



HAL
open science

La mémoire de la forêt. Redécouverte et transmission des savoirs dans la vallée de Wété, Nouvelle-Calédonie

Matteo Gallo

► **To cite this version:**

Matteo Gallo. La mémoire de la forêt. Redécouverte et transmission des savoirs dans la vallée de Wété, Nouvelle-Calédonie. *Journal de la Société des Océanistes*, 2021, pp.259 - 274. 10.4000/jso.13267 . halshs-03559683

HAL Id: halshs-03559683

<https://shs.hal.science/halshs-03559683>

Submitted on 8 Feb 2023

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

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



La mémoire de la forêt. Redécouverte et transmission des savoirs dans la vallée de Wété, Nouvelle-Calédonie

The forest's memory. Rediscovery and transmission of knowledge in Wété valley, New-Caledonia

Matteo Gallo



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jso/13267>

DOI : 10.4000/jso.13267

ISBN : 0300-953X

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2021

Pagination : 259-274

ISBN : 978-2-85430-141-0

ISSN : 0300-953x

Distribution électronique Cairn



CHERCHER, REPÉRER, AVANCER.

Référence électronique

Matteo Gallo, « La mémoire de la forêt. Redécouverte et transmission des savoirs dans la vallée de Wété, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 153 | 2021, mis en ligne le 03 janvier 2023, consulté le 09 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jso/13267> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.13267>



Journal de la société des océanistes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

La mémoire de la forêt. Redécouverte et transmission des savoirs dans la vallée de Wëté, Nouvelle-Calédonie

par

Matteo GALLO*

RÉSUMÉ

Dans une période historique dominée par de grandes incertitudes sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie et par une « crise de la jeunesse kanak », les actions locales de redécouverte et de valorisation des savoirs liés au passé se multiplient. À partir d'une enquête ethnographique menée pour ma recherche de doctorat (2015-2018) dans la tribu de Wëté (Grande Terre), l'article montre comment la forêt – qui a toujours été au cœur des processus de création kanak à travers la production de nouvelles formes de relations et de sociabilité – joue un rôle central dans ces pratiques de réappropriation et de transmission du patrimoine. La forêt représente ainsi une « archive » dans le sens où elle est mobilisée en tant qu'instrument de conservation de la mémoire et comme support d'apprentissage collectif et individuel ; un lieu vers lequel on peut se tourner afin de réapprendre des connaissances à travers des pratiques diverses, en suivant les traces du passé et des ancêtres qui l'habitent.

MOTS-CLÉS : Nouvelle-Calédonie, transmission des savoirs, forêt, mémoire, jeunesse

ABSTRACT

In the contemporary context marked by great uncertainties about the future of New Caledonia and by discourses about a 'Kanak youth crisis', local actions aimed at rediscovering and valorizing knowledge related to the past are increasing. Based on an ethnographic study (2015-2018) in the Wëté tribe (Grande Terre), the article shows how the forest, which has always been at the heart of Kanak creative processes through the production of new forms of relationships and sociability, plays a central role in these practices of re-appropriation and transmission of heritage. The forest thus embodies an 'archive': an instrument for the conservation of memory and a medium for collective and individual learning processes; a place that is used to learn about the past and the environment through the performance of various practices, as well as from traces of the past and the ancestors.

KEYWORDS: New Caledonia, Transmission of knowledge, Forest, Memory, Youth

Aujourd'hui, la Nouvelle-Calédonie et sa population vivent un moment historique décisif où, à travers une série de référendums, il leur est demandé de se prononcer sur l'accession de l'archipel à la pleine souveraineté. L'avenir du pays et l'issue du référendum lui-même sont marqués par un profond climat d'incertitude et de tension, dû en partie à la situation historique et démographique particulière de l'archipel¹ (Leblic et Cugola éds, 2018). Ces dernières années, cependant, les inquiétudes concernant le destin de la Nouvelle-Calédonie ont été exacerbées par des

discours publics déplorant une « crise » profonde de la jeune génération. Plus précisément, la jeunesse semble être l'un des protagonistes au centre du débat sur le futur du pays, dans la sphère publique aussi bien que privée de la société (Cugola, 2017). Si on suit la presse locale des dernières années, des discours récurrents parlent d'une « crise de la jeunesse » : un mal-être généralisé qui toucherait notamment la jeunesse autochtone. Ces discours sont construits à partir de deux constats très forts sur cette nouvelle génération kanak. D'un côté, ils mettent l'accent sur

1. La population de Nouvelle-Calédonie est essentiellement composée de Kanak (41,2 %) et d'Européens (24,1 %). Le reste de la population est composé de « métis » et d'autres communautés océaniques (11,3 %), dont beaucoup viennent des territoires voisins du Pacifique, principalement Wallis-et-Futuna (8 %) (source : ISEE.NC - recensement 2019).

* Chercheur post-doctorant, musée du quai Branly – Jacques Chirac, oltreilritmo@gmail.com

le caractère déviant de ces jeunes, soulignant l'importance de la délinquance urbaine, le chômage et les addictions, en exacerbant le stéréotype du jeune kanak dangereux, surtout pour les habitants non kanak de Nouméa². De l'autre côté, toujours en suivant ces discours, l'augmentation de la délinquance et de la « déviance » juvénile est souvent expliquée par un oubli des savoirs locaux, par une « perte de repères » des jeunes, et surtout, par une rupture dans la transmission générationnelle des savoirs et des mémoires sur le passé.

Dans ce climat généralisé de grande incertitude, à côté des discours sur la perte d'identité des nouvelles générations, les actions locales de redécouverte et de valorisation du patrimoine se multiplient. Comme j'ai pu le constater dans le cadre de mon enquête ethnographique menée entre 2015 et 2018 dans la tribu de Wété, au nord-ouest de la Grande Terre (aire paicî-cèmuhi)³, la société kanak contemporaine semble s'inscrire dans un climat « d'effervescence »⁴ qui rappelle la « fièvre patrimoniale » décrite par Daniel Fabre (1996 : 3) et Joël Candau (1998 : 197-205). Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit d'une profonde exigence de laisser une trace, de récupérer, de conserver et de partager les histoires et les savoirs associés aux lieux. Sous l'impulsion des associations culturelles locales, de nombreux projets patrimoniaux se sont développés, dans lesquels les jeunes jouent un rôle actif. Ces pratiques patrimoniales, individuelles ou collectives, relèvent alors non seulement d'un besoin de préserver (ou de retrouver) des savoirs et des mémoires anciennes, mais aussi de participer activement à la construction de l'avenir. Comme nous l'avons montré ailleurs, ces pratiques locales s'appuient sur des démarches de gestion du passé qui permettent d'intégrer des éléments extérieurs (même s'ils sont liés au passé colonial et aux conflits) dans le fil de la narration locale (Paini et Gallo, 2018). L'engagement social des habitants de Wété contribue ainsi à l'élaboration, à la réinterprétation d'éléments culturels fédérateurs, en fonction des défis du présent et des enjeux de la nouvelle société à construire qui sont mobilisés par l'attente du référendum.

