

NOM : AUDOAN

Prénom : Cédric

Matricule :166262

Filière d'études : Master en Anthropologie

## Mémoire

La forêt dans l'histoire ou l'histoire dans la forêt ?

La place des zones de conservation dans le cosmos  
forestier chez les Kasua de Papouasie-Nouvelle-Guinée

Promoteur : Véronique Servais

Lecteur 1 : Alix Hubert

Lecteur 2 : Guy Massart



## Remerciements

Ce travail représente la consécration d'une formation anthropologique et d'un parcours personnel sans précédent dans ma vie. Ni la réalisation de cette expérience de terrain extraordinaire, ni la rédaction de ce mémoire n'aurait été possible sans la contribution et l'aide d'un grand nombre de personnes.

Je tiens à remercier chaleureusement :

Madame Véronique Servais, ma promotrice. D'abord pour son soutien moral dans mes moments de doute, puis pour sa direction et sa sagesse tout au long de mon parcours. Enfin, pour sa confiance en moi, mon projet ainsi qu'en mes capacités anthropologiques.

Madame Alix Hubert et Monsieur Guy Massart, mes lecteurs, pour avoir accepté de m'accompagner dans ma démarche et pour leurs conseils inestimables dans la réalisation de mon mémoire.

Madame Florence Brunois, « Mama », pour m'avoir permis de vivre l'expérience la plus marquante de mon existence. Merci être une source d'inspiration sans égale dans ma pratique anthropologique.

Les Kasua, *nema*: et *neade*, pour leur accueil, leur affection et leur confiance. Merci de m'avoir fait découvrir un pays sans pareil et pour m'avoir introduit à votre monde, aussi riche et aussi captivant que votre façon d'être. *Kasua Sena kesale penaia* !

Pacodel, pour leur financement sans lequel mon voyage n'aurait pu devenir une réalité.

Ma maman, pour son soutien indéfectible et sa force de caractère, même lorsque j'étais hors d'atteinte à l'autre bout du monde. Merci de me permettre de réaliser mes rêves les plus fous, à commencer par celui-ci.

Mel et Elisabeth, mes anthropotes, pour l'aide inestimable qu'elles m'ont accordée en révisant mon travail à la recherche de la moindre erreur ou incohérence de ma part. Plus encore, merci de m'avoir donné l'espoir et le courage nécessaire pour oser faire ce voyage.

Mes proches, pour m'avoir rappelé en permanence, lors de mes moments de faiblesse, qu'à mon retour m'attendrait un foyer et une grande famille en or.

Lindsay, pour son soutien et sa participation technique dans la réalisation des vidéos. Merci de m'avoir supporté et nourri sans réserve pendant la rédaction de ce mémoire.

Enfin, Papa, pour son regard protecteur et sa bienveillance. Entre les anges ou les esprits, merci de me servir à tout jamais de phare dans l'obscurité et l'incertitude.



# Table des matières

Introduction.....	5
1. Accès au terrain.....	7
2. Méthodologie.....	9
a. Observation participante.....	9
b. Intégration de multimédias.....	12
c. Littérature et bagage conceptuel.....	13
3. Vers l'élaboration des zones de conservations.....	15
a. Les Kasua avant la Papouasie-Nouvelle-Guinée.....	16
b. Arrivée des capitalistes dans le cosmos forestier.....	18
c. Missionnarisation et traduction : impact culturel et cosmogonique.....	22
4. Conserver quoi et comment ?.....	27
a. La forêt scindée en deux.....	28
i. Habiter une zone de conservation ?.....	30
ii. Protéger les animaux des humains ou les y habituer ?.....	34
iii. Le sacré et la forêt.....	38
b. Trouver sa place dans un nouveau monde.....	43
i. Maya et stratégies matrimoniales : diviser pour mieux préserver.....	43
ii. Contributions techniques et technologiques de l'extérieur.....	46
iii. Écotourisme : compromis potentiel pour la préservation ?.....	48
c. Cosmopolitique des êtres en forêt.....	51
Conclusion.....	54
Bibliographie.....	56
Annexes.....	60

## Introduction

Avant d'entamer mes études en anthropologie, je croyais posséder une culture générale assez large. Les certitudes de mon parcours universitaire en droit européen déterminaient alors mes rapports aux autres et à mon existence. Je pensais avoir bien voyagé, rencontré beaucoup de personnes aussi différentes les unes que les autres. Je me suis même mis à imaginer n'avoir plus grand-chose à voir ni à découvrir autre part que dans les livres. En réalité, je n'avais pas encore entendu parler de la Nouvelle-Guinée : je n'avais pas encore rencontré les Kasua.

D'une certaine façon, j'ai attendu toute ma vie de rencontrer cette communauté, ce grand Autre que nous nous sommes tous imaginé dans notre tête. Intellectuel dans l'âme, j'ai toujours apprécié lire sur le monde et sur à peu près tout, mais rien ne m'a autant galvanisé que l'anthropologie. Je me souviens un jour où Guy Massart nous a dit en cours : « l'anthropologie, ce n'est pas une discipline, encore moins un métier : c'est un mode de vie ». Je n'avais alors pas idée de l'ampleur que prendrait ses propos, une fois arrivé dans la forêt dense, bâton à la main, prêt à parcourir des kilomètres avec des personnes qui ne me ressemblaient en aucune façon. Plus que jamais, je n'ai ressenti l'anthropologie aussi intensément que ce jour-là.

Au départ, j'étais parti à la rencontre des Kasua pour aborder un phénomène qui, dans la vie, demeurait un mystère total : les rêves. Alors que notre société n'y apporte que très peu d'importance, les Kasua semblaient bien au contraire s'y référer davantage. À en croire les écrits, leur rapport au monde, aux êtres et à eux-mêmes reposent sur leurs expériences oniriques et leurs interprétations. Il n'aura pas fallu plus de trois jours aux Kasua pour m'arrêter dans mes élans idéalistes : « Nous ne rêvons plus. » Au fil du temps, j'ai tout de même constaté, à la fin de mon terrain que le rêve était, et reste, une clé de voûte pour comprendre leur rapport à leur environnement.

Néanmoins, j'ai dû me plier aux circonstances du terrain ethnographique et adapter mon objet d'étude. En fait, dans mon investigation sur les rêves, j'ai réalisé qu'un autre vecteur des relations entre l'homme et la nature venait chambouler le cours des choses : les zones de conservation. Cela n'existait pas auparavant et c'est une des rares thématiques pour laquelle je n'avais pas accès à de la documentation. En me recentrant sur les zones de conservation, la problématique du travail a paru évidente : De quelle façon l'établissement des zones de conservation influence-t-il le rapport qu'entretiennent les Kasua de Papouasie-Nouvelle-Guinée avec le cosmos forestier ? Pour répondre à

cette question, l'analyse des zones de conservation se fera de la façon suivante.

Tout d'abord, je décrirai les conditions et les configurations dans lesquelles j'ai été introduit au monde des Kasua. Il ne s'agit pas de faire du nombrilisme ou de se vanter d'avoir fait un voyage hors du commun. Cette contextualisation permettra au lecteur de saisir le type de parcours que peut emprunter un étudiant en anthropologie pour se confronter à un exercice ethnographique de grande ampleur. À mon sens, le cheminement personnel d'un anthropologue vers une problématique donnée est tout aussi pertinent que son objet d'étude.

Avant de réfléchir sur les zones de conservation, j'exposerai la totalité des méthodes déployées sur le terrain. Il sera question notamment de ma façon de faire de l'observation participante et les enjeux que cela a pu susciter. La particularité de mon approche ethnographique sera également mise en avant : l'usage considérable qui a été fait des multimédias à ma disposition. J'en explorerai l'aspect purement pratique et m'attarderai sur les mérites épistémologiques de cette méthode. Il s'agira également de clarifier le travail intellectuel préalable que j'ai effectué avant d'arriver sur le terrain, ainsi que les concepts que j'aurai mobilisés.

Ceci fait, je proposerai un examen de la place des zones de conservation dans le cosmos forestier en deux temps. D'un côté, je soulignerai les causes de l'établissement de ces zones. Trois acteurs principaux peuvent être identifiés pour expliquer ce phénomène récent dans l'histoire des Kasua : les colons, les capitalistes et les missionnaires. De l'autre, je m'attarderai davantage sur les conséquences de ces zones. En d'autres termes, cette partie du mémoire proposera un répertoire des différentes manières que les Kasua ont adoptées d'interagir avec ce que contient ces zones. Non pas seulement le changement leurs relations envers la forêt, je considérerais la dimension plus politique de ces changements. On verra que ces deux aspects sont indissociables pour traiter de la question de la place des zones de conservation dans une réserve auto-gérée.

## 1. Accès au terrain

Une fois arrivé en sciences sociales, j'ai rapidement été introduit à une contrée dont je n'avais absolument aucun savoir, l'Océanie. Pour moi, cette région du monde se résumait à l'Australie et la Nouvelle-Zélande. Du moins, ma curiosité s'arrêtait là. Ce fut alors un choc et une révélation lorsque j'ai entendu parler des premières sociétés océaniques. L'écosystème, la diversité culturelle, les mythes, les systèmes de parenté, l'altérité de leur mode de vie...

Tout ce qui concernait ce continent me passionnait à un point inégalé. Océaniste dans l'âme, j'ai pris connaissance d'une île en particulier, parmi les innombrables archipels aussi différents les uns des autres : La Nouvelle-Guinée. Au fil des années et après de nombreuses lectures, j'ai développé un romantisme ardent pour cet endroit pour sa richesse ainsi que sa diversité bioécologique et culturelle comme nulle part ailleurs. En plus, l'île comprendrait plus de mille cent langues, dont huit cents trente en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Brutti, 2007 : 36), le pays qui finira par attirer toute mon attention.

La plupart des ouvrages et articles que mes comparses et moi-même avons pu parcourir ont été écrits par d'illustres anthropologues : Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Andrew et Marilyn Strathern, Maurice Godelier... Des noms qui inspirent le plus grand respect pour le passionné d'anthropologie que j'étais devenu. J'ai commencé à développer un imaginaire autour de cette contrée, les considérant comme l'opposé de notre société en tous points.

La Papouasie m'est ainsi apparue comme le Saint-Graal des anthropologues, plus encore que l'Amazonie en Amérique du Sud. Il me fallait un jour mettre le pied dans la forêt tropicale papoue, entrer dans le « grand vert » (Brunois-Pasina, 2017). Je n'osais cependant pas espérer pouvoir effectuer un tel voyage dans le cadre d'un mémoire, jusqu'à ce que quelques congénères me persuadent de la validité et de la légitimité de mes ambitions.

Après avoir annoncé à ma promotrice de mémoire mon désir de réaliser mon terrain en Papouasie-Nouvelle-Guinée au sujet des relations hommes-animaux, celle-ci m'invita à lire « Le jardin du casoar, la forêt des Kasua » de Florence Brunois, professeure d'ethnologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). J'étais alors plus déterminé que jamais : il me fallait rencontrer cette communauté. Leurs relations à la nature et aux êtres me paraissaient d'une harmonie et d'une sagesse à l'image de ce que je m'imaginais d'une tribu papoue. Par romantisme, je craignais qu'aucune tribu

ne corresponde à ce que je recherchais d'idéal dans une société, et il semblait que j'avais trouvé exactement ce qu'il me fallait. De plus, le prestige de choisir une communauté néo-guinéenne comme premier terrain ethnographique m'a gonflé d'audace et de détermination.

Bien que mon décollage de Bruxelles pour Port-Moresby n'a eu lieu qu'un an plus tard, je pense pouvoir affirmer que mon processus ethnographique a commencé dès ma première rencontre avec Florence Brunois en 2018. J'ai dû négocier mon accès au terrain, sans jamais être réellement sûr de partir. Nous avons finalement convenu que je viendrais dans le cadre d'un projet d'assistance aux Kasua que l'anthropologue française dirige presque seule, à travers son association Art-borescence. J'avais appris que la communauté venait de faire face à un terrible tremblement de terre de puissance sept, les ayant plongés en état de crise humanitaire. À cet effet, j'ai été chargé, à la demande des Kasua, d'apporter une grande quantité de médicaments et pansements ainsi qu'une caméra pour filmer et photographier leur territoire. De son côté, l'anthropologue m'avait conseillé de lire autant d'ethnographies que possible sur la Papouasie.

Après des mois d'incertitude, Florence Brunois m'annonce qu'elle partira sur le terrain de janvier à février 2019 et que je suis censé la rejoindre à Mount Hagen un peu avant son départ. Avec un visa touristique, je ne pouvais rester plus de deux mois dans le pays. Conscient du peu de temps que cela représentait, je n'avais pourtant pas idée de l'ampleur et de la complexité du terrain. J'étais le seul blanc de tout le territoire kasua, à ne pouvoir communiquer avec mes interlocuteurs qu'avec un faible niveau de tok pisin appris sur le tas. J'espérais secrètement explorer les environs, sortir du village et des sentiers battus ne serait-ce que de temps en temps. Cependant, je ne m'attendais pas à marcher en forêt pendant la quasi-totalité du séjour.

Les Kasua attendaient de moi que je photographie et filme autant de choses que possible. Ma mission initiale était de me focaliser sur les dégâts causés par les vents violents et les tremblements de terre, c'est-à-dire des arbres déracinés, des glissements de terrain, des grottes effondrées, des rivières détruites ou encore des maisons dévastées. À la fin, nous immortalisons presque toutes leurs activités quotidiennes et toutes les curiosités rencontrées en route. La communauté affichait une certaine crainte à l'égard de leurs terres et de leur mode de vie, comme s'ils craignaient que tout disparaisse du jour au lendemain.

En Nouvelle-Guinée, les gens connaissent bien les anthropologues. J'ai donc été accueilli par tous, nourri en suffisance et choyé à excès, suscitant parfois mon embarras. J'ai ensuite été informé que tous ces bons traitements avaient un prix : que je n'oublie jamais les Kasua et les soutienne selon mes

moyens. Malgré moi, ma présence sur le terrain était conditionnelle d'un engagement personnel aux niveaux juridique, financier et moral. À l'instar de Florence Brunois, ce qui devait être une simple recherche scientifique s'est transformée en un projet de vie personnel et professionnel. Compte tenu de mon statut d'étudiant, la communauté n'attend rien d'autre de ma part qu'un rapport de mon vécu, que je parle des Kasua.

Ce mémoire représente une opportunité pour eux. Celle de poursuivre le travail de Florence Brunois et d'interpeller le plus de personnes. Cela correspondrait à une sorte de reportage, d'état des lieux chez les Kasua. Pour moi, c'est l'occasion de revenir une bonne fois pour toute de mon voyage en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Ce travail est l'aboutissement d'un long parcours qui a continué, même après mon retour. D'une certaine façon, écrire ces lignes finalise ce terrain ethnographique de longue haleine. Avant de le décrire et d'explorer la question au cours de mon mémoire, je présenterai ma méthode ethnographique et les outils conceptuels que j'ai mobilisés sur le terrain.

## 2. Méthodologie

Cet aspect du travail mérite une section en soi. Tout au long de mon parcours universitaire en anthropologie, j'ai essayé de déployer autant d'approches que nos multiples expériences ethnographiques nous le permettaient. Ce que je ne savais pas encore à l'époque, c'est que je finirais par faire usage de toutes ces démarches à la fois sur un même terrain et de plus grande envergure. Cette initiative plurielle n'était pas une tentative de ma part d'apporter quelque originalité à un travail de terrain qui promettait déjà d'être riche en données. En fait, je me suis souvenu de la réponse que m'avait donné ma promotrice au sujet de l'existence d'une méthode miracle, qui serait plus anthropologique ou plus efficace qu'une autre : « Tu sais, il n'y a pas vraiment de manuel ethnographique ou de technique standard. Chaque anthropologue a sa propre méthode et s'adapte à ton terrain, tout simplement » (Véronique Servais, Liège).

### a. Observation participante

Tout d'abord, j'ai effectué de l'observation participante sur la totalité de mon terrain. Cela va de soi en anthropologie, certes, mais la réaliser n'est pas chose aisée. Sophie Caratini reconnaît les difficultés liées au fait d'observer un phénomène tout en participant. D'un côté, il s'agit d'être « dedans », c'est-à-dire intégrer un état de conscience du cosmos des observés, assimiler les pratiques, us et coutumes d'une communauté donnée. De l'autre, il faut être « dehors », trouver un isolement mental, rétablir un dialogue réflexif avec soi-même (2012 : 95-97).

Un sentiment d'inconfort permanent m'a effectivement poussé à ce va-et-vient entre l'observation et la participation. À Mount Hagen, j'avais un peu plus de facilité à gérer mon immersion sur le terrain, notamment grâce à la présence d'un référent culturel tel que Florence Brunois. Par ailleurs, cette dernière m'avait conseillé d'apporter de quoi lire et des films à regarder, ainsi que quelques friandises à garder pour moi. N'ayant pas bien compris leur utilité au départ, ces objets m'ont finalement été essentiels pour m'extraire de la réalité forestière dans laquelle j'avais été happé. Plusieurs fois, j'ai désiré m'isoler pour prendre du recul mais, avec mon statut « [d'] étranger accepté » (*Ibid.* : 100), je n'étais presque jamais laissé seul. Par conséquent, la lecture et le visionnage de films constituaient moins un passe-temps que le rétablissement d'une distance critique.

Godelier parle ici de « Moi social », c'est-à-dire ce dont l'individu a pu hériter ou aura construit durant son enfance, et le « Moi intime », ce qui correspond au résultat de toutes les rencontres et de tout ce qu'il a pu expérimenter dans sa vie. Ainsi, la réflexivité ethnographique consisterait à déconstruire les Moi social et intime par le « Moi cognitif », ou « Moi intellectuel ». Ce dernier repose préalablement sur le développement idéal de l'anthropologue lors duquel il édifie une armature conceptuelle lui permettant 2 choses : un travail de décentrement du Moi cognitif sur les autres Moi et un regard critique à l'égard de toute forme d'ethnocentrisme ou jugement moral (2010c : 53-55).

Or, le meilleur moyen de procéder à ce travail réflexif est le journal de terrain. Nos professeurs et assistants nous l'ont assez répété et, si leurs leçons n'attiraient que fort peu notre attention, mon expérience de terrain leur a donné tout leur sens. C'est bien simple, faire de l'observation participante en forêt tropicale sans prises de notes requerrait un travail de mémorisation incommensurable. Pire, cela appauvrirait l'analyse du terrain. Pour reprendre les termes de Sophie Caratini concernant l'intérêt du journal de terrain, il comporte un « projet épistémologique [qui] est l'identification des divers *points de vue* à partir desquels les phénomènes sociaux ont été concrètement appréhendés »<sup>1</sup> (1996 : 181). Plus qu'une échappatoire psychologique, le journal de terrain m'a ainsi permis d'immortaliser, de manière contingente, mes dispositions émotionnelles et conceptuelles.

Néanmoins, il m'a fallu tenir compte des sensations et affects éprouvés sur le terrain afin de les appréhender sous un regard nouveau. Cela m'a permis de saisir l'ampleur du phénomène observé. En d'autres termes, je me suis parfois laissé « prendre » par le discours des observés (Favret-Saada, 1977 : 32-33 & 298-299). En réalité, j'ai été jusqu'à embrasser une partie de la cosmologie kasua de façon permanente. Cela peut paraître dangereux pour l'entreprise académique, dans la mesure où le

---

<sup>1</sup> Les italiques dans la citation viennent de l'auteure.

processus de distanciation critique et réflexif se verrait obstrué par une indigénisation du chercheur. Je crois, cependant, que ce genre d'engagement est important dans la production de savoirs anthropologiques. Articuler certaines expériences personnelles du terrain avec les développements théoriques qui, partiellement, en découlent permet de reconnaître une réalité ethnographique : « toute subjectivité, qu'elle soit de sentiments ou de pensées, résulte d'une histoire de relations personnelles (et culturelles), et cela tant du côté du chercheur que de ses "objets"-sujets » (Caratini, 2012 : 139).

