatureCulture*, 3 : 35-66.
- ,2015b, *Rendering Life Molecular. Models, Modelers, and Excitable Matter*. Durham et Londres : Duke University Press.
- ,2016, «Photosynthetic Mattering. Rooting into the Planthroposcene », Conférence présentée au colloque « 4S/EASST 2016 Conference : "Science and Technology by Other Means" ». Barcelone, Centre de Convencions International de Barcelona, 31 août- 3 septembre 2016.
- ,2020, « La Vie Dans La Planthroposcène en dix étapes pas si faciles », *Socialter*.
- NATHEN T. 2018, « "Being Attentive": Exploring Other-Than-Human Agency in Medicinal Plants Through Everyday Rastafari Plant Practices », *Anthropology Southern Africa*, 41, 2 : 115-126.
- NEGRONI DE B. « Notes de lectures », *Cahiers Philosophiques*, N°153, Le Végétal, Savoirs Et Pratiques :131-135.
- NIETZSCHE F. 1971, *Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale. Oeuvres philosophiques complètes*. Paris : Gallimard.
- NORGE G. 1972, *Poèmes inédits*. Paris : Seghers.
- OST F. 1995, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*. Paris: La Découverte.
- PAIJMANS K. 1975, « Explanatory notes to the vegetation map of PNG ». Canberra : CSIRO, *Land Research series* N°35.

- PALSSON G. 1996, « Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism ». In *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Descola P., Palsson G (Eds) : 63-82. London and New York: Routledge.
- PAPAGAROUFALI E. 1996. « Xenotransplantation and transgenesis: im-moral stories about human-animal relations in the West ». In *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Descola P., Palsson G (Eds) : 240-256. London and New York : Routledge.
- PENAGOS H., VARELA C., WILSON M. 2017, « Oscillations, neural computations and learning during wake and sleep », 2017 *Neurobiology of Sleep*, Dan Y., Kilduff T. (Eds), *Curent Opinion in Neurobiology*, Tome 44,1-250.
- PICARD M. 2022, *Quand les humains défendent la forêt. Une ethnographie avec la communauté activiste du bois de la Colombière à la Clusaz, en Haute Savoie*. MASTER 2, sous direction de N. Ellison.
- PITROU P. 2014, « La vie, un objet pour l'anthropologie ? Option méthodologique et problème épistémologique », *L'Homme* 212 : 159-189.
- _. 2020, « Le biomimétisme comme système », *Technique § Culture* 73, Biomimétisme. Imitations des êtres vivants et modélisation de la vie : 34-43
- PIKE S. 2017, *For the Wild : Ritual and commitment in Radical Eco-activism*. California : University of California Press.
- PONGE F. 1976, *La rage de l'expression*. Paris : Gallimard (Collection Poésie).
- POLIER N. 1996, « Of Mines and Min: Modernity and Its Malcontents in Papua New Guinea », *Ethnology* Vol. 35, No. 1 (Winter, 1996) :1-16.
- POIRIER S., SCHWIMMER E., CLAMMER J. 2004, *Figured Wolds. Ontological Obstacles in intercultural Relations*. Canada : University of Toronto Press.
- POIRIER S. 1999, « Une anthropologie du rêve est-elle possible ? », *Anthropologie et Sociétés* 23 (3) : 175-193.
- _. 2005, *A World Of Relationships: Itineraries, Dreams, And Events in The Australian Western Desert*. Canada : University of Toronto Press.
- RAPPAPORT R. 1968, *Pigs For The Ancestors. Ritual In The Ecology Of A New Guinea People*. New Haven : Presse universitaire de Yale.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1975, *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphie, Temple University Press.
- REVEL N. 1990, *Fleurs de Paroles. Histoire naturelle Palawan. Tome 1. Les dons de Nāgsalad*, Paris, Éditions Peeters-SELAFF 314.