Dans cet article, je tenterai d'expliquer comment la forêt, en tant que paysage dense et « gardienne » de certains éléments du passé, joue aujourd'hui un rôle central dans ces processus de valorisation et de réappropriation. En fait, pendant mon ethnographie, en suivant le quotidien de mes interlocuteurs, de manière inattendue, je me suis aperçu de l'importance de la forêt dans les pratiques des jeunes et dans

les activités de transmission du patrimoine menés par les habitants de Wété. En m'appuyant sur la mémoire orale des Kanak de la région, je soulignerai d'abord comme ce lieu, contrairement à l'image d'espace périphérique et dangereux dont il souffre, a été l'épicentre de nombreuses rencontres et d'échanges, un espace d'action créative et de négociation, qui a contribué à remodeler les rapports entre Kanak et colonisateurs. Je montrerai comment la mémoire de ces rencontres et de ce passé reste profondément inscrite dans le paysage forestier sous la forme de *traces*, à la fois visibles (sites tabous, vestiges archéologiques, plantes sauvages, rivières, changements environnementaux) et invisibles (les esprits qui l'habitent). Je montrerai ensuite comment ces traces font aujourd'hui l'objet d'une redécouverte de la part des habitants de Wété, et comment ces pratiques s'inscrivent dans un processus de renégociation du passé en fonction des défis du présent. Je les analyserai à partir de l'observation qu'il m'a été donnée de faire des activités menées par une petite association culturelle de la tribu dans laquelle je séjournai pour mes recherches de terrain. Cette association, principalement animée par des jeunes, avait notamment développé un projet de réappropriation des récits qui furent collectés dans les années 1970 par l'anthropologue Alban Bensa auprès de l'orateur kanak Emmanuel Naouna. Dans le même temps, l'association s'engagea également dans un travail de cartographie et de collecte des toponymes de la région, combinant l'action de redécouverte des noms de lieux et des histoires liées à l'environnement autour de Wété, avec une transmission directe de ces connaissances au reste des habitants.

Dans ce contexte d'incertitude concernant l'avenir du pays, un des rôles de la forêt devient celui d'une *archive* que les Kanak n'hésitent pas à consulter et à mobiliser à des fins d'apprentissage et de transmission. Pour les adultes et les associations culturelles actives à Wété, elle est le lieu où s'effectuent les principales pratiques de patrimonialisation (activités d'enregistrement de la toponymie pour retrouver les noms et les histoires des lieux, création de parcours ethnobotaniques pour découvrir les richesses naturelles, redécouverte du patrimoine archéologique, etc.). Pour les jeunes, c'est aussi un lieu d'expérimentation où ils peuvent se réfugier, « mettre en pratique » et reformuler les connaissances sur le passé divulguées lors des différentes activités patrimoniales, loin des hiérarchies internes à la tribu et de la pression sociale.

2. Les résultats du *Baromètre Santé Jeune* 2019 font état d'un taux d'addictions de plus de 40 % pour les jeunes entre 13-18 ans (le plus haut de tout le Pacifique) ; d'une augmentation des violences physiques et mentales faites aux enfants ; et de tentatives de suicide en hausse de 3 % depuis 2014 (<https://fr.calameo.com/read/000827701095cc59d2d57>, consulté le 4/08/2021).

3. Cette enquête a été menée dans le cadre de mon doctorat. Celui-ci a débouché sur une thèse intitulée « Living Wisdoms in the Forest. Connections and Cultural Practices of Youth among the Kanak of Wété valley, New Caledonia » auprès des universités de Vérone, Padoue et 'Ca Foscari Venise.

4. Ce terme fait référence au concept de « *heritage buzz* » proposé par Mattijs van de Port et Birgit Meyer (2018) concernant la tendance (à certains égards structurelle) qui consiste à ressentir de la nostalgie pour le passé et qui anime de nombreuses actions patrimoniales (voir par exemple Berliner, 2018 ; Herzfeld, 1997).

La forêt et ses représentations

Il est désormais indéniable que l'eau représente l'un des éléments centraux qui rassemblent et relient les nombreux archipels du Pacifique, symbolisant les relations et les connexions entre les peuples océaniques et avec l'Occident (bien qu'elle ait alimenté pendant longtemps des représentations coloniales sur l'insularité et sur l'isolement de leurs habitants). Cela ne veut pas dire, cependant, que la terre ne soit pas un élément identitaire fondamental pour ces communautés. Souvent, comme l'ont souligné plusieurs chercheurs, le sentiment d'appartenance qui réunit les sociétés du Pacifique se fonde précisément sur la combinaison de ces deux éléments, la mer et la terre (voir par exemple Maurer, 2019 ; Damon, 2017 ; Hau'ofa, 2008 ; Bonnemaïson, 1996). Mais, si d'un côté, l'eau est aujourd'hui de plus en plus célébrée dans le monde entier comme l'emblème des peuples du *Blue Continent* et de leur mobilité (grâce aussi à l'engagement des artistes et des intellectuels océaniques)⁵, de l'autre, certaines composantes terrestres, comme les forêts recouvrant la plupart des îles, sont encore imaginées, dans les représentations euroaméricaines, comme des lieux isolés et nimbés de mystère. À partir d'une perspective euro-centrée, elles sont souvent décrites comme des lieux fermés, « stagnants » et dangereux ou, au contraire, comme les gardiens d'une biodiversité et d'une nature encore « vierge » et « intacte » (comme on peut le lire par exemple dans les principales brochures de voyage proposant aux touristes des parcours exceptionnels de découverte de ces lieux tropicaux).

Durant la plus grande partie du xx^e siècle, les représentations véhiculées sur le Pacifique ont semblé se focaliser sur la beauté des plages, des femmes et des paysages côtiers idylliques, cantonnant l'arrière-pays à l'œuvre civilisatrice des missionnaires. Les montagnes abruptes, couvertes de végétation tropicale, qui dominaient le cœur des îles du Pacifique, représentaient un territoire à domestiquer, plus difficile à cartographier que les côtes. Plus précisément, la forêt a longtemps représenté, dans les fantasmes coloniaux, le territoire « sauvage » par excellence, un espace inconnu à conquérir, un symbole d'obscurité et l'antithèse de la civilisation. Tout comme dans le roman de Joseph Conrad *Au cœur des ténèbres*, elle était un espace liminal au-delà duquel seuls les explorateurs et les missionnaires osaient s'aventurer, pour apporter dans ces ténèbres les idéaux des Lumières. Ce lieu semblait définir la frontière imaginaire entre « nous »

et les « autres », la limite provinciale de l'Occident. Comme l'a souligné Robert Pogue Harrison,

« dans l'histoire de la civilisation occidentale, la forêt représente un espace écarté et obscur dans lequel cette civilisation a pu s'éloigner, se fasciner, se terroriser, se moquer d'elle-même, bref, projeter ses angoisses les plus profondes et les plus secrètes dans l'ombre de la forêt. » (1992 : 11)

De même, les personnes qui y vivaient étaient considérées comme des « sauvages », proches de l'« état de nature ».