À cet effet, un outil conceptuel que j'ai incorporé presque systématiquement dans chacun de mes travaux ethnographiques est l'auto-ethnographie. Cette pratique consiste à appliquer une réflexivité analytique sur ses propres affects dans le but de mieux appréhender le terrain mais aussi pour le restituer de façon plus créative (Winkin, 2013 : 130-131). Dans la pratique, le chercheur prend pleinement conscience de son corps, immergé en permanence dans un espace et une temporalité spécifiques, partagés par d'autres individus. On admet ainsi « l'implication perceptuelle directe de sujets immergés, à travers une action commune, dans un *même* environnement »<sup>2</sup> (Ingold, 2013 : 191).

L'approche auto-ethnographique s'est également révélée productive dans ma mise en relation avec les Kasua et le cosmos forestier. Pour rappel, mon objet de recherche initial portait sur le rêve chez les Kasua. La plupart des chercheurs en sciences sociales intéressés par les rêves dans une communauté passent généralement par l'interprétation et la mobilisation préalables de leurs propres rêves. Comme Nastassja Martin chez les Even du Kamtchatka, les ethnographiés semblent accorder beaucoup d'importance sur les rêves de l'anthropologue, pour lui comme pour eux (2016 : 144). Malgré moi, je me suis également prêté à l'exercice en racontant et interprétant avec eux le contenu de mes rêves. Cela m'a permis d'avoir finalement accès à d'autres rêves, mais j'ai également pu réaliser qu'il était temps de changer d'objet de recherche, les 2 mois de terrain ne suffisant pas à faire état du phénomène onirique que j'observais chez les Kasua. Cela m'a aussi mené à considérer les zones de conservation, et donc d'identifier mon véritable objet de recherche.

De plus, les conditions imposées par la forme du projet humanitaire ont favorisé l'usage d'une forme d'ethnographie dite « multi-située ». Proposé par Georges Marcus, cette démarche consiste à ne pas limiter les frontières du terrain à un espace géographique donné. L'anthropologue suit son objet d'étude. Dans la pratique, cela signifie qu'il devra pousser son observation à tous les lieux où ses sujets l'entraîneront, prêter attention à toutes les histoires et tous les mythes donnant forme à son objet (2010 : 14-21). Avec les Kasua, la marche en forêt a été l'exercice ethnographique le plus emblématique de l'approche multisite. Par conséquent, il m'a également fallu procéder à une observation « flottante », c'est-à-dire « rester en toute circonstance vacant et disponible, [...] ne pas

---

<sup>2</sup> Les italiques dans la citation viennent de l'auteur.



mobiliser l'attention sur un objet précis » pour laisser les informations parvenir au chercheur (Pétonnet, 1982 : 39).

## b. Intégration de multimédias

En plus du carnet de terrain et d'une perspective plus investie de l'observation participante, j'ai réalisé plusieurs photos, clips vidéo et enregistrements sonores. En fait, une grande partie de mon quotidien tournait autour de ma GoPro et de mon enregistreur Tascam. Tandis que le premier appareil était capital pour la réalisation de ma mission de base, c'est-à-dire prendre des photos et vidéos des dégâts visibles de la forêt, le second s'est révélé indispensable dans ma pratique. Comme mentionné précédemment, j'ai dû apprendre le pidgin mélanésien principalement sur le terrain et en très peu de temps. Je pouvais certes entretenir une conversation avec les Kasua parlant le tok pisin. En revanche, retranscrire les histoires liées à des lieux sacrés, des clans ou autres, était pour moi un immense défi. L'enregistreur m'a ainsi permis d'immortaliser ces histoires exactement de la façon dont elles ont été racontées, en langue kasua et en tok pisin.

Aussi, faire des enregistrements sur le terrain permet de restituer une ambiance (Brunois-Pasina, 2019b). En d'autres termes, l'anthropologue peut capturer la complexité et la polyphonie de la forêt. À travers ses productions artistiques avec les Kaluli, Steven Feld a réussi le pari d'illustrer les relations qu'ils entretiennent avec la forêt et avec eux-mêmes non pas par des mots mais par des sons. En reproduisant un « *soundscape* », l'anthropologue américain a adopté une posture « ethno-esthétique » lors de laquelle il a prêté plus attention à la dimension sonore de la forêt selon les Kaluli (Brenneis & Feld, 2004 : 464-467). Ce travail ethnomusicologique m'a inspiré et j'ai opté pour un usage répété de la vidéo et du son pour présenter des données ethnographiques. De cette façon, l'enregistrement a conservé le contenu des récits récoltés tout en capturant le contexte dans lesquels ils ont été racontés.

Au sujet de la GoPro, son utilisation ne s'est donc pas résumée à la mise en rapport de l'état de la forêt. J'ai tenté de l'utiliser aussi souvent que possible, voire à me promener avec elle en permanence. La finalité de ma démarche était d'habituer les Kasua à sa présence pour, en quelque sorte, la faire disparaître. De cette façon, j'ai pu assister à plusieurs scènes avec la GoPro en main sans que cela n'interfère le cours de l'action dans une trop grande mesure. De plus, la taille et la résistance de l'appareil en faisait l'outil idéal pour capturer des moments du quotidien des papous de façon moins intrusive.

Par ailleurs, il était fréquent que je laisse la caméra aux mains des Kasua, enfants et adultes. Plus que pour tout autre projet, il m'importait d'intégrer la communauté dans la réalisation de mon travail ethnographique pour des raisons épistémologiques et éthiques. En les reconnaissant comme sujets, j'ai ainsi pu constater non pas une pensée kasua uniforme mais bien des divergences d'opinion entre chacun. Cela permet d'assembler les différents points de vue pour les articuler entre eux et en faire émerger une théorie subalterne (Caratini, 1997 : 183-184).

### c. Littérature et bagage conceptuel

Tout au long de mon terrain et de la rédaction du mémoire, j'ai tenté d'apporter une dimension comparative à mon analyse indispensable à la nature de ma recherche. Contrairement à la plupart des autres terrains, la seule personne à avoir écrit quoi que ce soit sur les Kasua est Florence Brunois, qui, par ailleurs, est encore active dans la communauté. Cela est à la fois une bénédiction et une malédiction. J'ai eu l'avantage de pouvoir poser toutes sortes de question à la seule experte dans le domaine. Cela m'a permis de compléter mes données et enrichir mon analyse. Cependant, mon arrivée sur le terrain coïncide avec une phase de transition dans l'histoire des Kasua. En vingt-cinq ans, plusieurs pratiques ont disparu. Les Kasua sont habillés comme les Européens et presque la moitié des hommes fument à foison. Lorsque confronté à des changements de ce genre, je me suis à chaque fois trouvé dans l'impasse suivante : ai-je affaire à un changement culturel ? Ou ai-je tout simplement mal compris ce qui m'a été dit ?

Quoi qu'il en soit, j'ai décidé de partager l'attitude de Florence Brunois envers le cosmos forestier en Nouvelle-Guinée. Cette posture épistémologique porte le nom d'ethnographie multi-espèces. Il s'agit de considérer les mondes des hommes, des animaux et des végétaux non pas distincts mais emmêlés les uns dans les autres, avec des interactions occasionnelles entre eux (Helmreich & Kirksey, 2010 : 545-549). Cette approche a cela de pertinent qu'elle examine l'être forestier dans sa capacité à interpréter des signaux et significations (Brunois-Pasina, Gaunet & Lestel, 2006 : 7). Dans cette même optique, je pars du principe que les communautés et autres groupes d'êtres, humains et non-humains, sont à étudier comme un « organisme », c'est-à-dire entremêlés dans un processus perpétuel de rapports interspécifiques (Ingold, 2013 : 36-37).

Avant de passer au développement de la problématique du mémoire, il est important de clarifier un élément récurrent dans mon travail. À quelques reprises, je caractérise les Kasua sous le nom de « tribu ». Le choix de ce terme, certes très controversé, est réfléchi et repose sur la définition qu'en donne Maurice Godelier : « *Une tribu [...] est un groupe local qui se forme quand un certain nombre de groupes de parenté s'unissent pour défendre et se partager les ressources d'un territoire qu'ils*

*exploitent séparément et/ou en commun* »<sup>3</sup> (2010b : 57). Je recourrai également à des concepts analogues, tels que « clan » ou « lignage ».

La raison pour laquelle je ressens le besoin d'adopter occasionnellement cette terminologie est double. D'un côté, l'usage de ces termes ne vient pas de moi mais des Kasua eux-mêmes. En tok pisin, la façon dont ils désignent leurs groupes de parenté s'articule autour des termes « *traib* » et « *klen* »<sup>4</sup>. Ce qui peut être caractérisé comme un ethnocentrisme qui a finalement été incorporé localement. De l'autre, la définition citée ci-dessus décrit assez fidèlement les multiples occasions dont les Kasua se sont rassemblés : lors de leur quête migratoire et à la création de la Sulamesi Wildlife Management Area (WMA). Ainsi, il ne s'agit pas d'un jugement de valeur ethnocentrique mais bien de son usageémique.

Maintenant que l'accès au terrain ainsi que la méthodologie ont été présentés, il serait temps de traiter de la vie des Kasua, principalement celle qu'ils entretiennent avec les membres de la forêt. Pour ce faire, il conviendrait d'identifier ce qui a mené les Kasua à la création d'une WMA et de zones de conservation. Cela implique la présentation des trois acteurs majeurs avec les anthropologues dans l'introduction au reste du monde : les colons, les capitalistes et les missionnaires. Cette première partie s'attardera sur leur impact respectif, après avoir brièvement raconté le parcours des Kasua en Nouvelle-Guinée au fil des décennies.

### 3. Vers l'élaboration des zones de conservations

[...] Partir des rues bondées des villes européennes pour se retrouver sur les longs sentiers forestiers de Nouvelle-Guinée est un périple. Les marques de l'histoire industrielle et des migrations intercontinentales sont particulièrement visibles lors de ces voyages de longue haleine. Au-delà des vols internationaux et des changements horaires et linguistiques, il s'agit encore d'arriver dans la forêt tropicale. Cela n'est pas une chose aisée et a un prix. J'ai notamment dû m'approprier la langue la plus parlée en Papousie-Nouvelle-Guinée, le tok pisin. Je suis passé par la capitale néoguinéenne, Port-Moresby, avant de faire escale à Mount Hagen. J'y rencontre alors les trois premiers Kasua de mon

---

<sup>3</sup> Les italiques dans la citation viennent de l'auteur.

<sup>4</sup> Le mot « *lain* » est parfois utilisé pour parler de clan, mais également de lignage, lignée, ligne ou famille. Dans la totalité du pays, ce terme exprime plus généralement un sentiment d'appartenance avec un groupe d'individus.

terrain, mes guides, les seuls à véritablement travailler pour la Sulamesi WMA, la réserve auto-gérée qui correspond à leurs terres.

Je suis rapidement introduit par Florence Brunois, elle est la seule à avoir véritablement suivi les Kasua, elle est la « Mama » de la tribu. Malgré moi, je suis incorporé à une somme de démarches propre à la poursuite de projets administratifs, économiques et financiers. Après que Florence nous ait quitté pour retourner en France, mes nouveaux compagnons et moi-même roulons sur une route accidentée pour rejoindre l'aéroport. Nous y prenons alors un avion chez Mission Aviation Fellowship (MAF), une compagnie aérienne missionnaire, pour voler au-dessus du « grand vert », comme dirait Florence, et atterrir sur l'unique piste de tout le territoire Kasua, à Musula.

J'y suis accueilli par une foule de personnes, vêtue d'habits occidentaux et/ou issus de sociétés asiatiques telles que Suzuki ou Toyota. À la demande des Kasua, nous avons transporté du matériel solaire qui serait remis à chaque clan. Sur le chemin, j'aperçois plusieurs maisons sur pilotis mais également quelques-unes tôlees, une église immense et un bureau de traduction biblique. On m'indique finalement ma maison, celle où j'habiterai dans un premier temps. [...] (22 février 2019, Musula, extrait de journal de terrain).

Déjà à ce stade de l'approche ethnographique, beaucoup d'enjeux et d'éléments de différentes natures s'entremêlent. Les Kasua que j'ai pu découvrir lors de mes lectures semblent très différents de ceux que j'ai rencontrés. Pour mieux comprendre ce qu'il s'est passé dans la forêt des Kasua, il convient d'en apprendre davantage sur l'histoire du pays et de la tribu ainsi que sur la présence incontestable des missionnaires américains et australiens. Avant d'expliquer en quoi consiste les zones de conservation au sein de la WMA, il est important de clarifier ce qui a permis d'aboutir à ce corps juridique nouveau, inexistant il y a vingt ans à peine.

Dans un premier temps, il s'agira d'expliquer la situation géopolitique à laquelle les Kasua ont dû s'adapter par rapport à leur propre histoire et leur territoire. Cela nous permettra également de raconter l'aboutissement final de la WMA et des zones de conservations s'y rapportant. Cette dernière étape ne peut se faire sans souligner l'influence majeure des missionnaires sur les us et coutumes des Kasua. Le projet de traduction biblique y sera ainsi présenté à la lumière de ses implications au niveau cosmogonique. En effet, je suggère que l'implication de ces trois acteurs – l'État, les capitalistes et les missionnaires – sont les causes principales de l'élaboration des zones de conservations. Non pas que celles-ci se résument à des rapports de pouvoir, elles restent néanmoins empreintes de cette partie de l'histoire des Kasua.

### a. Les Kasua avant la Papouasie-Nouvelle-Guinée

La Nouvelle-Guinée est une île du Pacifique située au nord de l'Australie. Carrefour entre l'Asie du Sud-Est et le reste de l'Océanie, cette contrée est réputée pour sa richesse écosystémique et linguistique. Sa diversité faunique, chez les oiseaux notamment, a attiré le regard de nombreux voyageurs et biologistes. La variété topographique de l'île implique plusieurs types de biotopes, permettant ainsi à la vie de prospérer de multiples façons. Des marais de la Gulf Province aux terres karstiques du côté des Hautes-Terres en passant par la canopée des Basses-Terres et de la Western Province, les communautés s'étant inscrites dans cet écosystème ont adopté des modes de vie propres à leur environnement respectif, en fonction de ce que la nature et les circonstances leur ont imposé.

Le territoire des Kasua n'y fait pas exception. Implantés dans la forêt tropicale de la Southern-Highlands Province, ces chasseurs-cueilleurs, occasionnellement horticulteurs, témoignent d'une biodiversité rappelant la Western Province à l'ouest, la Gulf Province à l'est et les Hautes-Terres au nord. En fait, le village principal, Musula, se situe quasiment à l'intersection entre ces 3 régions. Néanmoins, plusieurs Kasua aiment décrire leur forêt à la lumière de leurs villages principaux : « Musula est plus proche de Western, Iwatupu du Gulf et Ikisalopo des Hautes-Terres – Bosavi » (John, 30 mars 2019, Ewakulu, extrait d'entretien).

Chaque village est un carrefour d'individus d'origines diverses. Raccordée à la « *Highway* »<sup>5</sup>, Musula accueille régulièrement des travailleurs liés soit aux missionnaires soit aux constructions propres à l'établissement de l'école primaire ou d'autres infrastructures liées. Une Jeep sert de convois pour toute personne désirant voyager à Kamusi ou à Haivalo. Ikisalopo, par sa proximité avec le Mont Bosavi, entretient de nombreux contacts avec des membres de la tribu des Kaluli. Il n'est pas surprenant pour un habitant du village de se marier avec un clan des Hautes-Terres. En ce qui concerne Iwatupu, le village se trouve sur la route reliant les clans de la région Bosavi à Haivalo, village principal de la tribu des Fasu. À l'instar des Kasua de Fokomayo, il arrive que des habitants d'Iwatupu se marient avec des Kaluli mais aussi avec des Fasu.

Ces villages ont été formés à la suite d'une quête migratoire. Quelques clans kasua se sont formés pour voyager plus profondément dans les Basses-Terres. En effet, les Kasua trouvent leurs origines dans la région du Grand Plateau, communément connue comme la région Bosavi. Ils étaient entourés par les

---

<sup>5</sup> Terme émique signifiant « autoroute », ce chemin en terre ocre correspond à la seule route des environs à peu près praticable en Jeep, s'il n'a pas plu.

Kaluli à l'ouest, les Etolo et les Onobasulu à l'ouest, les Fasu à l'est et les Kasele au sud-est (Brunois-Pasina, 2007 : 23). Ils résidaient « de l'autre côté de la montagne » (Ele, jeudi 28 février 2019). Selon un missionnaire, les Kasua auraient été appelés ainsi pour leur usage répété de casoars dans leurs pratiques commerciales (SIL, 2003). Quoi qu'il en soit, au vu des données ethnographiques, il est difficile de définir quand exactement la tribu s'est formée. Il serait plus juste d'admettre que tout a commencé à partir de quelques clans issus de diverses tribus ayant décidé de migrer vers les Basses-Terres.

Le territoire actuel des « Kasua du sud » n'était effectivement pas encore habité et, selon les Kasua, les migrations propres à leur histoire sont généralement le résultat de pressions démographiques. Ils se sont déplacés en trois étapes : la route de l'est, au bout de laquelle les premiers clans kasua se sont établis à Fokomayo ; la route du sud, qui s'est traduite par une descente vers les terres du sud et une occupation effective de la majorité du territoire actuel et ; la route de l'ouest, au-delà de Musula vers Welio, terminant ainsi la quête migratoire des Kasua. Ainsi, les « Kasua du nord », les *asela*, auraient commencé à désigner les autres de *sulamesi*, « ceux qui vont en bas » (Brunois-Pasina, 2007 : 30-42). Ces derniers sont ceux qui seront au centre de cette étude. Ils présentent donc plusieurs particularités culturelles des Basses-Terres tout en ayant intégrés des variantes des communautés du sud.

Comme précisé par Florence Brunois, l'identité tribale des Kasua ne se résumerait pas à l'emplacement géographique de ses membres. Les *asela* sont encore considérés comme faisant partie de la tribu et certains Kasua résident actuellement dans d'autres lieux en-dehors du territoire des *sulamesi* tels que Haivalo et Kamusi, voire des villes comme Port-Moresby. La langue kasua semblerait être l'élément rassembleur (*Ibid.* : 42-43). Par exemple, les Seyesi forment un clan dont certains membres vivent à Haivalo et d'autres à Iwatupu. Les premiers sont considérés comme des Fasu, non pas parce qu'ils se trouvent en-dehors du territoire, mais bien parce qu'ils ont adopté la langue des Fasu. Aussi, les Sesala, parmi d'autres clans, résident exclusivement en-dehors des Basses-Terres mais sont quand même considérés comme des Kasua.

Pourtant, le terrain s'est limité aux Kasua de la Sulamesi WMA. Avant la formation de cette entité, Florence Brunois a compté 13 clans patrilineaires dans un territoire qui descendait jusqu'à Kamusi et Wawoi Falls (*Ibid.* : 24). Aujourd'hui, certains de ces clans ont disparus dû à une baisse de natalité tandis que d'autres ont émergés. Les 11 clans vivant au sein de la réserve correspondent aux Kasua ayant adhéré au projet de la réserve. Les circonstances ont effectivement poussé les Kasua du sud à faire preuve de créativité administrative pour se protéger des sociétés concessionnaires asiatiques. Il conviendrait donc d'abord de clarifier la situation socio-économique de la Papouasie-Nouvelle-Guinée pour comprendre ce qui a amené les capitalistes dans les fins fonds de la forêt tropicale.