- RIVAL L. 1996, « Blowpipes and spears : the social significance of Huaorani technological choices ». In *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Descola P., Palsson G (Eds) : 145-165. London and New York : Routledge.
- RIVAL L (ED). 1998, *The social life of trees. Anthropological perspectives on tree symbolism*. New York: Berg.
- ROUE M. 2019, « Un hommage à Claudine Friedberg : ethnoscience, taxonomies et interdisciplinarité », *Natures Sciences Sociétés*, 27, 4 : 445-451.
- ROUSSEAU JJ. 1971 (1755), *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Paris: Gallimard.
- SCHACHTEL E.G. 1949, On Memory and Childhood Amnesia, In *A Study of Interpersonnal Relations : New contributions to Psychiatry*, Mullahy P (ed) : 3- 49. New York : Hermitage.
- SAUER C.O. 1947, "Early Relations of Man to Plants", *The Geographical Review* 37, I, pp.1-25.
- SELLOS M.A. 2017, *Jamais seul. Ses microbes qui construisent les plantes, les animaux et les civilisations*. Paris : Actes Sud.
- SHAW R. 1986, « The Bosavi Language Family », *Pacific Linguistics* A70 :45-76.

- _1990, *Kandila. Samo Ceremonialism and Interpersonal Relationship*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- SCHIEFFELIN B. 1990, *The give and take of everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHIEFFELIN E. 1975, « Felling the trees on the top of the crop », *Oceania* 46 : 25-39.
- _1976, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. New York: St. Martin's Press.
- ,1979, « Mediators as metaphors: moving a man to tears in PNG » In *Imagination of Reality: Essays in South East Asian Coherence Systems*. Becker A.L and Yengoyan A.V (Eds) :127-144. Norwood NJ : Ablex Publishing CO.
- _1980, « Reciprocity and the Construction of Reality », *Man* 15 : 502-17.
- _1982, « The Bau A Ceremonial Hunting Lodge: An alternative to Initiation ». In *Rituals of Manhood: Male initiation in Papua New Guinea*. Herdt G. (Ed) :155-200. Berkeley: University of California Press.
- SIMENEL R. 2017, « Comment les animaux et les fleurs apprennent aux enfants à parler ? La transmission du langage chez les Aït Ba'amran (Maroc) », *L'Homme*, 221 : 75-115.
- _ 2018, « Communiquer avec la nature pour apprendre sa culture : Le rôle de l'iconicité sonore animale dans la communication orale de l'enfant (Marco/Perou) », *Anthropologica*, 60 : 480-493.
- SORUM A. 1980, « In the search of the lost soul: Bedamini Spirit Seances and Curing », *Oceania* 50 : 273-296.
- SOULE B. 2007, « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales ». *Recherches qualitatives*, vol. 27 (1), 127-140.
- STARK H., 2015, « Deleuze and Critical Plant Studies » : 180-196, in J. Roffe et H. Stark (dir.), *Deleuze and the Non/Human*. Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- STENGER I. 2009, « Fabriquer de l'espoir au bord du gouffre: A propos de l'œuvre de Donna Haraway », *La Revue internationale des livres & des idées*, 10 :24-29).
- _2013, *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris : La Découverte.
- _2017, « Préface », In A. Lowenhaupt Tsing, *Le champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme*. Les empêcheurs de tourner en rond, Paris : Editions La Découverte : 7-19.
- STONE C. 2017, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ? Vers la reconnaissance de droits juridiques aux objets naturels*, Paris : Édition Le Passager Clandestin.
- STÜRZENHOFECKER G. 1994, « Visions Of A Landscape Duna pre-meditations on ecological change », *Canberra Anthropology*, Tome 17, 1994 - Numéro 2 :27-47
- SURDEV P. 2010, « Il faut donner un prix à la nature pour pouvoir la protéger », In *Le Monde* 20/10/2010.
- TARDE G. 1993, *Les lois de l'imitation*. Paris : Kymé.