Pourtant, loin de ces représentations, ces lieux gardent un cœur qui est tout sauf sombre et sauvage : il suffit de franchir leurs limites physiques et de se plonger dans leur histoire pour se rendre compte qu'il s'agit plutôt d'espaces sociaux denses, foisonnants de connexions et constamment traversés de relations.

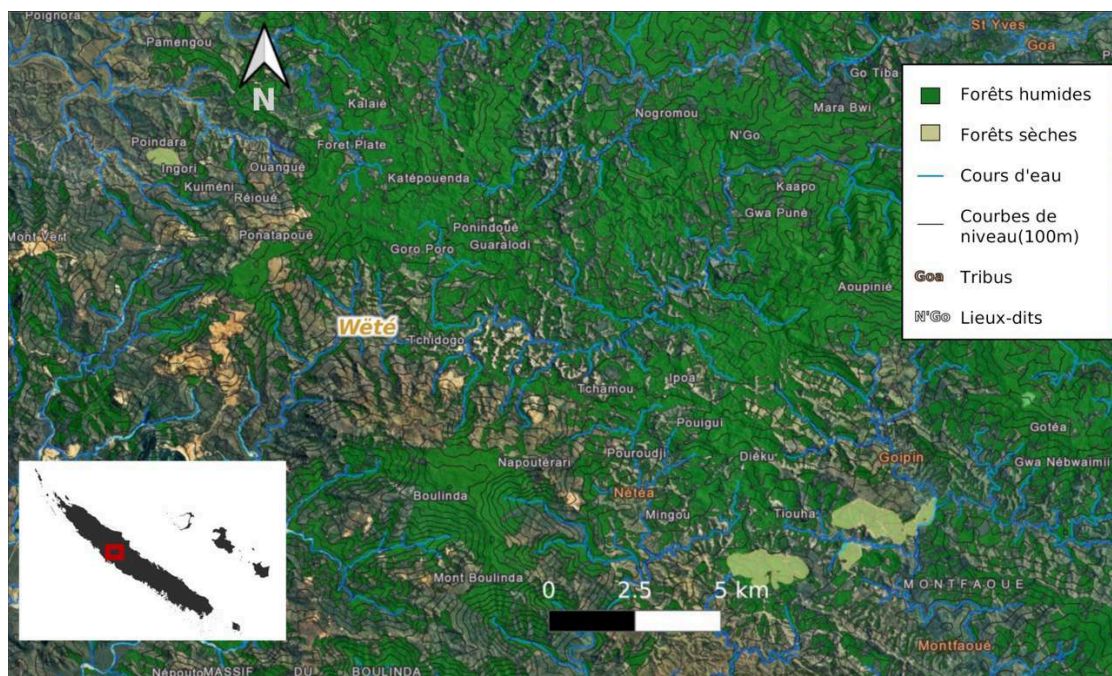
Le paysage forestier dans les sciences sociales

« *The forest in Oceania is not only an object of contemporary resource management, exploitation and human processes playing out over the long timescales of slow-life trees and their mature ecosystems, but also a historically inflected site of cultural being, social identity and the politics of the everyday with dynamic features over time.* » (Mawyer, 2015 : 24)

Comme l'ont montré de nombreux travaux (voir par exemple Damon, 2017 ; Bell, West et Filer, 2015 ; Hviding et Bayliss-Smith, 2000) la forêt tropicale d'Océanie a de tout temps été transformée par les interactions de ses habitants avec des êtres et des éléments qui circulaient régulièrement entre les îles du Pacifique bien avant l'arrivée des Européens et, successivement, entre l'Europe, l'Amérique et l'Asie (Jolly, Tcherkézoff et Tryon, 2009 ; Kirch, 2000). Les premiers navigateurs océaniques (Gillespie, Clague, 2009), la civilisation Lapita (Sand, 2010), ainsi que les explorateurs, bagnards, missionnaires et entrepreneurs importèrent des espèces (végétales et animales)⁶ et des infrastructures (liées à l'exploitation minière et aux cultures) qui contribuèrent à remodeler ce paysage et les relations sociales entre les êtres (humains et non humains) qui l'habitent. Elles ont fourni les matières premières nécessaires à la construction de maisons et des pirogues, deux aspects essentiels de différents modes de socialisation et d'interaction des cultures océaniques (Bell, West et Filer, 2015 : 3) et aujourd'hui encore, elles constituent un élément central de leurs pratiques de subsistance et d'affirmation (Damon, 2017 ; Bonnemaïson, 1996). Dans le même temps, les ressources (minerais et bois précieux) dont

5. Ce n'est pas un hasard si l'exposition « Oceania », inaugurée en automne 2018 à la Royal Academy of Arts de Londres, s'ouvrit avec l'installation du collectif Mata Aho Collective : un gigantesque tissu de couleur bleu intense représentant une vague de l'océan Pacifique qui submergea littéralement les visiteurs venus découvrir l'exposition (*Kiko Moana*, 2017, New Zealand Museum Te Papa Tongarewa, Wellington). L'importance de l'eau est constamment évoquée par les intellectuels et les artistes locaux : voir, par exemple, le mouvement panpacifique contre le changement climatique, appelé 350 Pacific (www.350pacific.org), le Madang Wansolwara Dance (2014), ou l'événement Wansolwara : One Salt Water, une série d'événements culturels prévus à Sydney au cours de l'été 2020 (<https://artdesign.unsw.edu.au/unsw-galleries/wansolwara-one-salt-water>).

6. Voir, par exemple, l'histoire de l'introduction et de la diffusion de la patate douce en Océanie (Ballard, Brown, Bourke et Harwood, 2005).



CARTE 1 – Wété, carte d'ensemble avec altitudes, forêts et cours d'eau (dessinée par Grégoire Blanchard, 2021 – données issues de georep.nc et niamoto.nc)

elles regorgent, ont été l'une des principales raisons de la colonisation, de la présence prolongée des colons et du passage régulier de biens et de personnes (Bennett, 2000 ; Shineberg, 1967).