## b. Arrivée des capitalistes dans le cosmos forestier

Depuis le seizième siècle déjà, la Nouvelle-Guinée n'est pas inconnue du reste du monde. Plusieurs explorateurs portugais, britanniques, allemands, français et espagnols ont visité différentes parties du pays ainsi que des archipels environnants. Ce qui fut d'abord une quête commerciale d'épices et autres denrées rares s'est traduite en une dispute politique et territoriale entre les Hollandais, les Britanniques et les Allemands. L'île principale sera finalement divisée en trois colonies, la moitié ouest appartenant aux Hollandais et la moitié est étant partagée entre les Allemands au nord et les Britanniques au sud. L'intérêt des premiers, ayant ensuite léguer le territoire à l'Indonésie, était de d'établir une base commerciale dans les Indes orientales. Les Britanniques, léguant ensuite le territoire aux Australiens, cherchaient à protéger le territoire australien des Allemands, dont les ambitions étaient d'extraire les ressources naturelles du pays (Brutti, 2007 : 72).

Pendant le dix-huitième et le dix-neuvième siècles, l'usage intensif d'une pratique nommée « *blackbirding* »<sup>6</sup> a généré l'émergence d'une langue commerciale permettant aux mélanésien de Nouvelle-Guinée et des Fidji de communiquer entre eux et avec les colons sur les champs du Queensland australien. Cette langue, appelée tok pisin, est un pidgin qui s'est propagé dans toute la Papouasie-Nouvelle-Guinée de telle façon qu'elle est devenue la *lingua franca* du pays (Waiko, 2007 : 24-25). Avec le recul, il m'est effectivement impensable d'espérer faire de l'anthropologie en Papouasie sans maîtriser le tok pisin. Un aborigène australien travaillant pour une société concessionnaire a lui-même reconnu que les choses différaient radicalement de son pays natal : « En Australie, tout le monde parle anglais alors qu'ici, tout le monde parle le pidgin. Nous aussi on a un pidgin à nous, pourtant, mais on parle anglais... » (Billy, 02 mars 2019, Somi Camp, extrait d'entretien).

Le centre du pays n'a réellement été abordé par les européens que dans les années 1920. Les premières expéditions australiennes ont eu un impact considérable sur la vie des Papous des Hautes-Terres à ce moment-là puis des Basses-Terres dans les dix années après (Brutti, 2007 : 26-29). Pour ce qui est des Kasua, le changement fut radical. John m'a illustré l'arrivée des patrouilles australiennes de la façon suivante : « Quand ils sont arrivés, ils nous ont dit qu'à partir de maintenant, nous devons arrêter de nous battre et de nous manger. Depuis, ils ont construit des routes et je peux être ami avec des Kamula<sup>7</sup> alors qu'avant c'était impensable » (John, 03 mars 2019, Kamusi, extrait d'entretien). Seulement, il a fallu du temps avant que les Papous ne se plient aux ordres des patrouilles. John

---

<sup>6</sup> Le *blackbirding*, terme dérive du merle noir, consistait à kidnapper des indigènes pour les forcer à des contrats de travail aux conditions, relevait concrètement de traite d'esclaves.

Tonaya, patriarche du clan Kikili, se souvient notamment d'une histoire lors de laquelle un soldat australien aurait terrifié un village avec son arme à feu, affirmant que seul le gouvernement national commandait.

Quand les Australiens ont accordé au pays son indépendance en 1975, les contacts entre les autorités et les Kasua ont été plus réduits. En réalité, le pays a dû faire face à plusieurs défis de taille : les bandes de *raskols*, termes en tok pisin désignant des gangs ou autres groupes armés, semant le désordre dans les Hautes-Terres ainsi que dans les grandes villes comme Port-Moresby et Lae ; la confrontation avec les indépendantistes de l'île de Bougainville, connue sous le nom de l'Affaire Sandline, marquant un tournant politique dans la gestion du territoire et de sa relation avec l'étranger ; une crise économique telle que, à l'heure actuelle, l'État frôle dangereusement la faillite. C'est ainsi que le capitalisme d'Asie du Sud-Est s'est inséré en Nouvelle-Guinée.

Depuis le 19<sup>ème</sup> siècle, plusieurs colons avaient remarqué la présence d'or dans les rivières et dans la roche néo-guinéenne. À partir de 1930, l'extraction mécanisée industrielle s'est étendue sur toute l'île tandis que les compagnies multinationales de concession se sont principalement intéressées à ses ressources naturelles en 1980. Tandis que la Papouasie Occidentale, territoire indonésien, comprend l'une des plus grandes mines d'or au monde nommée « Grasberg Mine » (*Ibid.* : 83-87), la Papouasie-Nouvelle-Guinée a rencontré une récession sans précédent dans les années 90. L'affaire Sandline ayant sérieusement aggravé ses relations avec l'Australie, partenaire économique fondamental, le pays se retrouve sans soutien (Waiko, 2007 : 193-196).

C'est alors que, après plusieurs années d'échanges commerciaux avec la Chine et la Malaisie, la Papouasie-Nouvelle-Guinée signe une convention de double-imposition avec chaque état, respectivement en 1995 et en 1994. Les premiers se sont spécialisés dans l'extraction de matières premières telles que l'or et le gaz naturel. Les autres ont principalement laissé leurs compagnies de concession forestière s'installer dans le pays. Rimbunan Hijau Limited fait partie de ces compagnies d'exploitation et les Kasua la connaissent fort bien (*Ibid.* : 214-216). Elle est effectivement responsable de l'abattage d'une partie de la forêt sur l'ancien territoire des Kasua. Ils ont également perturbé l'écosystème sur lequel reposait le mode de vie des tribus papoues avoisinantes.

Au départ, les capitalistes malais se présentaient aux habitants locaux avec des permis décrétés par l'État, leur promettant des infrastructures ainsi que des compensations financières. Non seulement les Kasua n'ont reçu rien de tel, mais ils ont également assisté à des changements drastiques au sein de la

---

<sup>7</sup> Les Kamula sont une tribu voisine résidant du côté de Kamusi en Western Province.



forêt. Les bruits des engins forestiers ainsi que les vibrations du travail d'exploitation ont perturbé la faune à un point où les Kasua n'étaient même plus à même de chasser. De plus, le territoire du sud se voyait définitivement changé par l'absence complète des arbres. Cela a choqué une partie de la population (Brunois-Pasina, 2013 : 4).

Certains d'entre eux ont intenté des actions à l'encontre de la compagnie. Par exemple, John Tenaya a un jour contacté un activiste pour poursuivre en justice Rimbunan Hijau pour avoir dépassé les limites de son permis. Établie à Kamusi, la concession est notamment responsable de plusieurs violations des droits de l'homme ainsi que de la destruction permanente de territoires non-attribués dans le cadre de ses activités. John a ainsi écrit un rapport décrivant les conditions de travail ainsi que les dégâts causés par les engins. Finalement, il aura perdu l'affaire car les autorités de Kamusi ont nié l'authenticité du rapport. Suspectant de la corruption, John a alors abandonné l'affaire mais pas sans avertir sa communauté. À partir de cet épisode, les Kasua ont ainsi compris que la compagnie ne reculerait devant rien tant qu'elle y trouverait du profit.

C'est dans ce contexte que, dans le courant des années 2000, Florence Brunois a usé de créativité administrative pour leur permettre de se protéger. Suivant le Fauna (Protection and Control) Act 1976, un groupe de propriétaires d'un terrain peut se déclarer comme réserve auto-gérée, connue sous le nom de Wildlife Management Area. Ce statut permet à ses habitants d'empêcher tout étranger de pénétrer dans leurs terres sans leur permission et selon leurs conditions.<sup>8</sup> La création de cette entité juridique semblait être la meilleure solution immédiate pour arrêter les concessions. Au départ, seulement 4 clans étaient intéressés par le projet qui allait alors se nommer la « Mekolosene-Solosolo WMA ». Suivant les conseils de l'anthropologue française et après moult négociation, 11 clans ont accepté de prendre part au projet. La réserve est alors immortalisée sous le nom qui leur a été attribué par les papous du mont Bosavi : ainsi est né la Sulamesi WMA.<sup>9</sup>

Cependant, cela a requis de la part des Kasua d'établir des frontières concrètes pour leur territoire. Auparavant, la carte de cette communauté résidait dans un imaginaire collectif sans coordonnées précises, maintenue par des histoires et une terre peuplée d'êtres en tout genre. Il a ainsi fallu déplacer cette carte dans un périmètre précis, selon les obligations liées à la création d'une WMA. Aussi

---

<sup>8</sup> Le fonctionnement et les règles liées à la création de la réserve seront décrits dans la section 4.

<sup>9</sup> Certains clans cités par Florence Brunois ne font pas partie de cette réserve. Ils se sont soit assimilés à un autre clan (les Pisasi avec les Supala et les Kasumisi avec les Heseke), soit ils ont disparu à cause d'un taux de natalité trop faible (les Patamo). D'autres ont simplement refusé de prendre part au projet (les Netane et les Hepila).

compliqué que cela a pu être, les Kasua ont dû se concerter, s'armer de GPS et parcourir la forêt dans les limites de ce qui allait devenir leur nouveau territoire aux yeux de la loi (*Ibid.* : 5). Il a également fallu établir des zones de conservation ainsi que des êtres à protéger. Ainsi, quelques arbres ne pouvaient plus être abattus car cela pourrait mettre en péril la survie de certaines espèces.

Tout cela a permis aux Kasua de se défaire de Rimbunan Hijau... Pour un temps. Bien que non présents sur leurs nouvelles terres, leurs services restent indispensables aux yeux de nombreux Kasua. Kamusi reste leur première destination lorsque le médecin manque de médicaments ou quand une famille désire envoyer un enfant à l'école. Ce dernier doit vivre sur place pendant plusieurs mois, lors desquels il dépend des fonds de sa famille et de la nourriture importée et commercialisée par des marchands chinois et malais. Le moyen de transport privilégié pour visiter une autre base ou pour accéder à un aéroport menant à la capitale est une Jeep détenue par la compagnie forestière. Les dures conditions de vie poussent certains Kasua à envisager l'idée de sortir de la réserve pour faire cavalier seul, si les choses ne s'améliorent pas rapidement.

Quoi qu'il en soit, les efforts patriotiques du pays ainsi que les capitalistes chinois et malais ont poussé les Kasua à définir le cosmos forestier dans lequel ils vivent dans un autre registre. D'un habitat peuplé de non-humains s'est finalement développé un territoire avec des frontières définies par des humains contre l'exploitation des autres. Les Kasua se sont donc vus propriétaires de la forêt, alors que leur rapport à la forêt s'éloignait irrémédiablement de cette relation verticale. Ils ont été contraints à fermer leurs terres au monde (*Ibid.* : 3). Ce mode de défense les a obligé à définir des objectifs précis que la WMA poursuivrait. Ainsi sont nées les zones de conservations, élément fondamental de cette entité juridique.

Cette réclusion aux autres se heurte au message prodigué par les missionnaires. Pour ces derniers, il est plutôt question d'ouverture à Dieu, ses préceptes et au Protestantisme radical. La création de zones de conservation coïncide pourtant avec quelques idées véhiculées par ces religieux d'origine occidentale. Leur perception de la nature ainsi que leur relation avec les non-humains semblent être au cœur de la transition apparente chez les Kasua au sujet des zones de conservation. Avant de décrire leur fonctionnement, il convient donc d'exposer l'influence qu'ont eu les missionnaires sur le rapport que les Kasua entretiennent avec leur environnement.

### c. Missionnarisation et traduction : impact culturel et cosmogonique

Les capitalistes asiatiques ont été précédés par les missionnaires avant d'entrer en contact avec les papous. Pour réutiliser les termes de Florence Brunois, « on arrive toujours après eux [les missionnaires]. D'abord, il y a les colons, après les missionnaires, après les ethnologues, après les capitalistes etc. » (2017). À partir de 1847 commence la quête de conversion universelle en Nouvelle-Guinée. Les catholiques ont essayé de s'implanter sur l'île mais ce sont les protestants qui auront eu un meilleur succès. Leur influence se verra accentuée dans les années 30 avec l'intensification des forces australiennes sur la Papouasie-Nouvelle-Guinée, requérant leurs compétences linguistiques notamment (Brutti, 2007 : 76-77).

Les missionnaires se sont investis dans 2 activités majeures : le transport, générant la construction de routes et pistes d'atterrissages, et la traduction. L'accès à Musula, comme à Kamusi ou tout autre village forestier, dépend de compagnies privées telles que Tropicair ou MAF. Dans mon cas, j'ai eu affaire à la seconde car c'est la seule qui dessert directement la Sulamesi WMA. Atterrir à Kamusi par le biais de Tropicair reste possible mais cela implique un voyage de 100 km en Jeep appartenant à Rimbunan Hijau. Or, cela peut parfois être fâcheux pour un anthropologue dont les intentions vont à l'encontre des ambitions concessionnaires des capitalistes. En l'occurrence, MAF est la seule compagnie missionnaire qui relie la forêt des Kasua à la ville la plus proche, Mount Hagen. Le voyage depuis la capitale pouvant être éreintant et fort coûteux, MAF constitue ainsi un partenaire privilégié pour le transport aérien.

De plus, les intérêts des missionnaires diffèrent des capitalistes. Cela ne les empêchera pas de commercer avec les communautés locales en leur vendant vêtements, machettes, nourriture et autres objets dignes d'intérêt. Ce genre d'incitation au système de consommation industrielle par les missionnaires était très courant en Nouvelle-Guinée (Ellis, 2003 : 128). Seulement, il ne s'agit pas de bénéficier des ressources du territoire ou encore d'inscrire les papous dans le marché mondial. Les désirs des missionnaires sont d'ordre plus religieux : il s'agit de convertir la totalité des papous au christianisme, et ce, le plus rapidement possible (Brunois-Pasina, 2013 : 3). Steven, un Kasua très impliqué dans les affaires chrétiennes dans la communauté, décrit le projet universaliste de sa nouvelle religion, le christianisme, d'une façon qui reflète bien l'état d'esprit des missionnaires :

« Avant de recevoir la bonne parole, on ne savait pas, on n'était pas dans la lumière de Dieu. Maintenant qu'on sait, on ira au paradis. Seulement, on veut que tout le monde aille au paradis, mais tant qu'ils ne sont pas chrétiens, ils ne le peuvent pas. Donc, il faut que tout le monde se convertisse. Sinon, ils finiront en enfer. » (17 mars 2019, Ikisalopo, extrait d'entretien).

Le but des missionnaires est clair : convertir tout le monde. La question est de savoir comment et à quel prix. À l'heure actuelle, l'écrasante majorité des habitants en Papouasie-Nouvelle-Guinée est chrétienne. La christianisation dans les villes s'est développée dans le courant du vingtième siècle. En ce qui concerne les tribus de la région Bosavi, en ce compris les Kasua, les premiers missionnaires de la Unevangelised Fields Mission (UMF), renommée plus tard la Asian Pacific Christian Mission (APCM), sont entrés en contact avec la population locale pour la première fois en 1964. Leur œuvre religieuse se verra accentuée dans les années 1970 et 1980 où des communautés entières se convertiront en bloc au christianisme. Des missionnaires s'installeront dans les villages et partageront leur quotidien (Schieffelin, 2014 : S229-S230).

Le tour des Kasua viendra dans les années 1980 où ils seront forcés de s'extraire de la forêt pour habiter dans les missions. Les missionnaires principaux, travaillant pour la Summer Institute of Linguistics (SIL), ont ainsi appris leur langue et, par ailleurs, ont produit la seule source écrite expliquant ses subtilités. Ils les ont suivis depuis maintenant près de quarante ans et continuent de les visiter chaque année. Certains Kasua, notamment Amos, ont nommé leurs enfants après les missionnaires et leurs propres enfants. À vrai dire, il m'est difficile de saisir le sentiment qu'éprouvent les Kasua à l'égard des missionnaires. Les premiers cherchent manifestement à devenir de bons chrétiens et, pour ce faire, ont intégrés plusieurs préceptes de la Bible. La plupart prie avant de manger, également au réveil et au coucher pour certains. J'ai même pu observer des prières avant de partir en expédition dans la forêt. Ce mode d'imploration rythme grandement le quotidien des communautés papoues converties (Robbins, 2001 : 903-904).

Les Kasua connaissent fort bien l'histoire de Jésus et d'Israël. Cela a été rendu possible par un travail de traduction de la Bible de longue haleine. À l'instar du reste de la région Bosavi, l'étude des cosmologies locales dans le but de faciliter l'assimilation du christianisme de façon au moins synchrétique ne faisait pas partie de l'agenda des missionnaires. Il importait d'imposer une lecture stricte et littérale de la Bible et d'abandonner tout ce qui n'était pas chrétien (*Ibid.* : S228-S229). Le but était, et reste, de convertir le plus de monde le plus vite possible. Aujourd'hui, tous s'affirment chrétiens et rares sont ceux qui passent rarement à l'église. Ainsi, Ulupele puis son fils Amos ont entamé un projet de traduction de la Bible en Kasua avec l'aide des missionnaires. Aujourd'hui, Amos a traduit le Nouveau Testament et essaie de terminer l'Ancien Testament. Pour le récompenser, sa famille a pu profiter d'une grande maison tôleée, munie de murs, d'une cuisine et d'autres éléments ménagers propres aux demeures citadines.

Le soutien du projet a engendré une relation d'échange entre les Kasua et les missionnaires. Ces derniers ont offert à Amos un ordinateur et lui entretiennent juste assez de connexion satellite pour

collaborer sur le travail de traduction. La SIL envoie régulièrement des paquets de Bibles kasua (voir Photo 1) ainsi que d'autres produits tels que de la nourriture à vendre ou encore des engins électroniques destinés exclusivement à la réalisation du projet de traduction. Pour beaucoup, soutenir les missionnaires permettra de vivre plus confortablement. Toute aide de leur part semble être dirigée vers la concrétisation de leur projet universaliste de conversion rapide. Lors de crises humanitaires telle que celle vécue par les Kasua en mars 2018, à la suite de tremblements de terre de puissance sept, ils ne se seraient pas impliqués.

En réalité, je n'ai pas pu rencontrer de missionnaires américains ou australiens sur le terrain. Ils résident chez les Kasua généralement entre le mois de septembre et le mois de décembre, notamment pour les fêtes importantes comme Noël. Néanmoins, j'ai assisté à un stage religieux d'une semaine lors duquel le pasteur du village ainsi qu'une troupe de volontaires baptistes issus de Western Province instruisaient les Kasua sur les différentes façons d'apprendre les dogmes chrétiens. Le stage était organisé en ateliers tels que l'usage de jeux dans la prière, la lecture de la Bible en langage codé ou encore l'établissement d'une « brigade » où hommes et femmes séparés répondent à des injonctions d'ordre militaire lors de cérémonies chrétiennes (voir Photo 2).