- TAUSSING M. 1993, *Mimesis and Alterity: a particular history of the sense*. New York: Routledge
- TAYLOR A.C. 1994, « « Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur ». In *Les complexités de l'alliance. Tome quatre. Économie, politique et fondement symbolique*, Françoise Héritier F, et Copet-Rougier (Eds). Paris : Éditions des Archives Contemporaines : 73-105

- _, 1996, « The soul's body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human », *Man (NS)* 2:201-215.
- TAYLOR A.C. 2009, « Figures du sujet : le malade, le thérapeute et le sujet sain chez les Jivaro d'Amazonie ». In, *L'animisme parmi nous*. TAYLOR A.C., JANIN C. (EDS.). Monographies et débats de psychanalyse : 133-139. Paris : PUF
- TAYLOR A.C., JANIN C (EDS.). 2009, « Introduction ». In *L'animisme parmi nous*. Monographies et débats de psychanalyse, pp 21-23, Paris : Presses universitaires de France.
- TRONTO J. (2009), *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : Ed. La découverte,
- TSING A.L. 2014, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. Paris : Les Empêcheurs de tourner en rond, Éditions La Découverte.
- _(2020)[2005]. *Friction. Délires et faux-semblants de la globalité*. Les empêcheurs de tourner en rond. Paris : La Découverte.
- TUPPER K. 2002, « Entheogens and Existential Intelligence: The Use of Plant Teachers as Cognitive Tools », *Canadian Journal of Education*, 27, 4 : 499-516.
- VAN BEEK A. 1987, *The way of all Flesh. Hunting and Ideology of the Bedamini*. PhD, Leiden. Nederland.
- VANDEVELDE L. 2020, *Élevage de sporophiles curio et compétitions de chants d'oiseaux-Pratiques sonores et relations interspécifiques au sein d'une communauté hybride*. M2, EHESS.
- VAN PARIJS P. 1991, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris : Le Seuil.
- VIVEIROS DE CASTRO E. 1996, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal. Roy. Anthropol. Inst* 4: 469-488.
- _, 2007, « The Christal Forest : Notes the Ontology of Amazonian Spirits », *Inner Asia*, N°2, 2007 : 153-172.
- VON UEXKÜLL J. 1956, *Mondes animaux et monde humain*, Hambourg, éditions Gonthier.
- _, 1982 (1940), « The theory of meaning », *Semiotica* 42, pp. 25-82.
- Ungurean G., Van der Meij J., Rattenborg N., ALesku J., 2020, « Evolution and plasticity of sleep », *Current Opinion in Physiology*, Vol 15, June 2020, Pages 111-119
- WAAL F (DE). 2001, *Quand les singes prennent le thé. De la culture animale*. Paris : Fayard.
- WADDINGTON C.H. 1960, *The ethical animal*. London : George Allen and Unwin. University Press.
- WAGNER R. 1967, *The curse of Souw. Principles of daribi clan definition and alliance in New Guinea*. Chicago-London : University of Chicago press.
- _, 1972, *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago and London : The University of Chicago Press.
- _, 1981, *The Invention of Culture*. Chicago : University of Chicago.
- _, 1983, *Phénoménology of Consciousness and Society of the Life Word : and introductory Study*. Canada, Thé University of Alberta Press.
- WHITEN A ET AL. 1999, « Cultures in chimpanzees », *Nature* 399, pp. 682-685.
- WINNICOTT DW. 1971, *Jeu et Réalité*, Paris : Gallimard, Coll Folio Essais.
- WITHAGEN H. DE POEL., ARAJU D., PEPPING G-J. 2012, « Affordances can invite behavior : reconsidering the relationship between affordance and agency », *New Ideas in Psychology*, 30, 2012 : 250-258.
- ZAZZO R. (Ed). 1979, « Préface ». In *L'Attachement*, Paris : Delachaux et Niestlé, Textes de base en Psychologie.
- ZAZZO R. 1993, *Reflets de miroir et autres doubles*, Paris, PUF.