La forêt, loin d'être un espace naturel et non contaminé, représente un véritable « paysage culturel » (Smith et Jones, 2008), fortement anthropisé, chargé d'histoire et profondément lié aux paysages marins et aériens (*seascapes* et *airsapes*). De nombreuses plantes (comme le taro, la banane et le manioc), des animaux (comme les cochons et les cerfs) et des roches (comme les pétroglyphes) qui constituent ce paysage, racontent une histoire marquée par des connexions continues, des relations entre populations voisines et éloignées, des échanges et des rapports internes et extrarégionaux (Gell, 1995). En même temps, ces *traces* ne peuvent pas être considérées uniquement comme des éléments exogènes, mais sont au contraire profondément liées aux pratiques locales traditionnelles et au territoire. C'est un paysage qui n'est pas seulement construit par les plantes et les animaux, mais qui est aussi constamment « imaginé » par les humains et réorganisé par des méthodes, des technologies et des interactions.

En effet, le concept de « paysage » implique une valeur culturelle fondamentale, celle du *sense of place*, c'est-à-dire le sentiment d'un lien historique, culturel et généalogique profond avec le lieu (Feld et Basso, 1996). Dans le monde kanak, par exemple, il existe une relation profonde et indissoluble entre les lieux,

les êtres humains et les savoirs. Ce n'est pas un hasard si, dans la langue païcî, il n'existe pas de terme équivalent à celui de « nature » et que celui-ci est plutôt traduit par l'expression générique *pwinà tabéa wià*, qui signifie littéralement « tout ce qui nous entoure », ou *nâpô* dans son sens plus large de « pays ». Il n'y a pas de séparation nette entre le monde humain et non humain et souvent, les deux mondes sont en relation constante. On entend fréquemment des discours dans lesquels l'environnement (une rivière, un arbre, un rocher, etc.) communique avec les humains, parle (ou chante) et raconte un mythe ou une histoire. Comme l'a écrit Marshall Sahlins :

« *The landscape is a text, places and names evoke an alternative society: older, truer, and more directly related to the people* » (Sahlins, 1993 : 25, in Borgnino, 2020)

Pour ces raisons, comme nous le verrons au cours de cet article, les traces humaines et non-humaines inscrites (et écrites) dans le paysage forestier conservent matériellement la mémoire et racontent l'histoire d'un passé que les habitants de la Nouvelle-Calédonie souhaitent aujourd'hui redécouvrir, par le biais de pratiques de remémorations et transmission en forêt.

Terre, histoire et mémoire à Wété

Wété (ou Ouaté dans la transcription française) est une tribu⁷ d'environ cent cinquante habitants où je mène mes recherches depuis 2015, qui se trouve sur

7. « Tribu » est le terme utilisé par l'administration coloniale française, à partir de 1867, pour définir les espaces délimités au sein desquels les Kanak étaient cantonnés. Ce terme, sans aucune connotation négative, est resté dans l'usage courant de la langue française de Nouvelle-Calédonie (voir Monnerie, 2018). Cependant, dans la langue païcî, existent au moins deux termes principaux relatifs à la localité : celui de *wâ* (ou *wâmu* selon mes interlocuteurs) souvent utilisé pour identifier les habitats (notamment dans les récits



PHOTOS 1-2. – Père mariste Henri Tournaire (1921-1983), mission de Poya-Nékliai : à gauche, le père à cheval dans la forêt (AAN.ANC archevêché de Nouméa) ; à droite, scène de la vie quotidienne, 1952 (archives des Pères maristes de Rome)



la chaîne centrale, dans l'aire linguistique et culturelle paicî-cèmuhi, au nord-ouest de la Grande Terre (carte 1). L'histoire de ce lieu et de ses habitants est étroitement liée à son contexte écologique. Plus précisément, les échanges et les relations qui ont marqué la région sont inscrites dans le paysage qui en porte aujourd'hui encore les *traces*. Comme le soulignent certains anciens, l'histoire de Wēté n'a pas été uniquement gardée dans la mémoire des clans, est également conservée dans la forêt, où elle est inscrite dans la terre, sur les lieux que leurs ancêtres ont traversés, dans les rivières et sur les chemins qu'ils ont creusés. Elle peut prendre la forme de sites archéologiques ou de pétroglyphes, de gravures rupestres singulières dont l'origine reste encore mystérieuse (Monnin et Sand, 2004)⁸, ou encore celle d'éléments naturels (des arbres, des rivières ou des rochers).

Pendant près d'un siècle, la végétation épaisse de la forêt a offert un abri aux habitants de la tribu, qui ont été obligés à plusieurs reprises de quitter la vallée pour se réfugier dans les montagnes. Dans la première moitié du XIX^e siècle, la propagation des épidémies apportées par les santaliers – les navires anglais et américains qui sillonnaient les mers du Pacifique à la recherche de bois de santal – a été l'une des premières causes du repli des habitants dans la forêt qui porte encore les traces de ce contact. En effet, les Kanak qui mouraient de maladies inconnues – appelées généralement *dëupë-rë popeaalé*, c'est-à-dire « l'odeur des blancs »⁹ – étaient enterrés dans des lieux qui devenaient tabous en raison de la peur liée au risque de transmission de l'épidémie. La violente répression

coloniale de la révolte kanak qui a éclaté en 1878 (Bensa, Goromoedo et Muckle, 2015), puis l'avancée des colons dans la vallée, ont poussé les habitants de Wēté à se réfugier de manière durable dans ce lieu et à construire un deuxième campement où ils ont vécu pendant environ un demi-siècle, jusqu'au début des années 1950, lorsqu'ils ont enfin pu se réimplanter dans la vallée. Aujourd'hui encore, les habitants de Wēté entretiennent un lien très étroit (au moins dans leurs discours) avec cet ancien campement situé dans la forêt. Appelé couramment « l'ancienne tribu » (*âji nâpô*), il représente dans l'imaginaire local un lieu « authentique » et, pour certains, la véritable tribu d'origine, où vivent leurs ancêtres et leurs esprits¹⁰.

En effet, en Nouvelle-Calédonie la forêt est considérée comme l'un des lieux par excellence où demeure « l'invisible ». Elle est souvent représentée comme un des espaces intermédiaires entre le monde des humains et celui des esprits (*duéé* en paicî), ancêtres mythiques du peuple kanak. Pour cette raison, elle a rapidement été considérée comme un espace obscur et dangereux par les missionnaires, qui en ont fait un lieu dominé par les ténèbres et le diable (voir aussi Leblic, 2000b). Dans le même temps, elle est devenue un refuge où les Kanak pouvaient pratiquer en secret les cultes des ancêtres considérés comme païens et dissimuler les objets matériels et immatériels qui leur étaient liés¹¹. Toutefois, la forêt n'a pas seulement fourni un lieu pour la poursuite des pratiques interdites, elle a aussi représenté un espace de rencontre et de dialogue entre les Kanak et les missionnaires, où le peuple autochtone a pu se raconter et révéler son histoire et son passé. L'histoire du père Henri Tournaire, dont la mémoire reste vivante parmi les habitants de Wēté, en est un exemple. Arrivé

oraux en paicî antérieurs à la 2^{nde} moitié du XIX^e siècle) et celui de *nâpô*, qui correspond au concept plus large de « pays ». Aujourd'hui, *nâpô* est couramment employé pour qualifier aussi le concept occidental de tribu (pour ces questions de terminologies paicî, voir aussi Leblic, 2005).