Chaque soirée était animée par une séance de prière à l'église, la *haus lotu*, pouvant durer trois à quatre heures, sans compter la séance de conversion d'un groupe d'enfants à la fin du stage. Les prières ne divergeaient des prières hebdomadaires du dimanche que par l'application de ce qui avait été appris la veille. Sinon, il s'agit de chants ; de *drama* ; de lectures de passages de la Bible en anglais ou en tok pisin, traduit ensuite en kasua ; des sermons du pasteur ; des séances de prières collectives et ; de jeux comme « Jacques a dit » ainsi que de danses (voir Vidéo 1). Ce genre d'événement était reçu par les Kasua avec excitation et impliquait l'ensemble de la communauté. Beaucoup d'individus affluaient dans l'église mais la plupart s'arrangeait pour passer un jour et s'adonner aux tâches ménagères les autres jours, telles que l'entretien du jardin, de la maison ou encore la chasse et la cueillette.<sup>10</sup>

L'impact des missionnaires sur la communauté ne s'est pas réduit à la dévotion envers un Dieu unique ou encore à la façon dont les Kasua prient. Le processus de conversion était donc l'objectif principal des membres de la SIL et APCM. Pour ce faire, les Kasua ont été encouragés à abandonner plusieurs pratiques et objets sacrés (Brunois-Pasina, 2013 : 3). À l'instar des Baruya (Godelier, 2003 : 364), la plupart des habitants se sont débarrassés d'appareils rituels et autres objets de valeur inestimable, tels que des coiffes en plumes de paradisiers. Certaines pratiques homosexuelles, telles que la relation

---

<sup>10</sup> La chasse et l'extraction de sagou sont interdites le dimanche, journée du Seigneur. Les expéditions ne sont pas reprises dans l'interdit mais elles restent à éviter.

entre un *emopi* plus âgé avec une autre personne plus jeune non-mariée (Brunois-Pasina, 2007 : 120-122), ont complètement disparu. Leurs atours ainsi que plusieurs tabous étaient désignés comme sataniques. Les Kasua étaient incités à préférer de plus petites maisons individuelles à la *kwane sosolo*, grande maison clanique, dont le mur central séparant les hommes des femmes a été abandonné (voir Photo 3).

En fait, le but des missionnaires était d'aboutir à une transition entre leur mode de vie d'antan et le nôtre. Florence Brunois explique cette transition en termes de temporalité. Il s'agissait de « sortir les Kasua du temps de la forêt », passer du *taim bilong bipo* à une forme de modernité chrétienne à l'occidentale (2019a). En effet, par la traduction littérale, les missionnaires ont réussi à modifier le lien qu'ont cultivé les Kasua avec leur environnement. De cette façon, plusieurs récits ne sont plus transmis aux enfants. Or, les missionnaires ont compris qu'il suffisait d'une génération pour laisser des mœurs et des histoires s'éteindre. L'abandon de ce passé pour le substituer à la Genèse selon la Bible serait le prix à payer pour s'inscrire dans cette temporalité exogène (Robbins, 2001 : 901-903).

L'exemple le plus flagrant est l'oubli de la géomorphogénèse du territoire kasua. Ce récit, nommé *monuwa*, c'est-à-dire « la base du rêve », implique Sito, représentant le Soleil, et Hapano, mère du gibier, ainsi que d'autres êtres mythiques tels que Salasu ou Tawalume. Pour résumer cette histoire d'une complexité équivalente à l'écosystème dont elle témoigne, le pénis de Sito aurait été sectionné par un papou assistant quelques jeunes filles en fuite. De ce pénis surdimensionné se serait déversé le sperme de Sito, qui se serait ensuite transformé en rivière. La décomposition du membre sectionné aurait généré des vers de terre qui, par la suite, auraient permis aux arbres et aux animaux de se développer dans la forêt (Brunois-Pasina, 2007 : 147-151). Les Kasua devraient alors leur existence à Sito et lui devraient une dette incommensurable. Cela leur permettrait d'entretenir un rapport de réciprocité entre eux et les êtres forestiers (*Ibid.* : 235).

Je n'ai pu prendre connaissance de ce récit que par les écrits de l'anthropologue française. À l'exception éventuelle de John Tonaya, personne ne semble s'en souvenir. Lorsque je demande à un Kasua comment le monde s'est formé et comment la vie est arrivée sur Terre, la réponse est très simple : c'est Dieu qui a tout créé. Le pasteur aurait même vilipendé toute pratique engageant quelque réciproque que ce soit. Par exemple, le sens même du paiement se verrait compensatoire. Le don appellerait le contre-don et cela s'arrêterait là. La seule réciproque que peuvent attendre les Kasua doit venir de Dieu, c'est à lui seul qu'ils doivent tout (*Ibid.*, 2019a).

C'est ainsi que les missionnaires ont encouragé les différents clans à se regrouper dans les quelques camps établis, tels que Musula. Cette base missionnaire est devenue le village principal du territoire des Kasua du sud. Ulupele, père d'Amos et alors patriarche du clan Tepela, a construit une piste d'atterrissage pour accueillir les convois de missionnaires, permettant un accès plus aisé. Ainsi, ils s'ouvraient à une nouvelle temporalité, celle de la fixité du christianisme (Schieffelin, 2014 : S231). Originellement semi-nomades, les missionnaires ont accentué l'opposition entre les camps forestiers, temporaires, et les villages ouverts, permanents. Dans cette optique, l'on pourrait supposer que la forêt a été associée à un temps passé, le *taim bilong bipo*, territoire des esprits, et les villages à un temps présent, fixe.

Incontestablement, cette opposition a grandement contribué à l'élaboration des zones de conservations au sein de la Sulamesi WMA. Cette transition cosmogonique, ce changement de mythologie chez les Kasua coïncide avec l'idée de protéger un lieu, tel un vestige du passé, des érosions du temps ainsi que des déflagrations de l'intervention humaine. Pourtant, il ne serait pas à douter que les missionnaires ne seraient trop gênés par la disparition de ces espaces. Il est une propriété dans la cosmologie des Kasua que la missionnarisation ne semble pas avoir complètement effacée : la polyphonie de la forêt. Pour en savoir plus sur la relation que les Kasua entretiennent avec les êtres forestiers, il conviendrait d'expliquer en quoi consiste ces zones de conservation, comment elles sont préservées et ce qu'elles renferment. Il sera également important de mettre en relief les nouvelles dynamiques que cette innovation symbolique a engendrées.

#### 4. Conserver quoi et comment ?

Je suis arrivé d'Iwatupu à Musula hier dans le courant de l'après-midi. Je me sens encore exténué de notre escapade de quatre jours dans la forêt. En marchant tous les jours, nous avons visité Iwatupu, village de John, ainsi que deux Campement de zones de conservation (CAC) : Unumu, tenu par Gabriel du clan Seyesi, et Wele, tenu par Bucksy et Jackie du clan Temeta. Iwatupu serait le plus grand village de la WMA, abritant pas moins de deux cents habitants issus de cinq clans différents. Pourtant, je n'y ai rencontré qu'une vingtaine de personnes. John m'a expliqué que la plupart résidaient actuellement soit à Musula, soit dans les différents camps, prenant soin de leurs zones de conservation. Unumu et Wele ne comptait qu'une poignée d'individus, une famille ou deux tout au plus. Je ne m'attendais pas à ces multiples marches, pouvant durer deux à quatre heures. J'étais exténué à chaque fois et je voyais bien qu'ils ralentissaient le rythme pour que je puisse suivre. Je risquais à chaque pas de m'empêtrer les pieds dans une racine ou de perdre l'équilibre dans les parties vallonnées du chemin, presque invisible à mes yeux. John me répétait : « Ne t'inquiète pas, tu finiras par marcher correctement ».

J'ai donc eu un avant-goût de ce que pouvait être le quotidien d'un Kasua en forêt. Peut-être était-ce une mise en jambe pour ce qui m'attendait : Ele et John sont venus chez moi ce matin pour élaborer un itinéraire à travers le territoire. Le but est que je vois toutes les zones de conservation, afin de pouvoir capter le plus de photos et vidéos possibles. Le voyage promet d'être long : dans un peu plus d'une semaine, on marchera vingt-neuf jours en passant par dix CAC et les trois villages principaux de la WMA. Il faut que j'aie vu au moins une zone par clan et que j'observe autant de « *sikret ples* » et d'activités économiques que possible. Le trajet sera apparemment coupé en deux : Ele m'accompagnera jusque Ketiyokonu CAC, là où John nous rejoindra pour ensuite le remplacer. Nous voyagerons avec la famille de chacun, accompagnés de quelques enfants (représentant chaque village me semble-t-il) et nous serons accueillis par des représentants de chaque clan. Ceux-ci nous montreront leurs zones de conservation respectives et me raconteront alors des histoires liées à ces lieux et à leur clan.

Ils m'ont également précisé qu'il est très probable que le plan change selon les intempéries et les circonstances. Tout dépendra également du fait qu'il y ait un panneau solaire ou pas à chaque étape. Il me faudra effectivement trouver un moyen de transférer les données de ma GoPro sur mon ordinateur en gardant la batterie assez longtemps. Quoi qu'il en soit, j'espère que je verrai un minimum de faune dans la forêt car Ele m'a fait comprendre que je ne risque pas de voir grand-chose, compte tenu du peu de temps que je resterai à chaque endroit. Il me disait : « La prochaine fois, tu resteras plus longtemps, comme ça les animaux s'habitueront à ta présence et ils se rapprocheront de toi [...] » (29 février 2019, Musula, extrait de journal de terrain).

Telle était la configuration dans laquelle j'ai appris à aborder les diverses zones de conservation au sein de la WMA. Ma trajectoire était alors rythmée par des arrêts successifs dans des espaces aussi variés les uns des autres. Pour saisir l'étendue de ce que représentent les zones de conservations pour les Kasua, il est primordial de les aborder sur deux angles. D'un côté, la forêt est désormais départagée entre les zones de conservation, impliquant des règles spécifiques lors de tout séjour à l'intérieur, et le reste de la forêt. De l'autre, la création et le maintien de ces zones a engendré des besoins mais surtout une opportunité pour les Kasua d'améliorer leurs conditions de vie à partir d'activités économiques et de stratégies matrimoniales. Cette partie sera donc consacrée à l'analyse de ces deux facettes de la gestion des zones de conservations.

#### a. La forêt scindée en deux



L'élaboration de zones de conservation au sein de la forêt, également décrites lors de leurs réunions comme des *sanctuary areas*, est une innovation dans l'histoire des Kasua. Ce processus est intrinsèquement lié à la définition des frontières délimitant la WMA. En effet, Florence Brunois ne fait pas état de ces zones dans ces écrits car le projet est assez récent et encore à ses débuts. Auparavant, il n'y avait que la forêt et les êtres qui l'habitaient. Les règles de savoir-vivre inculquées aux enfants étaient applicables sur tout le territoire et intégrées dans un rapport de réciprocité entre les Kasua et les *wapele e tolu*, les esprits. Ces derniers influençaient les intempéries ainsi que la fertilité de leurs activités de subsistance, particulièrement la chasse. Il y avait certes plusieurs lieux sacrés qui nécessitaient une conduite spécifique. Néanmoins, la plupart des tabous et obligations étaient organisés autour d'un imaginaire collectif axés sur le maintien d'un équilibre cosmique (Brunois-Pasina, 2007 : 178-184).

Godelier utilise le cas de l'inceste chez les Baruya pour décrire cet équilibre : « Il s'agit d'un imaginaire socialement partagé de représentations collectives qui sont objets de croyances, cristallisées dans des institutions et mis en scène et en acte dans des pratiques symboliques comprises de tous » (2010b : 440-441 ; Mélice, 2007 : 175). Par exemple, les Kasua portaient une importance significative à la couleur dans leurs modes de prélèvement sur le cosmos forestier, notamment des arbres. S'ils devaient catégoriser les végétaux, ce serait selon la couleur de leur *ipi*, en l'occurrence l'exsudation de l'arbre (Brunois-Pasina, 2007 : 63). La couleur jaune correspond aux créateurs, à la graisse et à la vie, tandis que le rouge était associé à l'interdit et au tabou (*Ibid.*, 2002 : 28). Ainsi, les pandanus, *oka*, pouvaient être mangés s'ils étaient jaunes, *weso* (*Ibid.* 2007 : 245) alors que la consommation de pandanus rouge, *oka tupa*, était strictement interdite (*Ibid.* : 68).

Aujourd'hui, les deux *oka* (voir Photo 4) sont utilisés et préférés selon leur goût, le jus, *imapolo*, du *tupa* étant plus amer que le *weso*. Indépendamment de sa couleur, le pandanus m'a été présenté par Amos et Ele comme le « fruit du paradis ». Le fait est que, de tous les aliments de la forêt, il serait le seul à être consommé par quasi tous les êtres de la forêt : les oiseaux et plusieurs insectes se nourrissent l'intérieur du syncarpe ; les Kasua en prélève l'*imapolo*, après avoir cuit et brisé les *oka* ; les cochons ainsi que plusieurs autres mammifères se délectent des pépins délaissés par les Kasua. Le terrain m'a laissé penser que la consommation de ce fruit n'est plus réellement liée à une physiologie renvoyant à un imaginaire collectif basé sur la réciprocité. Son goût, son abondance et ses propriétés appréciées par une diversité d'êtres semblent primer. Nullement il m'a été mentionné de tabous liés à la couleur ou à d'autres particularités du genre.

Il ne s'agit ici que de pandanus, mais les rapports que les Kasua entretiennent avec les autres habitants de la forêt reflètent ce changement de paradigme. Ainsi, il conviendra d'expliquer l'importance de ces

zones de conservation dans le cosmos forestier. Des règles ont été établies de manière unanime par tous les membres de la communauté pour le maintien de ces sanctuaires. Sur le terrain, j'ai été familiarisé à la plupart d'entre elles, qui peuvent être résumées en trois maximes : il est interdit d'y couper des arbres ou d'y chasser plus que nécessaire à la survie ; toute dégradation aux lieux ou objets sacrés est passible d'amendes, voire d'un ban total et ; toute perturbation de la forêt de toute sorte est à éviter à tout prix.

Cette partie sera alors consacrée aux trois dimensions élémentaires de ce que protègent les zones de conservation. Ainsi, nous commencerons par les végétaux et l'usage qui peut ou ne peut pas être fait de l'environnement. Ensuite, la pratique de la chasse en zone de conservation sera mise en parallèle avec ce qui se fait en-dehors de celles-ci. Enfin, les différents types de lieux sacrés seront exposés en fonction de ce qui a pu être observé sur le terrain, et ce, en corrélation avec les histoires s'y rapportant. L'état de la forêt articulé autour des intempéries sera présenté par rapport aux orages, pluies torrentielles, vents violents et séismes auxquels les Kasua ont été confrontés durant ces dernières années.

#### i. Habiter une zone de conservation ?

Comme précisé plus haut, la règle principale est de ne pas couper le moins possible dans les zones de conservation. Les frontières exactes pour chacune d'entre elles sont plutôt floues mais, une fois sur les lieux, les Kasua avec lesquels j'ai voyagé déterminaient à partir d'éléments remarquables s'ils étaient arrivés à bon port. Leurs connaissances du territoire est telle que chaque vallée a un nom, chaque rivière mais également des anciens villages d'antan. Ainsi, la mémoire collective contribue grandement à la transposition symbolique de ces zones, bien que certains panneaux soient parfois là pour rappeler aux visiteurs où ils se trouvent (voir Photo 5).

Ce genre de signaux sont d'une grande utilité pour les étrangers comme moi, car la route me paraît fort similaire. Les Kasua savent pourtant bien à partir des plantes environnantes s'ils sont en zone de conservation ou non. Tout d'abord, il fait savoir que l'interdiction d'abattre des arbres de manière intempestive implique une autre règle, au sujet des jardins. Les Kasua ne peuvent planter d'arbres ou entretenir des jardins, peu importe la taille. En effet, l'aménagement d'un jardin collectif, *i gina*, implique l'ouverture d'un essart en début de saison sèche et donc le défrichage d'un bout de terre (Brunois-Pasina, 2007 : 191-194 ; voir Photo 6). Cette activité rentre en contradiction avec l'interdit de base.

Il en va de même pour l'exploitation de palmiers sagoutiers, *ma:ne*. Sa culture se fait dans des marécages et requiert peu d'entretien de la part des femmes, chargées d'extraire l'*ipi* de la moelle de l'arbre à partir d'un système de filtrage appelé *ma:ne apoko* (voir Photo 7). Il faut savoir que le terme *ma:ne* désigne à la fois le palmier sagoutier, le sagou à manger et la nourriture de manière générale. Cela reflète assez bien l'importance que cette fécule a dans le mode d'alimentation des Kasua. Elle constitue effectivement l'aliment de base dans les forêts papoues. Cette nourriture n'est pourtant pas cultivable dans les zones de conservation, bien qu'il y ait des marécages en suffisance. Ainsi, les Kasua doivent se contenter de porter des sacs remplis de sagou, des *elale*, d'une vingtaine de kilos à travers la zone de conservation (Brunois-Pasina, 2007 : 206-209). Cet interdit pourrait être interprété comme une représentation de présence humaine au sein de la zone, chose interdite donc.

Ces *elale* sont néanmoins nécessaires pour survivre dans les zones de conservation. En effet, il arrive que des visiteurs y passent la nuit. Bien que la plupart des CAC que j'ai visités étaient situés en-dehors des zones de conservation, nous n'y logions pas systématiquement. Nous devions alors établir un bivouac pour ensuite l'abattre à notre départ. Le processus requérait qu'on défriche la zone à l'aide de machette et qu'on abatte les arbres et arbustes indispensables à l'érection des fondations du campement (voir Vidéo 2). Nous servions d'une tonnelle de l'Unicef pour nous servir de toit, à l'exception d'une fois où les Kasua avaient récolté des feuilles de palmiers *weyapo*. Ces mêmes feuilles sont également utilisées pour recouvrir la terre, préalablement labourée et équilibrée, sur laquelle nous nous poserions pour dormir. Ce campement temporaire est appelé *weyapo kwane* et ses dimensions peuvent varier d'un campement à l'autre (voir Photo 8). De manière générale, deux planches élevées sont séparées par un chemin central, distinguant les hommes des femmes (Brunois-Pasina, 2007 : 201).

Quoi qu'il en soit, ces *weyapo kwane* doivent être détruits dès que ses habitants s'en vont. Les CAC, en revanche, sont souvent constitués de solides fondations faites pour durer, parfois utilisant des toits en tôle ou des pilotis pour se protéger de visiteurs nocturnes indésirables (voir Photo 9). Cette opposition rappelle celle « entre le domestique et le sauvage, entre des espaces fortement socialisés et d'autres qui se développent indépendamment de l'action humaine » (Descola, 2004 : 17). Ainsi, on pourrait penser que le principe de ces zones de conservation reposerait sur l'absence totale de l'action des Kasua. Cette hypothèse ne s'applique pourtant pas à la cueillette, du moins pas dans la pratique. Bien que cela ne soit pas l'objectif principal, un Kasua en forêt n'hésitera pas à jeter un coup d'œil dans les environs, à l'affût d'une feuille comestible ou un fruit, lors de ses promenades dans la forêt.

Il en va de même pour la collecte de larves de coléoptères, *i awotane*, mets très prisé lorsque cuit dans le sagou (voir Photo 10). Il est intéressant d'observer que les œufs de mégapodes ainsi que les petits

animaux tels que l'écrevisse ne peuvent être collectés par les Kasua. Ils m'ont fait comprendre que les premiers relevaient plus du monde végétal que les seconds. Ainsi, on pourrait considérer que l'usage des végétaux est considéré comme moins conséquent que celui des animaux dans le maintien de l'écosystème. Où que ce soit dans la forêt, les Kasua ont pour habitude de laisser des encoches dans des arbres ou des racines sur un chemin pour marquer son passage (voir Photo 11). De cette façon, ils pourront retrouver leur chemin avec plus de facilité ou indiqueront aux prochains leur présence passée.