8. Pour une description d'un projet de redécouverte et de réappropriation de certains pétroglyphes cachés dans la forêt de Wēté, voir aussi Gallo (2018).

9. On croyait que l'odeur, différente, que la peau des explorateurs occidentaux dégageait, était la cause de cette maladie (très probablement la phthisie ou bien la tuberculose pulmonaire) qui provoquait des hémoptysies (crachats de sang).

10. Aujourd'hui, ce lieu fait également l'objet de plusieurs projets de valorisation (Paini et Gallo, 2018 : 491).

11. En fait, la lutte menée par l'évangélisation contre les « superstitions » et les « idolâtries » ne fut pas aussi radicale qu'on pourrait l'imaginer. Les tentatives de substituer les idéologies chrétiennes à la spiritualité kanak se sont souvent limitées à la destruction des supports matériels des célébrations rituelles, qui ont en fait continué à se dérouler en secret (Salomon, 2000).

dans l'archipel en 1948, le missionnaire y séjourna onze ans, période durant laquelle il apprit la langue païci et marqua positivement l'imaginaire local. La mémoire orale des habitants de Wëté regorge d'anecdotes sur ce personnage, des histoires de partage et d'échange dont la forêt fournissait le décor principal. En effet, le missionnaire, passionné d'histoire locale, avait l'habitude de faire de longues promenades dans ce paysage en compagnie des orateurs kanak pour apprendre la culture et le passé de la région. Plusieurs images d'archive montrent ainsi le missionnaire en train de discuter ou de monter à cheval avec de vieux guérisseurs kanak, dans des endroits reculés de la forêt (voir photos 1-2).

L'exploitation des ressources forestières

Les contacts avec les missionnaires ne furent cependant pas les seuls de la tribu avec le monde extérieur. Durant la période coloniale, alors que le régime de l'indigénat (1887-1946) obligeait les Kanak à rester enfermés dans des réserves tracées autour de leurs habitats (Merle et Muckle, 2019), les gens de Wëté ont tissé des relations avec des personnes venant d'horizons divers et variés. Tout au long du xx^e siècle, la région autour de Wëté a été largement exploitée économiquement (activité minière, exploitation forcée de bois précieux, etc.), ce qui en fit un lieu de circulation de biens et personnes et marqua profondément l'espace et les habitants, laissant des traces sur le territoire et dans les mémoires locales.

Mont Kran, Kopéto, Païdi, Si Reis, Lutecia, Flamenco, Papon, Statute, Pentecôte, sont les noms des premières mines qui, à partir de la dernière décennie du xix^e siècle, commencèrent à entourer littéralement la tribu. Le développement de ces activités a coïncidé avec la construction des premières routes, l'arrivée de l'eau courante, de l'électricité et même en 1968 d'un chemin de fer et d'un convoyeur à bande (le plus long du monde) permettant de déplacer et de transporter le nickel (Trépied, 2007 : 591-596 ; Ben-civengo : 1999), technologies dont Wëté a été exclue jusqu'au début des années 1980¹². Les habitants de la tribu ont contribué à la construction et au développement des premières mines en travaillant pour les grands entrepreneurs européens, généralement

avec des salaires dérisoires. Les connaissances que les anciens avaient de l'environnement et des nombreux sentiers de la forêt entourant la tribu furent exploitées par les géologues dans le cadre de la prospection minière¹³. Cependant, dans un premier temps, les Kanak ne participèrent pas physiquement à l'extraction du nickel¹⁴. Jusqu'au début du xx^e siècle, la plupart de la main-d'œuvre employée par les compagnies minières était constituée de prisonniers condamnés aux travaux forcés dans les bagnes de l'archipel. Un campement de bagnards avait d'ailleurs été construit à cet effet près de Wëté. Après l'abolition du bagne, la région a également été marquée par la venue de nombreuses familles d'étrangers provenant essentiellement de l'Asie du Sud-Est (notamment javanaises et tonkinoises) qui arrivèrent par vagues pour travailler dans les mines (Merle et Muckle, 2019 : 334-353). Certaines de ces familles furent accueillies dans la tribu et sont aujourd'hui parfaitement intégrées dans la structure clanique de Wëté.

L'activité minière ne fut cependant pas la seule forme d'exploitation des richesses naturelles de la région. Dans la première moitié du xx^e siècle, la forêt de Wëté attira également l'attention d'une société australienne intéressée par l'exploitation des kaori (*Agathis*), de grands arbres endémiques de la Nouvelle-Calédonie. Ces géants, qui peuvent dépasser les 40 mètres de hauteur et les 3 mètres de diamètre, produisent des bois très utilisés dans la menuiserie, l'ébénisterie et pour la construction (de bâtiments mais aussi de bateaux)¹⁵. L'exploitation forcée de ce bois précieux par les Européens a alors provoqué la destruction de vastes zones forestières et la disparition d'aires entières de peuplements (Cherrier, 1981).

Dans les mêmes années, dans la Forêt Plate, adjacente à la tribu de Wëté, surgit aussi un petit campement tenu par un vieux Japonais nommé Kinoshita qui possédait des champs de café dans lesquels il employait de la main-d'œuvre kanak. En effet, à partir du 1897, le gouverneur Paul Feillet, tristement connu pour sa politique coloniale particulièrement dure, permit l'installation libre de colons sur l'archipel, tout en encourageant la culture de plantations de café dans les forêts de la Grande Terre (Leblic, 2007 ; Mwà Vée, 2007)¹⁶. À partir des années 1930, la « nouvelle politique indigène »¹⁷ incita même les Kanak à planter du café dans leurs réserves. La

12. Il suffira ici de rappeler que l'eau courante arriva à Wëté à la fin des années 1960 et l'électricité seulement dans la seconde moitié des années 1980 (selon mes interlocuteurs).

13. La recherche de minerai se faisait par le biais de la prospection, c'est-à-dire par le prélèvement, assez profond, d'échantillons de terre. Initialement, cela se faisait à la main, à l'aide de pioches. La terre prélevée était ensuite analysée par des experts pour évaluer la richesse du sol.