Cela ne veut pourtant pas dire que les Kasua ne reconnaissent pas l'importance des plantes dans un biotope donné. Il ne faut pas oublier que la WMA a été créée dans le but d'empêcher les concessions de raser davantage leur forêt. De plus, il ne faut pas croire que l'élaboration des zones de conservations exposerait un besoin de réfréner une inclination à déboiser le territoire. D'ailleurs, une remarque que j'ai faite à un Kasua au sujet des zones de conservation m'a révélé comme une faille à la conception des zones de conservations comme espace protégé de la destruction humaine :

- « Dis-moi, vous ne pouvez pas prélever plus que ce qui est nécessaire dans les zones de conservation mais, pourtant, je n'ai pas l'impression que vous exagériez en-dehors de celle-ci, si ?
- Non c'est vrai, on ne peut pas abuser quand on coupe des arbres. On essaie d'apprendre à nos enfants de ne pas tuer pour rien ou pour le plaisir. On doit respecter la forêt pour ce qu'elle a à nous proposer, même si les arbres n'ont pas d'âme » (Gabriel, 03 avril 2019, Iwatupu, extrait d'entretien).

De plus, il y a un type d'arbre que l'on n'a pas le droit de couper peu importe les circonstances. Bien que plus nombreux dans les zones de conservation, on en trouve partout dans la forêt et inspire un mélange de respect et de crainte chez les Kasua. Il ne s'agit pas d'une espèce d'arbre à proprement parler mais plutôt d'une propriété spécifique à sa forme et à sa fonction : il servirait de demeure aux *Isanese*, une population spirituelle habitant la forêt. Ces maisons de *masalai*, appelées *Isanese kwane*, ne peuvent même pas être entaillées par qui que ce soit, au risque d'avoir des représailles de la part de l'esprit séjournant dans cet arbre (voir Vidéo 3).

Il faut savoir qu'il existe deux types d'esprit dans le cosmos forestier Kasua : les *Sosu* et les *Isanese*. Les premiers sont les enfants et dépositaires de l'autorité de Sito, le vieux fondateur du monde. Auparavant, ils étaient les garants de la dette insurmontable des Kasua envers leur créateur pour avoir permis le processus de la vie. Ainsi, tout usage abusif de la forêt ainsi que tout déséquilibre sur le biotope aurait entraîné la colère des *Sosu*, provoquant ainsi un cataclysme dévastateur en représailles.

Le simple fait de mentionner leur nom inspirait une crainte auprès des Kasua telle que jamais ils ne désiraient communiquer avec eux (Brunois-Pasina, 2007 : 146-152). À l'heure actuelle, les Kasua n'auraient plus aucune interaction avec cette population spirituelle et leur présence dans la forêt n'aurait plus d'impact concret sur le cours du temps depuis plusieurs décennies.<sup>11</sup>

Les relations entre les Kasua et les *Isanese*, en revanche, sont plus amicales et interactives. Ils sont principalement associés à Hapano, la vieille mère du gibier, leur conférant ainsi le statut de maîtres du gibier (*Ibid.* : 152-154). Ils sont actuellement associés aux intempéries inopinées ainsi qu'à l'abondance giboyées de la forêt. Il serait intéressant de souligner une nouveauté liée à la création des zones de conservation. Depuis l'arrivée des engins des capitalistes malais, les esprits auraient essayé de riposter en agressant les employés de Rimbunan Hijau (*Ibid.*, 2019a). Cela aurait réussi à les effrayer dans un premier temps, mais ce sont les *Isanese* qui ont fini par se sauver des machines détruisant leur habitat. Selon les Kasua, ils auraient trouvé refuge dans les zones de conservation. En réalité, rares seraient les esprits qui se promènent encore en-dehors de celles-ci.

Que ce soit à l'intérieur ou en-dehors des zones de conservation, leur présence est nettement plus marquée que celle des *Sosu*, notamment par leur *Isanese kwane*. Certaines espèces d'arbres sont reconnues pour servir d'abris aux *Isanese*, tel que le *i okolo* (voir Photo 12), mais ce sont principalement des signaux distinctifs qui indiquent leur présence. Par exemple, l'abondance de lianes autour de l'arbre est interprétée par les Kasua comme des détritiques que les *Isanese* auraient projetés en-dehors de leur « lit », *Isanese eda* (voir Photo 13). De telles demeures spirituelles peuvent prendre des formes assez variables, intégrant parfois plusieurs arbres s'entrelaçant en un tronc commun.

En tant que maîtres du gibier, les *Isanese* ont donc un lien fondamental avec la pratique cynégétique des Kasua. Du moins, c'était le cas... Je n'insinue pas que l'importance des esprits dans les rapports hommes-animaux se soit complètement évanouie. Néanmoins, à partir des données issues du terrain, on pourrait constater que le processus de réciprocité entre les humains et les esprits s'est quelque peu érodé. Peut-être conviendrait-il de décrire la pratique cynégétique des Kasua avant la création de la WMA pour ensuite la comparer à aujourd'hui. Par la suite, il faudra s'attarder davantage sur le traitement particulier des poissons et des oiseaux dans les zones de conservation comme en-dehors.

---

<sup>11</sup> Peut-être cette impotence des *Sosu* est-elle corrélée à l'arrivée des missionnaires et à leur mission civilisatrice cherchant à mettre fin à la participation des esprits dans le maintien de l'ordre cosmique ?

### i. Protéger les animaux des humains ou les y habituer ?

Mes observations ont notamment porté sur la chasse aux chauves-souris, la pêche à la nivrée, *Hano sena*, la pêche au harpon ainsi que la collecte de fruits de mer et d'œufs de mégapode. Les seules chasses en forêt auxquelles j'ai assisté étaient fortuites, inattendues et impliquaient comme proies une progéniture de casoar à casque, *diwi*, et un dragon d'eau, *koluane*. Je n'ai ainsi pu assister à une chasse en bonne et due forme telle que décrite par Florence Brunois. D'après les récits de certains Kasua décrivant leurs chasses récentes, il semblerait cependant que certaines pratiques et formules ne fassent plus partie du processus cynégétique. Cela a un rapport significatif avec la contribution des *Isanese* dans ce processus.

Auparavant, les Kasua communiquaient avec les *Isanese* à travers les rêves. Leur relation à la forêt ainsi que leur savoir écologique en découlaient partiellement. Plusieurs Kasua m'ont ainsi confirmé ce que Florence Brunois a décrit dans ses observations :

« Auparavant, on rêvait et on voyait un *Isanese*. Il nous présentait alors un *apele* et on se réveillait. On savait donc quel animal tuer. C'était celui-là qu'il nous avait donné. Du coup, on se levait, on prenait notre arc et nos flèches et on partait dans la forêt. Il fallait faire attention quand un *apele* se présentait à nous, il fallait bien être sûr que c'était le bon. Si on se trompait, on risquait d'être tué à notre tour par les *Isanese* » (John, 26 février 2019, Iwatupu, extrait d'entretien).

En fait, les *Isanese* se matérialise dans le monde visible<sup>12</sup> en *apele*, mot désignant la condition d'être une proie. Il y avait donc deux sortes d'*apele* : celles que les *Isanese* ont envoyées pour être chassées et celles incarnées par ceux-ci, donc à ne surtout pas chasser. Des formules symboliques pouvaient être prononcées à chaque étape de la chasse. Lors du choix de son arme, *pasa*, le chasseur murmurait à son arc : « *Pasa*, nous allons tirer », phrase pouvant également dire « *Pasa*, nous allons pénétrer un vagin » (Brunois-Pasina, 2007 : 221). En attendant sa proie dans sa hutte de guet, appelée *anema: solola*, il prononçait parfois des incantations telles que : « Je pose l'*ipi* d'Hapano sur la terre, et vous, ses enfants vous allez vous asseoir sur son ventre » (*Ibid.* : 227). Tous ces rituels faisaient référence au pouvoir écologique d'Hapano et des *Isanese* sur la faune. De cette façon, les Kasua instiguaient les proies offertes par les esprits à se présenter à eux.

---

<sup>12</sup> J'utilise ici la distinction que fait Florence Brunois entre le monde visible, c'est-à-dire la forêt des Kasua telle que nous la percevons, et le monde invisible, correspondant à la réalité onirique.

Néanmoins, les fruits de la chasse ne se résumaient pas à l'efficacité symbolique de formules proférées à l'égard du gibier. Alors que les *Isanese* se matérialisent en *apele* dans le monde visible, les Kasua se présentaient dans le monde invisible à leur tour en proie. Ainsi, les Kasua sont prédateurs dans la forêt mais également proies dans les rêves. Cette « ambivalence ontologique », impliquant un flou entre le visible et l'invisible (Brunois-Pasina, 2013 : 2), entraîne deux conséquences épistémologiques et écologiques. D'abord, cela signifie que les Kasua doivent se méfier du gibier s'offrant à eux. En effet, s'ils se trompent et tuent ce qui était en fait l'incarnation d'un *Isanese*, les proches de l'esprit n'hésiteront pas à mettre à mort le Kasua en tort en le chassant à son tour, dans le monde invisible. Cela se traduirait par la suite en accident dans le monde visible, tel qu'une flèche perdue se logeant dans son abdomen ou encore par une chute mortelle (*Ibid.*, 2007 : 161-164).

Ensuite, l'incarnation des Kasua en *apele* dans le monde invisible leur permettait de développer des connaissances éthologiques inestimables sur les proies en question. Grâce à ce savoir écologique, ils arrivaient à distinguer un animal à chasser d'une incarnation spirituelle. De cette façon, les Kasua se mettaient à la place de l'animal pour mieux saisir sa perception de la réalité. Cela fait écho à la vision perspectiviste d'Eduardo Viveiros de Castro des relations hommes-animaux au sujet des communautés amazoniennes animistes. Il décrit ce positionnement de la façon suivante : « Tous les existants sont des centres d'intentionnalité, qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives [...], tous munis d'un même ensemble général de dispositions perceptives, appetitives et cognitives, autrement dit, d'une "âme" semblable » (2009 : 20-21).

Les choses ont quelque peu changé à l'heure actuelle. Lorsque je demandais à des Kasua comment ils se préparaient pour chasser, je ne recevais comme informations que l'armement préalable de flèches et harpons en fonction de l'*apele* qu'ils souhaitaient chasser ainsi qu'une attention particulière aux signaux de la forêt. Les rituels dialogiques avec les esprits ont été remplacés par d'éventuelles prières préliminaires adressées au Dieu chrétien. L'importance des connaissances éthologiques des Kasua restent toujours aussi importante mais elle ne s'exprime plus dans le même registre spirituel.

En fait, les restrictions cynégétiques du chasseur sont plus simples qu'auparavant : il est interdit de chasser dans les zones de conservation. En-dehors de celles-ci, l'ambivalence ontologique ne semble plus être un réel problème. Les *Isanese* ayant migrés à l'intérieur des zones de conservation, la plupart des animaux en-dehors des zones sont présumés comme non spirituels, à l'exception de certaines espèces en particulier tels que le monarque papou, *nene*, constituant la réincarnation des *gulu hon*, l'esprit des morts et des ancêtres (Brunois-Pasina, 2007 : 138-141 & 155). Ce constat peut être illustré par le cas des casoars, *kasua*, homonymes aux humains. Les casoars sont encore reconnus comme l'incarnation de prédilection pour les *Isanese* dans le monde visible (*Ibid.* : 156). Pourtant, dès que les

Kasua voient un casoar, ils le chassent sans vergogne : « Si c'était un *Isanese*, il ne se présenterait pas à nous. Depuis Rimbunan Hijau, les *kasua* – *Isanese* se cachent dans la forêt, on ne les voit plus » (Jim, 12 mars 2019, Howa, extrait de journal de terrain).

Du coup, tout animal issu des zones de conservation ne peut être chassé. Il y a plusieurs façons de justifier cet interdit. D'abord, Le développement précédent permettrait de supposer que les êtres au sein des zones de conservation ont finalement été associés à la communauté spirituelle. Cela ne veut pas dire pour autant que tous les *apele* présents dans la zone seraient forcément des *Isanese* incarnés. Néanmoins, le risque d'attaquer un esprit est beaucoup plus grand. D'une certaine façon, les Kasua auraient établis de nouvelles frontières entre eux et les *Isanese*, désignant ainsi les zones de conservation comme le territoire de ces derniers. C'est, d'ailleurs, ce que les missionnaires ont toujours déclamé au sujet de la forêt (Schieffelin, 2014 : S230). La règle ne serait alors que la suite logique de ce qui est imposé aux étrangers de la WMA. En effet, la création de la réserve a nécessité l'imposition de certaines lois sur le territoire nouvellement établi, comme l'interdit pour tout étranger de chasser sur les terres des Kasua ou encore d'y pénétrer sans l'autorisation et l'accompagnement préalable du propriétaire.

Ensuite, les zones servent de refuge non seulement aux *Isanese* mais aux animaux également. Les actions des concessions ont perturbé la faune à tel point que les animaux se sont enfouis et donc raréfiés. L'ambivalence ontologique sur la totalité du territoire forestier avait plus de sens auparavant, quand l'abondance giboyée était plus conséquente. Aujourd'hui, il est de plus en plus difficile de chasser et les Kasua reviennent plus souvent bredouilles, particulièrement lors de la saison des pluies. Par conséquent, les zones permettent aux animaux de s'y installer et de prospérer, afin que le cycle de la vie perturbé par les capitalistes reprenne son cours.

Un jour dans la zone de conservation de Howa, mes compagnons et moi-même nous sommes retrouvés nez à nez avec un *diwi*. Bien qu'armés de lances et d'arc à flèches, notre réaction n'a non pas été de le chasser mais d'essayer de le prendre en photo et de l'observer. Dans d'autres circonstances, comme ce fut notamment le cas pour un autre casoar se promenant en-dehors des zones de conservation, le chasseur n'hésiterait pas une seconde et l'abattrait sur le champ. Le casoar en tant que nourriture est très apprécié des Kasua et la quantité de viande qui peut en être extraite peut subvenir aux besoins journaliers d'une famille pendant une bonne semaine. Dans les zones de conservation, il importe de ne pas perturber le maintien délicat que les Kasua essaient d'y instaurer.



Pour ce qui est du dernier objectif, ce ne sont pas les Kasua qui me l'ont formulé mais Florence Brunois : instaurer « des réserves dans la réserve pour réhabituer les animaux à vivre avec les humains sans avoir peur » (2019a). Le comportement de la faune s'est effectivement vu fondamentalement chamboulé par les engins de déforestation. Non seulement les animaux sont moins faciles à repérer dans la forêt mais le savoir écologique que les Kasua ont développé pendant des générations n'était plus pertinent.

Il est donc essentiel de permettre aux animaux de se réacclimater à la forêt dans des conditions plus paisibles, sans toutes les agitations propres aux activités villageoises. Les Kasua peuvent ainsi instaurer une relation avec eux qui ne se réduit pas à la prédation mais également à la coexistence. Tim Ingold parle de « correspondance » pour décrire la façon dont deux êtres s'appréhendent mutuellement en s'intégrant dans un projet de vie commun, un organisme (2013 : 180-181). Pour les Kasua, correspondre avec les animaux leur accorderait une place dans le fonctionnement de la forêt. D'une certaine façon, le projet d'exploitation des capitalistes a engendré une rupture dans les relations entre les animaux et les Kasua, que ces derniers désirent ardemment de rétablir.

Malgré tout cela, il y a exception à l'interdit de chasse pour des raisons de survie. Dans la pratique, la limite est assez difficile à définir. Les Kasua vont privilégier tout être qui ne relève pas des *apele*. Ainsi, on va favoriser poissons, chauves-souris, rats, larves, fruits de mer et de la viande apportée de l'extérieur de la zone. Les quantités peuvent également varier en fonction des circonstances. Étant considéré comme quelqu'un d'important, j'ai notamment pu constater, à contre cœur, que les Kasua chassaient plus, en ma présence, qu'ils ne le feraient d'habitude : « Avant la WMA, on venait avec toute la tribu et on chassait les chauves-souris par milliers. Aujourd'hui, on ne fait plus comme ça. Normalement, on en aurait chassé 5 ou 6 mais, comme tu es là, on va en chasser quelques dizaines » (Gabriel, 31 mars 2019, Ewakulu, extrait d'entretien). Lorsque je les confrontais à ce paradoxe, ils me répondaient : « Ce qui importe, c'est de ne pas utiliser la zone pour trouver de la nourriture. On y va pour surveiller les animaux. Du coup chasser pour manger, oui mais pas pour chercher de la nourriture » (John, 01 avril 2019, Ewakulu, extrait d'entretien).

Au-delà de la préservation de la faune et de la flore, il s'agit non seulement de protéger les esprits mais également les lieux qu'ils habitent. Dans chaque zone de conservation se trouve des sanctuaires, des objets sacrés, des sites remplis d'histoires ou des endroits simplement splendides, imposant admiration et humilité à quiconque poserait ses yeux dessus. Par ailleurs, mon expédition consistait principalement à réaliser un état des lieux pour chaque zone de conservation. J'étais chargé d'évaluer les dégradations climatiques ainsi que les sites sacrés. Cette prochaine section se focalisera donc sur l'importance que revêtent ces lieux et l'enjeu climatique qui en découle.

## ii. Le sacré et la forêt

La notion de « sacré » a été longuement débattue en anthropologie. À l'instar d'Émile Durkheim qui considère le sacré comme produit de la société (Godelier, 2002 : 241), Angelo Brelich désigne le phénomène en tant que production culturelle des humains en fonction des contingences historiques, « non comme qualité en soi » (Massenzio, 1999 : 27). Dans cette optique, il oppose le sacré au profane, c'est-à-dire ce qui maintient l'ordre cosmique et ce qui relève de l'ordinaire. Cette séparation est cosmogonique, dans le sens où c'est le mythe qui permettrait de délimiter le sacré du profane (*Ibid.* : 33). Le sacré serait, par ailleurs, inscrit dans la réalité de façon à « imposer des limites spatio-temporelles à ses manifestations » (*Ibid.* : 32). Chez les Kasua, les *Isanese kwane* contribuent à cette frontière symbolique ainsi que d'autres éléments qui seront exposés plus tard.

Cependant, il serait plus judicieux d'aborder le sacré dans le cosmos forestier des Kasua comme une reproduction d'eux-mêmes, un ordonnancement du monde à partir de doubles, imaginaires pour nous mais bien réels pour eux. « Tout se passe donc comme si *la société* humaine ne pouvait exister sans faire disparaître de la conscience la *présence active* de l'homme à l'origine de lui-même » <sup>13</sup> (Godelier, 2002 : 239-240). En effet, ces lieux permettent aux Kasua de légitimer leur présence dans la forêt. Autrement dit, préserver ces sanctuaires permettrait de donner du sens à l'existence ordinaire. Pour utiliser les termes de Maurice Godelier, l'objet sacré incorpore un « contenu idéal », engendrant la production d'une sur-réalité, plus vraie que la réalité elle-même (2015 : 239-241).

Sur le terrain, j'ai pu identifier plusieurs sortes de lieux empreints de sacralité : des cascades, des bassins d'eau, des grottes, des marécages et des rochers. La majorité des *sikret ples* auxquelles j'ai été introduit relevait de la première catégorie. Beaucoup de cascades, telles que *Howa Sakulu* (voir Photo 14) et *Sele Sakulu* (voir Photo 15), sont impliquées dans des histoires mythiques. La quasi-totalité d'entre elles parlent d'individus aléatoires, inconnus pour la plupart, entrant en relation avec un animal, en l'occurrence un oiseau et un poisson. Souvent, ces animaux s'avèrent être des humains ou des esprits aux pouvoirs surnaturels.

Il en est de même pour les bassins d'eau que j'ai pu voir lors de mon voyage. Un événement en particulier me laisse penser que ces lieux sont généralement habités par les *Isanese* faisant partie des histoires liées aux lieux en question. Nous étions arrivés à un bassin appartenant au clan Heseke, dans les alentours d'Ikisalopo (voir Photo 16). Je n'étais pas le seul à découvrir ce lieu. Une fois arrivés, les

---

<sup>13</sup> Les italiques dans la citation viennent de l'auteur.

Kasua présents ont commencé à déblayer les branchages obstruant le bassin, afin d'y voir plus clair. Pendant ce procédé, Ele, l'un des responsables de la WMA, a laissé son enfant de quatre ans, Warren, près du bassin pour prêter main-forte aux autres. Après quelques minutes, l'enfant s'est mis à entrer dans une crise d'angoisse intense. Même dans les bras de son père, l'enfant était incontrôlable. Pensant qu'il était vexé d'avoir été laissé tout seul, Ele décide de nous abandonner pour le mener à sa mère, au village. Une fois sorti de la zone de conservation, Warren s'est subitement calmé et a réclamé de revenir sur les lieux.

Quelques jours plus tard, ce dernier nous a avoué avoir été perturbé par un *Isanese* du bassin. Cela n'a pas surpris son père car les enfants de bas âge auraient une sensibilité particulière à l'égard des esprits. Seuls eux auraient la capacité de les voir dans la forêt. Le plus intéressant est le parallèle qui peut être fait avec le danger que représentait les esprits pour les enfants avant la WMA. Pour rappel, le mythe fondateur d'antan implique que les Kasua doivent à Sito une dette insurmontable. En réalité, la seule façon de réaliser le contre-don était de sacrifier un nouveau-né chaque année. Les Kasua n'ont jamais été prêt à commettre un tel geste. Par conséquent, ils ont toujours dû se méfier de laisser leurs enfants seuls dans la forêt (Brunois-Pasina, 2007 : 150-152).

Les lieux sacrés peuvent donc être synonymes de danger dans certaines circonstances. C'est pourquoi il convient de ne pas manquer de respect aux êtres résidant dans ce lieu. Cela implique parfois de ne pas toucher à des objets sacrés. C'est notamment le cas des os de Tawalume (voir Photo 17). Cette entité mythique serait le créateur des cavités rocheuses dispersées partout sur le territoire Kasua (*Ibid.* : 52). Selon les Kasua, il aurait été blessé par un papou et aurait fini ses jours dans une grotte portant son nom, contenant un crâne et un os qui semble surdimensionné pour un être humain.

Il faut savoir qu'avant d'être enterrés selon les dogmes du christianisme, les dépouilles des morts étaient accrochées à des arbres jusqu'à ce que les corps dépérissent. Une fois tombés à terre, les ossements étaient ramassés pour être déposés dans les grottes, afin que les générations futures puissent se rappeler de leurs ancêtres. Cette pratique était également appliquée pour des animaux chassés dont on gardait un bon souvenir (voir Photos 18 & 19). Tandis que nous pouvions libre manier les ossements des défunts, il était strictement interdit de toucher ceux de Tawalume. Cela engendrerait des perturbations climatiques soudaines, signifiant la colère de l'entité. On pourrait désigner ces os « d'objets-symboles » dans la mesure où ils revêtent une fonction représentationnelle (Norman, 1993 : 18 & 30-31) telle que la géomorphogenèse des grottes s'en voit justifiée.

Certaines cavités rocheuses témoignent d'un passé ancestral. Le cas de Mekolosene est assez déconcertant à cet égard. Il s'agirait de pétroglyphes que Salasu, être mythique ancêtre des Kasua, auraient écrits dans des temps illustres. Ces dessins représenteraient des casoars ainsi que des pattes, montagnes, vagins et autres formes significatives à leurs yeux (voir Photo 20). Cette paroi rocheuse est pourtant largement inconnue des archéologues. Or, les Kasua ont bien conscience de l'importance historique que porte ce lieu, autant pour leur propre histoire que pour les occidentaux. À l'instar de la dimension sacrée accordée par des membres séculaires et religieux de la société civile au Mont Fuji au Japon (Bernbaum, 2019 : 134), ce type de site n'est pas seulement conservé pour sa place dans la cosmogonie kasua mais également pour la considération admirative que lui accordent des acteurs d'autres sociétés.

Pour ce qui est des marécages, le seul exemple que j'ai pu observer correspond à Wele, territoire d'antan des Temeta. L'histoire du clan expliquerait l'état actuel des lieux comme le résultat d'une catastrophe climatique (voir Vidéo 4). Bucksy et Jacky, membres du clan, estiment que le drame se serait déroulé il y a à peu près 60 ans. Le clan Temeta aurait prospéré à tel point qu'ils comptaient une centaine d'individus. Un jour, ils avaient chassé tellement de poissons que les rivières en étaient presque totalement dépourvues. Furieux, un *Isanese* avait comploté auprès des *Sosu* pour se venger des Kasua.

Un jour, une jeune fille surprend l'*Isanese* et apprend que les *Sosu* ont l'intention de frapper le soir-même. Elle avertit tous les habitants de la *kwane sosolo* mais personne ne l'écoute. Elle demande alors d'emmener son frère, ce qui pousse les membres du clan à les bannir. Après leur fuite, les frères et sœurs assistent à l'inondation soudaine des lieux. Un mécanisme aurait été mis en place au sein de la *kwane sosolo* de telle façon que, une fois actionnée, les fondations s'effondreraient et une arrivée d'eau viendrait inonder les lieux. Alors que l'eau noyait le clan Temeta, les deux frères et sœurs pouvaient entendre « *Wele, Wele...* » ce qui signifie « échange » dans la langue des *Sosu*. Les deux survivants auraient survécu et se seraient mariés.

Après deux générations, ils auraient émigré vers Iwatupu, après quoi des personnes de divers clans se seraient assimilés aux Temeta pour les aider à se reconstruire. Depuis, ce lieu est un rappel perpétuel de l'histoire des Temeta et d'une règle fondamentale : ne jamais exploiter la forêt plus que nécessaire. Ainsi, cette règle, aujourd'hui associée aux zones de conservation, est une maxime pour le mode de vie des Kasua. Préserver les lieux est donc capital pour les Temeta. Il s'agit de se souvenir d'un temps où leurs ancêtres ont empiété sur leur environnement et en ont payé le prix fort. En conservant ces endroits empreints d'histoire, les Kasua maintiennent ce qui est une leçon pour les générations à venir.

En revanche, il existe des objets sacrés dont l'emplacement peut être aléatoire. Les pierres de Sito, par exemple, sont souvent situées à proximité des villages et des CAC. Ces rochers aux formes très variables marqueraient le passage de Sito lors de sa fameuse poursuite amoureuse. Selon la légende, le vieillard serait descendu du Mont Bosavi après avoir aperçu des jeunes filles dont il s'était épris. Cet être surnaturel possédait un pénis surdimensionné, à tel point que ce dernier pouvait modifier la morphologie du territoire.

La longue histoire peut être résumée de la sorte : après plusieurs tactiques, le vieillard s'apprêtait à pénétrer le vagin des jeunes filles sans jamais pouvoir y arriver. Elles l'esquivaient, elles voyaient le coup venir ou alors la trajectoire du pénis de Sito était entravée par quelque obstacle qu'il n'aurait pas vu. Frustré par ses multiples échecs, ce dernier calmait son érection sur des rochers environnants. Ce serait donc la fureur sexuelle du créateur originel qui serait responsable de leur forme (voir Vidéo 5).

C'était toujours avec fierté que m'étaient présentés ces vestiges d'un passé mythique. Presque systématiquement, il m'était répété : « *Dispela em i kaltia bilong mipela*<sup>14</sup> » (John, 29 mars 2019, Iwatupu, extrait de journal de terrain). Alors que la dette qu'avaient contractée les Kasua avec Sito ainsi que son rôle précurseur avaient été substitués par la Genèse chrétienne, les marques de son passage restait encore visible. Ces rochers représentent des réminiscences d'un passé, une trace spécifique à l'histoire des Kasua. Elles attestent de leur besoin d'appartenance à une terre en changement constant.

Certains autres rochers témoignent également d'histoires spirituelles. Les exemples qui m'ont été exposés étaient la pierre de Polupeselo et la pierre de Waneka. La première serait le résultat de la métamorphose d'un porc sacré changé en pierre, d'où sa forme caractéristique (voir Photo 21). La seconde se trouvait dans la grotte de Waneka, un *Isanese* qui aurait pris possession d'une cavité à l'intérieur de la grande grotte d'Ewakulu (voir Photo 22). Les deux rochers comportent une fonction similaire à celles de Sito : rappeler les Kasua d'un passé mythique et légitimer la cosmologie mise en place.

Tous ces lieux et objets sacrés constituent des éléments essentiels aux zones de conservation. C'est pourquoi l'un des rôles des propriétaires est également de prendre soin de ces endroits, de les surveiller et de prévenir de toutes dégradations possibles. Or, les Kasua ne sont pas étrangers aux complications climatiques. Les vents violents des mois de décembre et janvier déracinent des arbres

---

<sup>14</sup> Traduction en français : « Ça, c'est notre culture ».

parfois massifs et peuvent saccager des habitations papoues (voir Photos 23 & 24). Les pluies de la saison humide érodent la roche et il est alors difficile d'observer les cours d'eau dans ces conditions.

Cependant, les dégâts les plus lourds et les plus dramatiques sont généralement causés par les tremblements de terre. Ceux de mars 2018 ont été fatal pour les Kasua. Non seulement la destruction des points d'eau les a plongés dans une crise humanitaire sans précédent dans leur histoire, mais les séismes ont eu lieu sans signes avant-coureurs. Cela a profondément choqué les Kasua qui s'attendaient à redécouvrir un territoire dévasté. Le plus grand drame a été de faire état de certains lieux sacrés. Ce fut notamment le cas lorsque nous avons grimpé jusqu'à la grotte de Kasiyepi pour constater que ce qui était une immense cavité abritant des millions de chauves-souris était finalement devenu un précipice d'où s'écoule désormais *Kasiyepi Sakulu* (voir Photo 25).

Le retour fut d'autant plus tragique : à l'écoute de notre rapport, un ancien est tombé en sanglot, saisissant l'ampleur de ce qui s'était passé. Non seulement c'était une partie de l'histoire des Kasua qui s'était effondrée face aux perturbations climatiques, mais c'étaient également des souvenirs d'enfance et une relation intime avec le lieu qui s'étaient enfouis dans les gravats. Certes, ils admettent mieux que quiconque la nature instable de leur environnement. Néanmoins, jamais ils n'ont eu à faire face à des dégâts d'une telle envergure. L'ancien a alors reproché au propriétaire, John, de trop s'occuper de la WMA et pas assez de ses terres. Pour remédier à ce problème, ce dernier s'est organisé et songe à créer son propre clan. Ce point nous amène à une dimension importante des zones de conservation : leur place dans la réalité actuelle.

## b. Trouver sa place dans un nouveau monde

Le maintien des zones de conservation n'est possible que par la création de la WMA. Or, cette innovation administrative est le résultat d'une nouvelle nation post-coloniale cherchant à trouver sa place dans une société mondiale, globalisée. Pour exister, les États-nations entretiennent des relations, principalement politiques et économiques, les uns avec les autres (Appadurai, 2015 : 208). C'est ainsi que la contrée la plus diversifiée culturellement est représentée par un pouvoir central, malgré son succès très relatif auprès des multiples communautés papoues.

Dans le cas des Kasua, faire reconnaître leur souveraineté aux yeux de la loi à travers la Sulamesi WMA n'était qu'un départ. Certains d'entre eux doutaient, et doutent encore, des bienfaits de la réserve et de son efficacité. Il leur a donc fallu s'adapter en déployant une forme de développement qui ne se résumerait pas au schéma usuel véhiculé par la globalisation : les communautés auraient le

choix entre conserver les us et coutumes et figer leur mode de vie, ou s'assimiler dans une forme de société mondiale. Dans les deux cas, il s'agirait de renforcer les fondations d'un Grand Partage entre les modernes et les non-modernes. À la place, les Kasua prônent ouvertement non pas le Développement à l'occidentale mais bien leur développement. Ils façonneraient leur propre conception de la modernité, de façon alternative (Robbins, 2001 : 901-903).

Pour comprendre ce choix de société, il serait intéressant de s'attarder davantage sur la façon dont la Sulamesi WMA a été départagée et gérée par les Kasua. Ce point requiert d'aborder une dimension qui, à ma grande surprise sur le terrain, s'avère essentielle dans le maintien et la préservation des zones : la parenté et les règles d'alliance. Dans cette partie, il sera question de la manière dont les clans, *maya*, ont adapté leur système de parenté à travers des stratégies matrimoniales pour optimiser la préservation de leur forêt et de leurs zones de conservation.

#### i. *Maya* et stratégies matrimoniales : diviser pour mieux préserver

L'administration de Papouasie-Nouvelle-Guinée a obligé les différents groupes et clans à s'adapter au nouveau pouvoir exécutif mis en place par l'État. La création de la WMA demandait que les membres de la communauté érigent un Conseil d'Administration pour la réserve, institué par des Comités gérant des parties du territoire. Ces Comités ne sont autres que les onze clans formant la Sulamesi WMA. Confrontés à un nouvel ordre mondial uniformisant la fonction administrative, la plupart des groupes intègrent les nouvelles organisations sociales en y adaptant leurs propres modes de relations reposant sur un imaginaire collectif (Appadurai, 2015 : 33-34). Ainsi, les Kasua ont conservé leur conception de la parenté, en l'appliquant à de nouveaux rapports à leurs terres.

Comme pour de nombreuses communautés en Nouvelle-Guinée, les Kasua ont adopté le système d'échange restreint. Cela signifie que deux hommes issus de groupes différents s'échangent leurs sœurs entre eux. L'échange relève d'une endogamie tribale, le but étant de renforcer les liens entre les clans ou les patrilignages de chaque homme au sein de la même tribu (Ghasarian, 1996 : 153). Dans le cas des Kasua, on peut parler d'inceste, *hekila*, lorsque que l'homme décide de se marier avec sa mère, toutes les sœurs réelles et classificatoires, incluant les cousines parallèles, et la cousine croisée matrilineaire. Ce dernier type d'alliance représente la reproduction de l'alliance du père. Cette pratique est courante chez les Baruya (Godelier, 2010b : 64-65 & 86-87), et les Fasu, ce qui permet d'ailleurs aux Kasua de se différencier de ces groupes-là (Brunois-Pasina, 2007 : 110)

Le mariage requiert une compensation matrimoniale, *kesale osulu*, qui consiste à offrir à la famille de la mariée des coquillages, des dents de chien ainsi qu'un porc (*Ibid.* : 125). Aujourd'hui, l'échange s'effectue principalement avec des porcs et une certaine somme d'argent. Ce modèle de réciprocité correspond au mode de relation qu'ont entretenu les Kasua avec les êtres forestiers auparavant. Ainsi, ne serait-ce qu'au niveau de la parenté, la réciprocité n'est pas réduite à Dieu, même s'il arrive que certains Kasua se marient avec des étrangers issus de la capitale ou d'autres villes plus lointaines.

Quoi qu'il en soit, l'échange de sœurs ne suffit pas toujours pour officialiser le mariage. En réalité, le nombre d'enfants que comporte un couple est important pour les unions à venir. Après avoir effectué de multiples schémas de parenté, j'ai constaté que beaucoup de familles excluaient ou attribuaient un statut particulier aux enfants donnés. Les raisons expliquant le geste sont généralement de l'ordre de la générosité : « il nous faisait de la peine car il n'avait qu'une fille » ou « Je l'apprécie beaucoup et il avait beaucoup trop de filles » etc.

Ce qui importe, c'est que le nombre de fils soit à peu près égale à celui des filles. En effet, il importe pour un homme d'avoir une sœur à échanger, sans quoi il devra payer une *kesale osulu* beaucoup plus lourde. Avoir un fils ou une fille en trop n'est pas trop grave. Payer une fois la compensation matrimoniale est encore acceptable dans le premier cas et, dans le second, il est fort probable que la fille reste avec son père. En revanche, il devient difficile d'assumer financièrement deux mariages et les conséquences en cas de non-compensation peuvent se traduire en retour pur et simple de la mariée ou de l'enfant issu de cette union dans le clan de la première, voire des deux dans certains cas.

Il est important pour les Kasua de se marier au sein de la communauté pour de multiples raisons. La première, toujours aussi importante, est de faire perdurer le *maya*. Celui des Patamo a notamment disparu à cause d'un dernier descendant qui n'avait pas assez de bien pour marier son fils unique. Pour permettre à ce dernier de se marier, ils se sont assimilés à un autre clan. C'est pourquoi il est très courant chez les Kasua de donner des enfants aux familles qui en ont besoin pour des raisons matrimoniales. Néanmoins, les rôles parentaux semblent persister chez les parents réels, tout en s'étendant aux parents classificatoires. Ce type de don n'a pas grand-chose à voir avec la relation que cultive l'enfant avec son père et sa mère d'origine. Cela relève purement de stratégies matrimoniales. J'ai notamment eu connaissance d'une femme ayant donné ses enfants à son père lorsque son mari l'avait quittée. Ses enfants étaient ainsi devenus ses frères et sœurs classificatoires.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Aujourd'hui, le père de Katy, la femme en question, est décédé. Par conséquent, elle a pu réclamer ses enfants dans son propre groupe de parenté. Ses frères et sœurs classificatoires sont donc redevenus ses descendants.



La seconde raison, plus spécifique à la création de la WMA, constitue une nouvelle dynamique. L'union d'un couple implique des deux hommes donneurs une relation d'entraide entre les deux clans ou patrilignages. Cela a toute son importance dans la gestion des zones de conservation. Les conditions climatiques sont parfois plus rudes dans certaines parties du territoire, ce qui signifie que des clans seront plus touchés que d'autres. Le seul soutien dont bénéficie un propriétaire est son lignage et les membres de son clan. Seulement, cela n'est pas toujours évident pour une partie ou l'autre. Il peut arriver que le propriétaire se retrouve seul à devoir aménager ses terres. Cela est problématique dans le maintien des zones de conservation. C'est pourquoi, à travers le mariage d'une de ses sœurs, il peut demander assistance à son beau-frère, *pase*, et à son lignage.

Mis à part ce genre d'entraide lignager, les Kasua sont principalement voués à eux-mêmes. Ils ne reçoivent aucun soutien de la part d'organisations internationales ou humanitaires. Les seules participations extérieures ont été financières de la part de Florence Brunois et principalement informationnelles de la part de World Wild Fund (WWF). La prochaine section explorera les changements opérés par l'intervention de l'anthropologue française sur le mode de vie des Kasua ainsi que l'impact socioculturel de WWF sur leurs activités au sein de la WMA. Ces éléments seront également articulés autour de leurs besoins matériels dans un contexte d'expansion capitaliste d'Asie du Sud-Est.

## ii. Contributions techniques et technologiques de l'extérieur

Habitué au confort et à la sécurité des villes européennes, il m'a été difficile d'aborder les conditions parfois extrêmes du terrain. Plusieurs Kasua, surtout les jeunes, s'exprimaient de la façon suivante : « *Laif bilong yupela em i isi, olsem na gutpela* »<sup>16</sup> (Jacky, 04 avril 2019, Iwatupu, extrait d'entretien). Il était assez délicat d'essayer de les contredire. Rien qu'à partir des schémas de parenté, j'ai pu constater une mortalité infantile élevée. À l'heure actuelle, les Kasua font face à une épidémie de malaria et de coqueluche chez les enfants. Le citoyen inexpérimenté en secourisme que j'étais a dû soigner de nombreuses infections et brûlures, voire panser des membres sectionnés. Le seul médecin résidant sur place, un papou venant de la Western Province, manque cruellement de moyens. Sur le terrain, je ne l'ai d'ailleurs que rarement vu. Soit il était parti se ravitailler en médicaments ou en produits utiles, comme par exemple du savon, dans d'autres bases soit il suivait des programmes de secourisme dans les grandes villes.