14. Les compagnies minières demeurèrent réticentes à employer des travailleurs kanak, au prétexte que ces derniers étaient considérés comme moins fiables, et préférèrent recourir, à partir des années 1940, à des immigrants asiatiques qui constituaient une main-d'œuvre moins chère et plus rentable (Soriano, 2000 : 241). Néanmoins, l'entre-deux-guerres a été pour les Kanak une période dominée par une intense exploitation du travail forcé (« prestations réquisitions ») (Merle et Muckle, 2019 : 333-340).

15. Initialement, le bois de cet arbre était utilisé par les Kanak pour la construction des pirogues (Leblic, 2001 : 304).

16. L'entreprise a échoué en raison de l'effondrement du prix du café dans les premières années du xx^e siècle, essentiellement à cause d'une bactérie (*Hemileia Vastatrix*) qui extermina presque entièrement l'espèce de caféier arabica qui avait été plantée dans l'archipel (Carol, 1900).

17. Cette formule est associée aux politiques du chef de Service des Affaires indigènes, Gustave Marie Meunier. Menées entre 1931 et 1934, ces politiques consistaient à soutenir le développement des cultures (notamment du café et de cocotiers) et l'amélioration

forêt de Wëté joua un rôle central dans cette économie, puisqu'elle rendait possible la « culture sous ombrage », un type de plantation qui permet d'utiliser l'ombre du feuillage et l'épaisse végétation pour protéger les grains des fortes pluies et du vent¹⁸. De nombreux habitants de la tribu se lancèrent dans cette activité, créant de petites plantations locales avec les graines de café fournies par le gouvernement colonial. Des traces de ces exploitations subsistent encore aujourd'hui, quelques plants de café continuant à pousser à l'état sauvage dans la forêt.

Nouvelles espèces et nouvelles formes de socialisation

En plus du café, un grand nombre d'espèces végétales et animales ont été introduites dans les forêts de la région, contribuant activement à remodeler le paysage, ce qui se traduit parfois par des dégradations, tout en favorisant en même temps les connexions et les relations entre les individus, mais aussi entre les humains et les non humains. L'introduction de nouveaux produits, d'animaux et de plantes a notamment contribué à augmenter les formes de socialisation entre les humains et ces nouvelles espèces et à attirer dans la région des chasseurs et des entrepreneurs d'horizons variés. Ces changements ont alors conduit à une transformation des relations entre les communautés locales et les écosystèmes, générant dans certains cas des conflits et des « frictions » (Tsing, 2004) entre les habitants, les gens venus de l'extérieur et le monde des esprits. Certains anciens se souviennent des conflits qui ont éclaté entre diverses familles de Wëté à cause des invasions répétées de bétail dans des lieux sacrés ou des champs cultivés, d'autres racontent de véritables attaques d'esprits gardiens (*duéé määinä*) subies par des visiteurs traversant des lieux interdits dans la forêt ou par leurs animaux (des chevaux).

L'introduction du cerf indonésien en Nouvelle-Calédonie au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle est un exemple emblématique de ce phénomène. Compte tenu de l'absence de prédateurs, cette espèce animale est vite devenue envahissante, au point que l'administration coloniale a cherché à encourager son élimination¹⁹, attirant des trappeurs, parmi lesquels M. Gilbert, un chasseur de cerfs venu d'Australie. Certains habitants de Wëté se souviennent encore de

lui, l'histoire orale conservant la mémoire des lieux qu'il a traversés, des campements qu'il a établis et celle des sentiers qu'il a tracés dans la forêt, des sentiers aujourd'hui recouverts par la végétation, mais qui ont aussi été longtemps utilisés par les « anciens » de Wëté.

« Il faisait des kilomètres, il partait de Koné, il a fait plusieurs sentiers dans la montagne. C'était quand les vieux étaient à l'ancienne tribu, peut-être dans les années 1930. Les vieux le connaissaient, ils le trouvaient quand ils allaient à la chasse. Comme il y avait des campements où il dormait... Et pour saler la peau, il écorchait le cerf et après il mettait du sel et après ça tombe. Les trappeurs ils font comme ça... Et après, une fois que la peau est sèche, il la roule, et après il l'attache [aux chevaux], et il se barre. Mais il a plusieurs chevaux, peut-être trois ou quatre. Il l'amène à Koné, c'est des kilomètres [...] Quand tu regardes les endroits où il est passé, il doit avoir mis des années pour faire ces routes. Il les a faites à la pioche. » (Extrait d'un entretien avec un habitant de Wëté, 27/03/2018)

À la fin de l'Indigénat, certaines familles de Wëté se lancèrent aussi dans l'élevage ou s'improvisèrent *stockmen*²⁰. Les sentiers tracés par les anciens et par M. Gilbert furent ensuite réutilisés pour l'activité pastorale, et le bétail commença à circuler en nombre dans la forêt où il resta à l'état sauvage après l'abandon de cette activité. L'intrusion des animaux dans des zones interdites de la forêt ou dans des jardins cultivés a parfois généré des conflits internes entre des familles de la région dont on se souvient encore aujourd'hui et qui ont contribué à la cessation de ces activités d'élevage, jugées trop contraignantes, notamment en raison de l'imposition de certaines réglementations sur l'abattage des animaux. Le petit abattoir construit dans la tribu, aujourd'hui désaffecté, et les vestiges des longues palissades érigées dans la forêt pour essayer de délimiter les zones de pâturage, représentent aujourd'hui des traces visibles de cette époque.

Les interactions avec le monde invisible

L'intensification des contacts liés à l'exploitation des ressources écologiques de la région a également coïncidé avec une intensification des connexions avec le monde invisible qui habite ces lieux. En effet, la forêt, vivante et dynamique, constamment transformée et agie par des éléments humains et non

de l'habitat à l'intérieur des réserves indigènes. Cependant, l'indigénat ne fait l'objet d'aucune véritable modification réglementaire d'envergure dans cette période. Aucune « nouvelle politique indigène » ne vient donc freiner l'exploitation forcée des Kanak comme main-d'œuvre bon marché, ni adoucir leur condition de travail et de vie (Merle et Muckle, 2019 : 325-364).

18. À la fin de 1938, les zones d'exploitations des caféiers dans les tribus sont de 2 417 hectares (Merle et Muckle, 2019 : 357). En 1939, un record de 550 tonnes de café provenant exclusivement des réserves indigènes a été atteint (source : écomusée de Voh).

19. Avec le cochon ensauvagé (*Sus scrofa domesticus*), introduit par James Cook en 1774, le cerf rusa (*Cervus timorensis rusa*) compte parmi les espèces considérées comme les plus envahissantes de Nouvelle-Calédonie. Il dévore feuilles et écorce des arbres, ce qui nuit à la régénération naturelle du sous-bois des forêts et favorise la progression d'espèces végétales envahissantes. Le cerf rusa a été introduit en Nouvelle-Calédonie en 1870 (12 individus dont 8 femelles et 4 mâles). Aujourd'hui, sa population dépasse les 250 000 individus, ce qui représente la plus importante population sauvage au monde pour cette espèce par ailleurs menacée d'extinction dans sa région d'origine (www.cen.nc).