---

<sup>16</sup> Traduction en français : « Votre vie est facile, par conséquent elle est bien. »

Au-delà du danger permanent en forêt des animaux mortels tels que la vipère mortelle de Nouvelle-Guinée, *heseke*, ou encore les mygales et scorpions, les Kasua remarquent aussi un changement du climat à leur encontre. Déjà auparavant, la vie en forêt était compliquée avec les vents violents du mois de décembre, la saison des pluies en mai et les quelques séismes éventuels. Aujourd'hui, les plantations dans les jardins pousseraient de moins en moins. Les vents deviendraient plus violents et auraient lieu à plusieurs moments de l'année. En ce qui concerne la catastrophe du mois de mars, les Kasua affirment n'avoir jamais rien ressenti d'aussi violent lors d'un tremblement de terre. J'ai dû administrer une grande quantité de médicaments contre le rhumatisme et les maux de crâne prononcés.

En plus de ces conditions climatiques rudes et de la maladie, un sentiment d'injustice sommeille dans le cœur de plusieurs Kasua. La plupart des jeunes ne comprennent pas pourquoi ils ne pourraient pas profiter des avantages des occidentaux. Une scène en particulier avait attiré mon attention au sujet de la considération des Kasua de la vie occidentale. À leur demande, j'avais montré à plusieurs Kasua une séquence que j'avais filmée dans le bas de ma rue à Liège, en Belgique. À la fin du visionnement, Steven s'est alors exclamé : « Ça, pour nous, c'est le paradis ! Vous, vous croyez que notre vie c'est le paradis mais, je te le dis, quand nous mourrons et que notre âme ira au Paradis, ce sera comme ça » (16 mars, Ikisalopo, extrait de journal de terrain). Le simple fait d'avoir une voiture ou de ne pas devoir chasser pour trouver sa nourriture constituait un luxe dont plusieurs Kasua s'accommodaient bien.

À la fin de mon terrain, il était prévu que je passe par la capitale avec un des membres du Conseil d'Administration pour effectuer des achats médicaux et d'autres sortes. Je leur avais alors demandé de dresser une liste de ce dont ils avaient besoin. Parmi les premières demandes figurait l'achat d'ordinateurs portables et de téléphones. Pourtant, il n'y a aucun réseau dans la forêt. La seule connexion, rarement fonctionnelle, qu'il peut y avoir dans les environs se trouve à Kamusi, base située à plus d'une centaine de kilomètres, et est détenue par un marchand asiatique. Néanmoins, les téléphones sont souvent utilisés dans la forêt par les papous pour écouter de la musique, prendre des photos ou pour regarder des films et clips vidéo de toute sorte. En réalité, ces objets représentent un espoir de prospérité, une manière de se défaire des dures conditions de vie en forêt.

Or, pour acquérir des médicaments, du savon, des appareils électroniques ou encore une ampoule, il faut de l'argent. Mis à part la vente des quelques fruits issus de leur horticulture et de sagou, les Kasua n'ont aucun revenu de la forêt. Les plus sont ceux qui travaillent à Kamusi ou dans les grandes villes, sans compter la famille d'Amos, le traducteur biblique, pour ses services envers les missionnaires. Florence Brunois a grandement supporté les Kasua financièrement pour une majeure partie de leurs projets. Par exemple, à l'aide d'une levée de fond en France et avec l'aide de ses propres capitaux, elle

a acheté plusieurs panneaux solaires, des lampes pour s'éclairer la nuit ou encore un scanner (voir Photo 26). Elle a également contribué à l'installation de citernes d'eau de pluies à Musula ainsi qu'au financement d'études scolaires pour plusieurs enfants. Au vu des nombreuses dépenses qu'elle a pu faire à l'égard des Kasua, on pourrait dire aisément que l'anthropologue française représente le plus grand soutien qu'ils aient eu venant des occidentaux.

Une autre assistance leur a été donnée par le passé, sous la forme de financements et formations. WWF s'est effectivement investi dans le cas des Kasua et a ainsi offert l'opportunité aux Kasua chargés de gérer la Sulamesi WMA d'observer le fonctionnement d'autres réserves dans le pays et en Australie, tout en amenant des chercheurs extérieurs pour analyser certains sites. Cependant, l'organisation a également pris part à la façon dont la communauté papoue se rapportait aux êtres forestiers. Bien que l'élevage de cochons fût loin d'être une nouveauté à leurs yeux, les Kasua ont été instigués à s'engager dans des fermes de toutes sortes : cochons, casoars, papillons, chauves-souris etc. Selon les conservationnistes de l'organisation, l'usage de nourriture spéciale est essentiel pour le bon développement des bêtes. Une nourriture que, bien évidemment, les Kasua doivent acheter...

Voici en quoi l'intervention des agents de la WWF a eu un impact multiple sur plusieurs plans. D'abord, les besoins principalement financiers des Kasua ont été partiellement remplis, à la condition de laisser des experts étrangers à la cosmologie kasua apporter une aide formative. En d'autres termes, l'organisation a jugé plus juste d'indiquer à la communauté comment gérer au mieux leur propre habitat plutôt que leur octroyer les moyens matériels pour y arriver par eux-mêmes. À l'instar de ce que Nastassja Martin a pu observer chez les Gwich'in, la mission des émissaires environnementaux semblait d'informer les populations locales des lois de la nature et de la façon dont les êtres s'y rapportant fonctionnent (2016 : 126-127).

Ensuite, la communauté devait privilégier un rapport tout à fait différent à cette nature. Il serait préférable de ne pas nourrir les animaux sujets aux élevages à partir d'un savoir écologique local. Ce genre de nourrissage impliquerait de favoriser les contacts avec des animaux domestiqués et de minimiser ceux avec les êtres considérés comme sauvages, appartenant à la forêt. Ce phénomène reflète un dualisme occidental dans lequel la seule façon des Kasua de créer des liens avec les animaux serait en se les appropriant, à partir d'actions directe positive, qui « exige un contact permanent avec l'être domestiqué » (Haudricourt, 1962 : 42 ; voir Vidéo 6). Ce processus de domestication engendrerait ainsi un refus de la part des propriétaires de consommer leurs bêtes (*Ibid.* : 40-41), ce qui est souvent le cas des truies que les Kasua adoptent pour produire plus de porcelets. Si la truie mourait, il serait hors de question de la manger.

Or, s'il y a bien un projet que les conservationnistes portent au-dessus de tous les autres, c'est de laisser la nature telle qu'elle est, comme un espace purifié de l'action humaine : l'instauration d'un état « sauvage ». (Descola, 2004 : 23). Cela passe par la redéfinition de la forêt en des termes étrangers aux Kasua. Peut-être cela explique-t-il pourquoi ces derniers manifestent plus d'enthousiasme envers une autre façon d'utiliser leur territoire à des fins lucratives, non pas en exploitant la forêt mais en commercialisant sa préservation. Il s'agirait de diversifier leur développement de manière durable. En d'autres termes, la solution idéale, appliquée dans d'autres pays du Sud, serait d'entreprendre de l'écotourisme (Davidov, 2013 : 45). La prochaine section servira à examiner ce postulat chez les Kasua.

### iii. Écotourisme : compromis potentiel pour la préservation ?

Cette forme de tourisme alternative est devenue une des figures emblématiques récentes de la globalisation. La plupart des organisations internationales et non-gouvernementales ont mobilisé l'écotourisme comme priorité dans un grand nombre de pays du Sud. La International Ecotourism Society (IES) définit cette aspiration écologique comme « *[a] responsible travel to natural areas that conserves the environment and sustains the well-being of local people* »<sup>17</sup> (Davidov, 2013 : 46). Considéré comme une forme de tourisme meilleure au sens moral, la question mondiale du réchauffement climatique et de la conservation est présentée en tant que valeur en soit. Pourtant, c'est rarement le cas. Les populations locales négocient avec plusieurs acteurs du développement et conservationnistes pour lever des fonds sans vendre leurs terres pour autant (*Ibid.* : 47-53).

Parmi les nombreuses activités en devenir dans l'agenda de la WMA, le projet commun à chaque zone qui revient le plus fréquemment est celui de l'écotourisme. En fait, mon expédition dans la forêt aurait renforcé l'idée. Il s'agirait de reproduire mon expérience chez d'éventuels touristes occidentaux de manière plus condensée, sécurisée et confortable. Cela inclurait le défrichement de certains espaces, la construction d'habitation dans des lieux stratégiques tels que les chutes d'eau, l'aménagement de chemins moins accidentés ainsi qu'une installation sanitaire et électrogène.

Par exemple, il m'a été communiqué par certains Kasua l'idée d'utiliser d'une cascade comme source d'énergie hydraulique. Le but serait d'alimenter en électricité le village tout entier. Le paradoxe se trouve dans l'exploitation de ce qui est sensé être une zone de conservation. Ainsi, il s'agirait d'utiliser les zones à des fins techniques et financières. Cela est problématique dans la mesure où, d'un côté, le principe des zones de conservation est d'en prélever le moins d'êtres possible tandis que, de l'autre, il

<sup>17</sup> Traduction personnelle : « [un] voyage responsable dans des espaces naturels qui préserve l'environnement et soutient le bien-être des populations locales ».

est question d'en faire usage pour subvenir à des besoins élémentaires et nécessaires au bien-être de chacun. L'ampleur du projet prendrait alors des dimensions telles que le clan propriétaire rentrerait en contact avec des bailleurs de fond et entreprendrait des travaux spécifiques au développement de la communauté.

Seulement, opter pour cette solution alléchante risque d'entraîner de sérieuses répercussions sur la vie en forêt. L'exemple de la Crater Mountain WMA dans la région Pio-Tura, dans la Chimbu Province, est assez emblématique du problème. Cette réserve des Hautes-Terres a été établie par les Pawaia en 1993. Rapidement après, ils ont été soutenus par plusieurs organisations et centres de recherche nationaux et internationaux. Le but était de prouver qu'il était possible de poursuivre un projet écologique en bénéficiant de la biodiversité comme source de revenus. L'écotourisme constituait une des dimensions de ce projet.

D'un point de vue purement écologique, le résultat a été plus que discutable. Les infrastructures mises en place ont requis le défrichement d'une partie de la WMA, notamment pour construire des pistes d'atterrissage ainsi que des maisons en tôle. Les Pawaia ont été contraint de conclure un marché avec les bailleurs de fond, acceptant d'abattre leurs plantations de palmiers sagoutiers dans un but conservationniste. La venue des écotouristes a nécessité l'agencement de tout un réseau de marchandises importées à l'intérieur des terres pour remplir les exigences des visiteurs. Cela a généré l'accumulation de déchets industriels au sein d'une zone qui, ironiquement, était sensée être préservée de toute influence humaine. En plus de tout cela, la WMA consistait finalement à commercialiser la zone de conservation et sa forêt comme un produit de consommation, non plus comme un organisme régit par des êtres en liens interspécifiques (Ellis, 2003 : 124-135).

Loin de moi est l'idée de juger, encore moins diaboliser, un projet promulguant des pratiques consuméristes dans le but de préserver un habitat naturel. Au contraire, je le suis moi-même laissé bercer par la beauté de l'idéal que représente l'écotourisme. Après tout, les Kasua doivent bien trouver un moyen de subvenir aux besoins de la communauté, et ce, de façon urgente. Le désir de s'ouvrir au nouveau monde dans lequel la Papouasie-Nouvelle-Guinée a été projetée est tout à fait légitime, pour un peuple qui ne cherche qu'à protéger son mode de vie tout en l'améliorant. Par ailleurs, il n'est pas dit qu'un tel projet économique engendrerait forcément les conséquences plutôt paradoxales du cas de la Crater Mountain WMA.

En revanche, l'écotourisme implique une forme de paternalisme culturel. Le maintien de zones de conservation servirait moins les communautés propriétaires que les bailleurs et touristes étrangers. Le

motif post-libéral de l'écotourisme se rapprocherait d'une certaine forme d'anthropologie d'antan : cristalliser des formes culturelles pour entretenir l'image ethnocentrique d'une altérité à l'être occidental. L'important serait de souligner la sagesse de peuples plus proches de la nature par leur condition de « sauvages écologiquement nobles » (Davidov, 2013 : 54-60). Ce dont il faudrait donc se méfier dans ce type d'entreprise, c'est d'avoir fermé les portes de la Sulamesi WMA aux capitalistes asiatiques pour finalement les ouvrir à un « éco-impérialisme occidental » (*Ibid.* : 59).

La question de l'écotourisme ne soulève pas que des enjeux politiques. L'interrogation qui importe ici est, à mon sens, d'identifier quel type de rapport à la nature serait promulgué par de l'écotourisme. Ce type de projet rendrait-il justice à la conception de la forêt selon les Kasua ? L'objectif sous-jacent des zones de conservation est-il de préserver un écosystème de la présence d'êtres humains ? Ou est-il de maintenir le lien que cultivent les Kasua et les non-humains dans le cosmos forestier ?

C'est à ce questionnement que la dernière partie de ce mémoire sera destinée. Pour ce faire, il s'agira d'approfondir le statut de la forêt aux yeux des Kasua à l'heure actuelle. Cette analyse aboutira à l'exploration d'un constat au sujet des relations entre les Kasua et les non-humains. Dans cette optique, j'examinerai l'apparition possible d'un dualisme ontologique autour duquel bon nombre d'anthropologues ont débattu : l'opposition entre nature et culture.

### c. Cosmopolitique des êtres en forêt

L'anthropologie a pour inspiration d'étudier l'humain dans toute sa complexité. Son intérêt ne se résume pas à la façon dont les hommes font société mais également aux rapports que ceux-ci entretiennent avec le monde et ce qui le constitue. C'est le travail de la pensée dans la réalité qui produit des rapports sociaux, constituant le cosmos d'un lieu, d'une communauté, d'une époque. L'aspect idéal du cosmos pourrait être décrit de la manière suivante : « La part idéale d'un rapport social, c'est d'abord l'ensemble des représentations, des principes, des règles qu'il faut "mettre en action" pour engendrer ce rapport *entre* les individus et les groupes qui composent une société, en faire un mode concret d'organisation de la vie sociale »<sup>18</sup> (Godelier, 2010a : 221).

Le cosmos comprend trois dimensions pour exister dans une société donnée : la cosmogonie, la cosmologie et la cosmopolitique. D'abord, la cosmogonie correspond à la mise en place du monde. À partir de mythes originels, tels que celui de l'histoire de Sito, il s'agit d'expliquer la configuration du cosmos, comment le monde est né. Ensuite, la cosmologie représente la mise en relation des êtres tels

<sup>18</sup> Les italiques dans la citation viennent de l'auteur.

qu'ils ont été établis par la cosmogonie. Elle constitue une description du système relationnel que permet la mythologie. Enfin, la cosmopolitique peut être comprise comme une sorte de politique admettant l'existence de plusieurs cosmos (Brunois-Pasina, 2018a).

Il faut tenir compte du système relationnel dans un cosmos donné dans l'étude politique d'un « collectif ». Ce dernier terme, adopté par Bruno Latour et Philippe Descola, est sensé intégrer au sein d'un même groupe les humains et non-humains comme faisant partie d'une même entité de rapports interspécifiques. Tandis que le premier auteur décrit un collectif « comme une association spécifique d'humains et de non-humains telle qu'elle est configurée ou “collectée” dans un réseau à un moment et dans un lieu donné », le second met l'accent sur la dimension « coextensive » de la pratique, « la manière dont les humains y organisent leur expérience, notamment dans leurs relations avec les non-humains » (Descola, 2005 : 619). Mon analyse de la cosmopolitique kasua reposera sur la seconde définition.

Il est difficile de parler de cosmopolitique dans la société civile. Comment négocier l'existence de plusieurs cosmos, dans un monde global où tout tend à s'uniformiser ? Une conversation autour d'un feu à Iwatupu m'a indiqué la position des Kasua au sujet de cette question épineuse. J'avais déjà posé beaucoup de questions au groupe avec lequel je voyageais. Un soir, ce fut à mon tour d'être questionné, autour du feu. Après avoir longtemps discuté avec l'assemblée, John me demande : « Cédric, cela fait un petit moment qu'on se pose la question et ne sait pas trop. Peut-être que toi tu sais, c'est pour ça qu'on te le demande : Où le ciel s'arrête-t-il ? »

Je lui explique alors que, dans mon pays, on pense que la terre est ronde, donc que le ciel ne s'arrête pas vraiment en étendue mais plutôt en épaisseur. Après mon explication, mon interlocuteur ainsi que tous les Kasua présents m'écoutent avec beaucoup d'attention. Je leur demande alors ce qu'eux en pense. On me répond : « On ne sait pas trop, c'est pour ça qu'on te le demande, mais... On croit que la terre est plate, qu'elle repose sur un dôme et que le ciel s'étend jusqu'aux extrémités. Seulement, on ne sait pas où il s'arrête après... Maintenant, c'est ce qu'on pense, on n'est pas certain » (Katy, 26 mars 2019, Iwatupu, extrait de journal de terrain).

Alors que nous, occidentaux, vivons dans notre conviction naturaliste, les Kasua confessent ne pas être sûr d'eux dans leur rapport au monde. J'avais là un semblant de réminiscence d'une ontologie de l'ambivalence, fonder des rapports sociaux avec des êtres sans avoir la certitude de leur intériorité. Ils admettaient qu'il y existe de multiples façons de concevoir l'univers, bien qu'ils finissent par opter pour une vision convenant à leur expérience relationnelle du monde. Alors que nous, occidentaux,

vivons dans notre conviction naturaliste, les Kasua confessent ne pas être sûr d'eux dans leur rapport au monde. J'avais là un semblant de réminiscence d'une ontologie de l'ambivalence, fonder des rapports sociaux avec des êtres sans avoir la certitude de leur intériorité. Ils admettaient qu'il y existe de multiples façons de concevoir l'univers, bien qu'ils finissent par opter pour une vision convenant à leur expérience relationnelle du monde.



## Conclusion

Il serait temps que le mémoire touche à sa fin. Pourtant, l'énigme est-elle résolue ? De quelle façon l'établissement des zones de conservation influence-t-il le rapport qu'entretiennent les Kasua de Papouasie-Nouvelle-Guinée avec le cosmos forestier ? En tout cas, leur ampleur et leur complexité sont indéniables. Cette nouveauté dans l'histoire des Kasua nous est pourtant très familier, nous, Occidentaux. Alors que j'idéalisais cette manière de concevoir la nature, l'étude de ce terrain nous rappelle à quel point notre rapport au monde ainsi que notre manière d'être n'étaient pas universels. C'est pourtant ce à quoi ils semblent converger, si l'on en croit les prédicateurs de la globalisation.

Au vu de l'histoire du pays, les Kasua sont assiégés de notions contradictoires de temporalité et d'espace. Ils vivaient dans un rapport de réciprocité avec les membres de la forêt. Maintenant, ils doivent remplir des dossiers pour actualiser leur statut réserve et produire des pièces d'identité pour un État-nation pourtant si distant de leur conception cosmologique. Le maintien de leur habitat et le respect d'autrui étaient leur précepte de vie principal. Aujourd'hui, ils doivent tout à un Dieu chrétien dont il faut s'attirer les faveurs pour une meilleure vie dans l'au-delà.