20. Le terme, issu du français néo-calédonien, mais d'origine australienne, désigne principalement l'homme chargé de conduire le bétail, à pied ou à cheval, de pâturage en pâturage (O'Reilly, 1953 : 2015). Sur le rôle de ces personnages dans l'histoire coloniale de la région, voir Muckle et Trépiéd (2010).

humains, est aussi la scène sur laquelle les différentes entités surnaturelles appartenant au panthéon kanak interagissent avec le monde visible, contribuant elles-mêmes à sa constante métamorphose. D'après les habitants de Wété, il existe de nombreuses histoires qui parlent d'apparitions récentes d'entités mystérieuses, comme celle de Dui Pwuruda, un ancêtre mythique kanak aux traits anthropomorphes, à mi-chemin entre le monde humain et le monde non-humain, qui est aussi considéré comme le gardien de la forêt²¹. La plupart des apparitions récentes de Dui Pwuruda impliquent des échanges (souvent non violents) ou des « tours » joués à l'encontre de ceux qui exploitent sans limites les richesses de la terre ou qui violent des interdits en pénétrant sur des lieux sacrés dans la forêt. Plusieurs récits racontent que les apparitions de l'esprit gardien ont tellement effrayé les contrevenants que certaines entreprises ont décidé de fermer définitivement leur activité. À travers ces histoires, Dui Pwuruda apparaît comme un véritable héros anticolonial luttant contre l'exploitation des richesses naturelles et contre la violence coloniale. Aujourd'hui, au moins sur le plan discursif, la mémoire de ce personnage mythique est souvent mobilisée pour renégocier le passé colonial en soulignant le rôle actif des habitants de Wété dans l'histoire. En effet, la tribu n'a pas seulement subi passivement la violence coloniale et l'exploitation incontrôlée des ressources naturelles, elle a également réussi à en être une protagoniste active.

À partir des années 1980, Wété s'est en effet transformée en une véritable tribu ouvrière. Son identité a alors été profondément liée au secteur minier, même si ses habitants n'ont jamais cessé de tenir un discours écologique marqué. Comme l'ont montré plusieurs travaux, la lutte pour l'indépendance en Nouvelle-Calédonie s'est souvent appuyée sur des discours écologiques et patrimoniaux (Demmer, 2010 ; Horowitz, 2003 ; Monnerie, 2002, 2003 ; Leblic, 2000b, 2002, 2005). En janvier 1989, après d'intenses grèves et manifestations, les coutumiers de Wété ont signé un accord avec la SLN (Société Le Nickel) qui accordait à la tribu un accès privilégié (bien que relatif) à certains secteurs de la production minière, lui permettant ainsi de bénéficier directement des retombées économiques générées par ces activités. L'un des principaux points d'achoppement concernait précisément la gestion locale du traitement et de l'élimination des déchets produits par la mine. Autoproclamés dépositaires de ce patrimoine naturel, les Kanak de Wété firent valoir leur rôle et

leur responsabilité dans la préservation de l'environnement naturel²². À partir du début des années 1990, un certain nombre de sociétés d'actionariat populaire ont alors été créées pour exploiter la mine de Kopéto gérée par la SLN. Toutefois, contrairement à l'expérience plus célèbre du massif du Koniambo (Chappell, 2013 : 235-243 ; Gentilucci, 2020), la plupart de ces initiatives ont échoué au cours de la décennie suivante ou ont longtemps stagné financièrement, ce qui ne permettait plus de garantir un développement économique suffisant pour fournir de nouveaux emplois.

« Apprendre à travers la pratique »

Malgré le fort engagement politique et économique des habitants de Wété et leur rôle dans l'histoire locale et nationale, la situation des nouvelles générations est préoccupante. On constate un taux de chômage élevé, un faible niveau de scolarisation et une marginalisation croissante des jeunes, tant sur le plan économique que social²³. En outre, le paicî, la langue vernaculaire de la région, est de moins en moins utilisé par les jeunes au sein de la tribu. Traditionnellement, le paicî est pourtant le principal moyen de transmission des savoirs liés au passé (généalogies, toponymies, histoires des clans, discours cérémoniels, fabrications de vannerie et de la monnaie traditionnelle, etc.). Ces constats s'appliquent à l'ensemble du pays et alimentent les discours sur la « crise de la jeunesse » véhiculés par les médias et mentionnés dans l'introduction de cet article, qui pointent un appauvrissement culturel ainsi qu'une perte de repères identitaires chez les jeunes générations kanak. Parallèlement à ces discours, cependant, les actions de réappropriation et de valorisation du passé menées tant au niveau national que local se multiplient avec l'objectif de transmettre le patrimoine local.

Durant mon enquête ethnographique à Wété, les membres de la tribu, les jeunes comme les plus âgés, s'étaient engagés dans une entreprise de valorisation et de redécouverte du passé et ils étaient impliqués dans l'organisation de journées collectives dédiées à la transmission, la création de « résidences culturelles », le développement de projets de redécouverte des savoirs et de collecte de la mémoire locale, ainsi que la mise en place de visites guidées à la découverte des sites anciens et des vestiges du passé encore visibles en forêt²⁴. Un intérêt croissant pour le « patrimoine », un désir de mémoire et une envie de récupération et

21. Ce personnage mythique est connu sous des noms différents dans toute la région, de l'est à l'ouest du pays (par ex. Dui-pweretua dans la langue Bwato). Il est présent dans nombreux récits relayés par la littérature scientifique quant à l'origine des clans (Guiart, 1963 : 145-147 ; Bensa et Rivière 1994 ; Leblic, 2000a : 189-190).

22. C'était la première fois qu'une société minière reconnaissait officiellement l'antériorité de la propriété kanak sur des terres détenues par une entreprise privée (Toussaint, 2018 : 235).

23. Cette situation est d'autant plus préoccupante que près de la moitié de la population de Wété a entre 16 et 40 ans (l'âge moyen étant de 24 ans) et que la plupart d'entre eux sont inactifs (ISEE, 2019).

24. De nombreux auteurs ont observé le même type de mobilisation kanak et d'effervescence pendant le mouvement indépendantiste des années 1980 dont la création des écoles populaires kanak (EPK) en représente l'un des exemples le plus significatif de transmission et de circulation de connaissances (Gauthier, 1996).

de collecte des savoirs liés au passé local se sont en effet emparés des habitants, marquant ce qui s'apparente à une véritable « effervescence patrimoniale »²⁵.