Au lieu de s'inscrire dans les temps modernes selon l'adage « *makim bisnis* » (Godelier, 2003 : 363), ils ont décidé de riposter et de fermer leurs frontières. En faisant cela, ils ont n'ont pas seulement redéfini leur territoire mais ils ont également changé leur forêt. Elle n'est plus un cycle processuel de relations interspécifiques entre les êtres. Qu'est-elle devenue, par ailleurs ? Je ne pourrais répondre à cette question. Je me demande même si cela n'est également un mystère pour les Kasua eux-mêmes. La création des zones de conservation a engendré une rupture au sein de la forêt. Il s'agit toujours de vivre avec ses habitants, mais en les protégeant.

La végétation ne doit plus être modifiée par les Kasua au sein de la WMA. Les animaux n'ont plus d'autres endroits pour se développer que les zones de conservation. L'ambivalence ontologique est moins prononcée quand on part du principe que tous les animaux d'un espace donné sont considérés comme spirituels ou non. Le rapport aux êtres semble donc s'éroder au niveau relationnel mais se renforce dans le territoire. Les lieux sacrés sont devenus des perles à préserver, au risque de perdre ce lien avec la nature.

La nature n'est pourtant pas commode non plus. Les conditions climatiques sont devenues difficiles à vivre pour les Kasua. Leur façon s'unir ne repose non plus sur le maintien d'un système de relation

mais sur la coopération et le développement. Ce développement, ils insistent avec véhémence pour édifier une modernité propre aux Kasua, selon leurs termes. Pour ce faire, ils doivent composer avec des conservationnistes et d'autres acteurs promulguant une vision naturaliste du monde. Manque de fonds, la communauté s'investit dans plusieurs activités économiques en mettant leur seul atout à profit : leur forêt et leur histoire.

L'écotourisme paraît pour la solution de choix, mais elle implique un changement de paradigme. Cela impliquerait la réappropriation du cosmos forestier dans un registre où nature et culture s'opposent. Néanmoins, il n'est pas dit que les Kasua abandonneront tous leurs rapports interspécifiques avec leur environnement pour laisser place à une vision occidentale du monde. Il est plus probable qu'ils s'adaptent à leurs affects et aux besoins de la communauté. Quel rapport entretiendront-ils avec les êtres habitant leurs terres ? Seul l'avenir nous le dira. Quoi qu'il en soit, les Kasua semblent s'attacher à ne pas vendre les seules choses qui leur tiennent le plus à cœur : la forêt et leur histoire. En réalité, il serait plus juste de parler d'histoire dans la forêt ou de forêt dans l'histoire des Kasua.

Quand bien même qu'une rupture ontologique semble bien avoir opéré au sein du cosmos forestier, la présence de zones de conservation n'empêchera pas les Kasua à entretenir des liens avec les non-humains, sous quelque forme qu'ils soient. J'espère pouvoir observer cette dynamique à l'avenir. L'anthropologie a effectivement beaucoup à apprendre de leur façon d'exister. Du moins, les Kasua ont beaucoup à lui apporter.

## Bibliographie

- Sources scientifiques

APPADURAI Arjun, 2015 (1996), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Éditions Payot & Rivages.

BERNBAUM Edwin, 2019, « The cultural significance of nature: Involving the general public in the management and governance of protected areas », in Steve Brown & Bas Verschuuren [Eds.], *Cultural and Spiritual Significance of Nature in Protected Areas. Governance, Management and Policy*, New York, Routledge : 133-147.

BRENNEIS Donald & FELD Steve, 2004, « Doing anthropology in sound », *American Ethnologist*, 31, 4 : 461-474.

BRUNOIS-PASINA Florence, 2005, « Comment dialoguer avec les ‘natures’ papoues. Aperçu de la contribution scientifique de Peter Dwyer », *Journal de la société des Océanistes*, 121 (1)

BRUNOIS-PASINA Florence, 2007, *Le jardin du Casoar, la forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologique*, Paris, Éditions CNRS/MSH – Collection Chemins de l'ethnologie.

BRUNOIS-PASINA Florence, 2013, « Transformations and ontological conflict: the resistance of the non-human beings among Kasua people », in Jonathan Ritchie & Ted Wolfers (Eds.), *PNG: Securing a Prosperous Future*, Australie, Crawford House.

BRUNOIS-PASINA Florence, GAUNET Florence, LESTEL Dominique, 2006, « Toward an ethno-ethnology and an ethno-ethology », *Social Sciences Information*, 45 : 155-177.

BRUTTI Lorenzo, 2007, *Les Papous. Une diversité singulière*, Paris, Gallimard.

CARATINI Sophie, 1997, « Expérience de terrain, construction de savoir », *L'Homme*, 37 (143) : 179-187.

CARATINI Sophie, 2012, *Les non-dits de l'anthropologie. Suivi de Dialogue avec Maurice Godelier*, Vincennes, Éditions Thierry Marchaise (« Les Non-Dits »).

DAVIDOV Veronica, 2013, *Ecotourism and Cultural Production. An Anthropology of Indigenous Spaces in Ecuador*, New York, Palgrave Macmillan.

DESCOLA Philippe, 2004, « Le sauvage et le domestique », *Communications*, 76 : 17-39.

DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard (Folio Essais).

- DESCOLA Philippe, 2014, « All too human (still). A comment on Eduardo Kohn's *How forests think* », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2) : 267-273.
- DESCOLA Philippe & PÁLSSON Gísli [Eds.], 1996, *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Londres, Routledge.
- DWYER Peter, MINNEGAL Monica, 2007, « Social change and agency among Kubo in Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 13 : 545-562.
- ELLIS David, 2004, « Promoting Consumption in the Rainforest: Global Conservation in Papua New Guinea », in David Anderson & Eeva Berglund [Eds.], *Ethnographies of Conservation : Environmentalism and the Distribution of Privilege*, Londres, Berghahn Books : 119-136.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- FELD Steven, 1990, « Poétiques et politiques du style Kaluli », *Canadian University Music Review*, 10 (2) : 103-136.
- GODELIER Maurice, 2002 (1996), *L'Énigme du don*, Paris, Champs Flammarion.
- GODELIER Maurice, 2003 (1982), *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Champs Flammarion.
- GODELIER Maurice, 2010a (1984), *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, Champs Flammarion.
- GODELIER Maurice, 2010b (2004), *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Champs Flammarion.
- GODELIER Maurice, 2010c (2007), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Champs Flammarion.
- GODELIER Maurice, 2015, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS Éditions.
- HAUDRICOURT, André-Georges, 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, tome 2, 1 : 40-50.
- HELMREICH Stefan & KIRKSEY Eben, 2010, « The Emergence of Multi-Species Ethnography », *Cultural Anthropology – the American Anthropological Association*, 25 (4) : 545-576.
- HIRTZEL Vincent & SELMI Adel [Eds.], 2007, *Gouverner la nature*, Paris, Éditions de l'Herme – Cahiers d'Anthropologie Sociale.
- INGOLD Tim, 2013, *Marcher avec les dragons*, Paris, Zones Sensibles.
- INGOLD Tim, 2017, *Faire. Anthropologie, archéologie, art et architecture*, Bellevaux, Éditions Dehors.

LATOUR Bruno, 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éditions La Découverte & Syros.

MARCUS George, 2010 (1995), « Ethnographie du/dans le système-monde. L'émergence d'une ethnographie multisituée », in Daniel Céfai (Ed.), *L'engagement ethnographique*, Paris, EHESS : 1-25.

MARTIN Nastassja, 2016, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, Éditions La Découverte.

MARTIN Nastassja, 2016, « Vivre plus loin. Une rencontre d'ours chez les Even du Kamtchatka [récit] », *Renaître*, 66 : 142-155.

MASSENZIO Marcello, 1994, *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Paris, Éditions EHESS.

MÉLICE Anne, 2007, « Le primat de l'imaginaire sur le symbolique dans l'anthropologie de Maurice Godelier », *C.I.P.L.*, Université de Liège : 173-180.

NORMAN Don, 1993, « Les artefacts cognitifs » in Bernard Conein et al. (Eds.), *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales : 15-35.

PETONNET Colette, 1982, « L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, 4 : 37-47.

ROBBINS Joel, 2001, « God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society », *American Anthropologist*, 103 (4) : 901-912.

SCHIEFFELIN Bambi, 2014, « Christianizing language and the Dis-placement of Culture in the Bosavi, Papua New Guinea », *Current Anthropology*, 55 (10) : S226-S237.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses Universitaires de France.

WAIKO John Dademo, 2007, *A Short History of Papua New Guinea*, Melbourne, OUP.

WINKIN Yves, 2013, « Le dialogue de l'anthropologue avec lui-même : l'autoethnographie », in Danielle Londei & Laura Santone (Eds.), *Entre linguistique et anthropologie. Observations de terrain, modèles d'analyse et expériences d'écriture*, Bruxelles, Peter Lang : 121-134.

- **Sources non-scientifiques**

BRUNOIS-PASINA Florence, 2017, [Conférence], « Quand les plantes se font la malle », Médicée, Féline.

BRUNOIS-PASINA Florence, 2018a, [Cours oral], « Anthropologie des savoirs vivre ensemble », EHESS, Séminaire 1. Donné le 7 novembre 2018.

BRUNOIS-PASINA Florence, 2018b, [Cours oral], « Anthropologie des savoirs vivre ensemble », EHESS, Séminaire 2. Donné le 5 décembre 2018.

BRUNOIS-PASINA Florence, 2019a, [Cours oral], « Cosmopolitiques des êtres », EHESS. Donné le 4 juin 2019.

BRUNOIS-PASINA Florence, 2019b, [Cours oral], « Anthropologie des savoirs vivre ensemble », EHESS, Séminaire 4. Donné le 5 juin 2019.

SIL, 2003, Organised Phonology Data : Kasua Language [KHS].

## Annexes

### Glossaire Kasua<sup>19</sup> & Tok Pisin

#### Kasua

*Anema* : oiseau

*Anema: solola* : hutte de guet

*Apana* : grotte, cavité murale

*Apele* : taxonomie des mammifères et des casoars ; condition d'être chassé et mangé

*Asela* : montagne

*Diwi* : Casoar à casque

*Elale* : Sac de sagou

*Emopi* : partenaire homosexuel des jeunes filles et garçons kasua

*Heseke* : Vipère mortelle de Nouvelle-Guinée

*Hano* : eau, rivière

*Hano sena* : « assassiner l'eau », pêche à la nivrée

*Hekila* : inceste, interdit

*Hon* : double cosmologique

*Ipi* : graisse fertile, latex ou suc

*I* : arbre

*I awotane* : larve de coléoptère

*Isanese* : esprit maîtres du gibier, sous tutelle d'Hapano

*Isanese kwane* : « maison d'Isanese », arbre accueillant un esprit de la forêt

*Isanese eda* : « lit d'Isanese », sommet d'un *Isanese kwane*

<sup>19</sup> La majorité des traductions sont issues du glossaire de la monographie sur les Kasua (Brunois-Pasina, 2007 : 297-298).

*I gina* : horticulture

*Imapolo* : jus, substance d'un fruit

*Kwane* : maison

*Kwane sosolo* : demeure/résidence clanique

*Koluane* :

*Kasua* : casoar ; membre de la tribu

*Kulu* : mort

*Kulu hon* : esprit des morts

*Kesale* : femme

*Kesale Osulu* : compensation matrimoniale

*Kapeya* :

*Kundu* : type de danse célébrant les grands événements

*Monuwa* : mythe des origines

*Mowa* : forêt

*Maya* : clan

*Ma:ne* : palmier sagoutier, manger, nourriture, sagou

*Ma:ne apoko* : système de filtrage du sagou

*Nene* : monarque magnifique de Nouvelle-Guinée

*Oka* : pandanus

*Oka tupa* : pandanus rouge

*Oka weso* : pandanus jaune

*Osula* : compensation

*Opei* : calao papou

*Pasa* : arc à flèche

*Pase* : beau-frère

*Sulamesi* : « ceux d'en bas », terme désignant les Kasua du sud

*Sosu* : esprits du Mont Bosavi, sous tutelle de Sito



*Sena* : homme

*Sakulu* : cascade

*Sosolo* : grand

*Tupa* : rouge

*Wapele e tolu* : « les vers de terre ont lieu/sont là » ; catégorie des esprits

*Weso* : jaune

*Weyapo kwane* : abri forestier

### Tok Pisin

*Bipo* : avant

*Drama* : pièce de théâtre, mise en scène

*Drim* : rêve, rêver

*Drim nating* : rêve sans signification particulière

*Haus lotu* : église

*Klen* : clan

*Lain* : ligne, lignée, famille, clan, tribu, communauté, groupe d'appartenance

*Masalai* : esprit de la forêt

*Nating* : rien

*Ples* : place, endroit, lieu, village

*Raskol* : criminel, hors-la-loi

*Sikret* : secret, caché, précieux

*Sikret ples* : endroit secret, lieu sacré

*Taim* : temps

*Taim bilong bipo* : temps de la forêt, passé

*Traib* : tribu

## Liste d'acronymes

APCM : Asian Pacific Christian Mission

CAC : Conservation Area Camp

EHESS : École des Hautes Études en Sciences Sociales

IES : International Ecotourism Society

MAF : Mission Aviation Fellowship

SIL : Summer Institute of Linguistics

UMF : Unevangelised Fields Mission

WMA : Wildlife Management Area

WWF : World Wildlife Fund

## Itinéraire du terrain<sup>20</sup>

- Vendredi 15 février : Vol international de Bruxelles jusqu'à Port-Moresby
- Lundi 18 février : Vol national de Port-Moresby à Mount Hagen
- Jeudi 21 février : Vol missionnaire de Mount Hagen à Musula
- Lundi 25 février : Musula – Iwatupu
- Mardi 26 février : Iwatupu – Unumu CAC (Seyesi)
- Mercredi 27 février : Unumu CAC (Seyesi) – Wele CAC (Temeta)
- Jeudi 28 février : Wele CAC (Temeta) – Iwatupu – Musula
- Vendredi 01 mars : Musula – Somi Camp
- Samedi 02 mars : Somi Camp – Kamusi
- Mardi 05 mars : Kamusi – Somi Camp
- Mercredi 06 mars : Somi Camp – Musula
- Lundi 11 mars : Musula – Supulesio CAC (Supala)

---

<sup>20</sup> Les noms entre parenthèses correspondent aux clans propriétaires.

- Jeudi 14 mars : Supulesio CAC (Supala) – Tapolopesi CAC (Heseke)
- Vendredi 15 mars : Tapolopesi CAC (Heseke) – Ikisalopo
- Lundi 18 mars : Ikisalopo – Ketiyokonu CAC (Kuyala & Kikili)
- Jeudi 21 mars : Ketiyokonu CAC (Kuyala & Kikili) – Hekamini CAC (Kamana Olapese)
- Vendredi 22 mars : Hekamini CAC (Kamana Olapese) – Mekolosene (Kamana Olapese & Hetake)
- Dimanche 24 mars : Mekolosene (Kamana Olapese & Hetake) – Hekamini CAC (Kamana Olapese)
- Lundi 25 mars : Hekamini CAC (Kamana Olapese) – Iwatupu
- Mercredi 27 mars : Iwatupu – Kasiyepi CAC (Kamana Sipise)
- Jeudi 28 mars : Kasiyepi CAC (Kamana Sipise) - Iwatupu
- Samedi 30 mars : Iwatupu – Ewakulu CAC (Seyesi)
- Lundi 01 avril : Ewakulu CAC (Seyesi) – Unumu CAC (Seyesi) – Wele CAC (Temeta)
- Mercredi 03 avril : Wele CAC (Temeta) – Iwatupu
- Samedi 06 avril : Iwatupu – Musula
- Dimanche 07 avril : Musula – Hiti (Kamana Sipise) CAC
- Lundi 08 avril : Hiti CAC (Kamana Sipise) – Musula
- Vendredi 12 avril : Vol missionnaire de Musula à Mount Hagen
- Samedi 13 avril : Vol national de Mount Hagen pour Port-Moresby
- Mardi 16 avril : Vol international de Port-Moresby pour Bruxelles

**Liste d'activités économiques (actuelles ou potentielles) au sein de la Sulamesi Wildlife Management Area**

- Exploitations de vanille ;
- Fermes de crocodiles ;
- Exploitations porcine ;
- Élevages de poulets ;

- Élevages de crevettes ;
- Piscicultures ;
- Fermes d'orchidées ;
- Fermes de papillons ;
- Exploitations durable de calambac ;
- Pépinières ;
- Coupe sélective ;
- Confection d'artéfact et ;
- Activités d'écotourisme.

### Liste des clans par village

Musula	Iwatupu	Ikisalopo
Tepela (= fort)	Kamana (dérivé de <i>kamagi</i> , sorte d'arbre bignay) Sipise (= petit)	Supala (= crocodile)
Kuyala/Yetape (= python vert)	Kamana Olapese (= grand)	Heseke (= vipère mortelle)
Kikili (nom d'un creux de vallée)	Hetake (= confluent)	Kasolo (= chien)
	Seyesi (= rive sableuse)	
	Temeta (autre espèce de serpent)	

### Photos

- Photo 1 – Traduction de la Bible en langue kasua, Musula



- Photo 2 – Église de Musula lors d'un stage religieux, Musula



- Photo 3 – Intérieur d'une *kwane sosolo*, Hekamini Conservation Area Camp



- Photo 4 – Pandanus rouge et jaune, Ketiyokonu Conservation Area Camp



- Photo 5 – Panneaux d'interdiction, Wele Conservation Area



- Photo 6 – Jardin kasua, Musula



- Photo 7 – Filtrage de sagou, Musula





- Photo 8 – Intérieur d'un *weyapo kwane*, Ewakulu Conservation Area Camp



- Photo 9 – Campement de zone de conservation, Wele Conservation Area Camp





- Photo 10 – Préparation et cuisson de sagou avec des larves de coléoptères, Ketiyokonu Conservation Area Camp



- Photo 11 – Entailles dans un arbre, Wele Conservation Area



- Photo 12 – *I okolo*, type d'*Isanese kwane*, Ewakulu Conservation Area



- Photo 13 – *Isanese eda*, Ewakulu Conservation Area





- Photo 14 – *Howa Sakulu*, Howa Conservation Area



- Photo 15 – *Sele Sakulu*, KetiyoKonu Conservation Area



- Photo 16 – Bassin sacré, Ikisalopo



- Photo 17 – Restes de Tawalume, *Tawalume Apana*





- Photo 18 – Ossements d’ancêtres, Ewakulu Conservation Area



- Photo 19 – Ossements animaux, Ewakulu Conservation Area



- Photo 20 – Pétroglyphes, Mekolosene



- Photo 21 – Pierre de Polupeselo, Ewakulu Conservation Area





- Photo 22 – Pierre de Waneka, *Waneka Apana*



- Photo 23 – Arbre déraciné, Hiti Conservation Area



- Photo 24 – Maison détruite, Supulesio Conservation Area Camp



- Photo 25 – *Kasilipi Sakulu*, Mekolosene





- Photo 26 – Présentation des panneaux solaires, Musula



## Vidéos - descriptions

- Vidéo 1 – Baptême collectif, Musula
- Vidéo 2 – Préparation d'un *weyapo kwane*, Kasiyepi Conservation Area
- Vidéo 3 – *Isanese kwane* à l'intérieur d'une zone de conservation, Wele Conservation Area
- Vidéo 4 – Lieu sacré du *maya* Temeta, Wele Conservation Area

- Vidéo 5 – Récit d’une pierre de Sito, Ketiokonu Conservation Area
- Vidéo 6 – Entretien d’un *kopolo* dans une exploitation porcine, Tapolopesi Conservation Area  
Camp