Dans ce climat d'« effervescence », une petite association culturelle de la tribu, principalement composée de jeunes, se démarque plus particulièrement. Ces dernières années, cette association, baptisée *Pi Wian Mââ Paarii* (en paicî : « apprendre à travers la pratique »), a été capable de rassembler différents savoirs et expertises issus de la mémoire locale, contribuant même à la renaissance de certains d'entre eux. L'association fut créée en 2011, en réaction à la fermeture d'une école publique. Située à proximité de Wëté, cette école permettait aux enfants de la tribu d'être scolarisés sans avoir à s'éloigner de leur environnement familial²⁶. Pour les habitants, la fermeture de l'école a représenté un échec des luttes et des revendications politiques défendues par la tribu trente ans plus tôt. Est alors née l'idée, fortement soutenue par le Conseil des chefs de clans, de réutiliser le bâtiment public au cœur de Wëté et de lui donner un nouveau sens en le transformant en « classe découverte » : un espace géré par l'association locale où sont organisés des séjours naturels et culturels proposés aux écoles de tout le pays, pour découvrir la région et transmettre aux plus jeunes le patrimoine et l'histoire de la tribu par la pratique (balades, activités ludiques, sculpture, tissage, etc.). L'association *Pi Wian Mââ Paarii* a ainsi développé plusieurs projets visant à combiner préservation des ressources environnementales et valorisation du patrimoine local.

Dans ce contexte, le paysage forestier représente l'une des scènes principales de déploiement de ces actions – à côté des espaces habités et cultivés –, car c'est dans ce paysage que se concentrent les principaux vestiges et traces du passé. Par exemple, l'un des projets organisés par l'association consiste à faire parcourir la forêt à des groupes de jeunes de la tribu et des visiteurs externes accompagnés par des vieux de Wëté, à la rencontre de différents « lieux de mémoire ». Les pétroglyphes, les lieux tabous, les billons d'igname et les tertres des cases de l'« ancienne tribu » cachés sous la végétation, les sources d'eau, les rivières, les taros d'eau et les autres plantes domestiques devenues sauvages, les terrassements reliés par des canalisations artificielles pour l'irrigation, les traces des exploitations forestières, les mythes et les histoires associés à différents lieux importants de la forêt et aux esprits qui y demeurent, font dès lors l'objet d'un intérêt renouvelé, et se trouvent désormais au centre de nouveaux projets de valorisation et transmission. Ces vestiges se transforment en outils pédagogiques à travers lesquels se racontent et se transmettent l'histoire locale, le récit de la fon-

date de Wëté, les interactions de ses habitants avec les missionnaires et les colons, l'exploitation incontrôlée de ses ressources naturelles, la lutte et les négociations avec les sociétés minières ainsi que le rôle actif joué par les habitants dans les nouveaux projets économiques et culturels en cours de développement. Comme nous l'avons montré ailleurs (Paini et Gallo, 2018), ces initiatives représentent des formes originales de « gestion du passé » : des démarches de reformulation de la mémoire étroitement liées aux enjeux contemporains, qui représentent une forme active d'engagement de la part des Kanak pour faire face aux défis de la nouvelle société en devenir.

Grâce aux activités de redécouverte et de valorisation menées par l'association *Pi Wian Mââ Paarii*, les lieux sacrés, les rivières, la forêt et les montagnes qui entourent la tribu ont pu prendre une nouvelle vie et se recharger des souvenirs et des mémoires que l'on croyait oubliés. À cette occasion en effet, certains personnages qui ont jalonné l'histoire de Wëté et les traces qu'ils ont laissées (comme le missionnaire Henri Tournaire, le vieux Kinoshita et les vestiges de son campement dans la Forêt Plate, la gérante de l'entreprise d'exploitation du bois, M. Gilbert et ses chemins creusés à la pioche, les manifestations de Dui Pwuruda et des autres esprits qui habitent le monde invisible, etc.) sont transformés en emblèmes du patrimoine local. Il ne s'agit donc pas de pratique d'invention, mais plutôt de processus créatifs de renouvellement des mémoires, de réarticulations des savoirs internes et externes ainsi que d'une actualisation de ces données pour la construction de nouveaux récits partagés.

La demande d'une « restitution négociée » des savoirs

Parmi les activités de l'association figure notamment le projet de redécouverte et de réappropriation des récits qui furent consignés dans les années 1970 par l'anthropologue Alban Bensa auprès d'un orateur kanak, Emmanuel Naouna, décédé depuis. Figure emblématique de la tribu et fin connaisseur de l'histoire orale de la région, Emmanuel est considéré comme l'un des premiers « historiens kanak » (Bensa, 1995) en raison de son travail de collecte des mémoires, des généalogies, des contes et des mythes paicî. En 1974, lors de la préparation du célèbre festival *Melanesia 2000*, Jean-Marie Tjibaou se rendit à Wëté pour le rencontrer. Comme il l'a par la suite raconté dans une interview, le leader politique a immédiatement ressenti une énorme estime et un grand respect pour celui qu'il a qualifié de « grand kanak », porteur d'une mémoire séculaire au cœur d'une des régions les plus exploitées pour

25. Je m'inspire ici de l'expression proposée par Matijs Van de Port et Birgit Mayer (2018) de « *heritage buzz* ». Les deux auteurs invitent à éviter l'utilisation du terme « fièvre » qui peut comporter des connotations négatives associées à l'idée de maladie, de souffrance et d'épidémie. En utilisant le terme « effervescence », j'entends également souligner le rôle actif (plutôt que passif) des acteurs locaux dans le processus de production du patrimoine.

26. Il n'y a actuellement aucune école dans la tribu, mais un système de navettes quotidiennes est en place pour transporter les élèves vers l'école primaire de Népoui, un village situé à environ 30 kilomètres de Wëté.

ses gisements de nickel (Tjibaou, 1996)²⁷. Dans les mêmes années, Naouna accueillit aussi l'arrivée à Wété d'Alban Bensa, alors que celui-ci commençait ses recherches de terrain en Nouvelle-Calédonie²⁸. Ce « grand érudit kanak » (Bensa, 1995) trouva en Bensa un interlocuteur idéal, capable de soutenir son projet politique de valorisation des savoirs locaux. Cette rencontre marquera également le parcours scientifique et personnel de l'anthropologue français²⁹. Les deux hommes entamèrent ainsi un voyage de redécouverte et de transmission du passé kanak, au cœur de la forêt autour de Wété. Comme avec le missionnaire Henri Tournaire, la forêt leur a fourni des espaces de dialogue et d'échange, à travers lequel les Kanak ont pu montrer et raconter leur histoire et leur passé. Comme le rappellent certains anciens de la tribu, les deux hommes partaient à cheval pour des excursions en forêt qui pouvaient durer plusieurs jours. Naouna récitait l'histoire orale locale, tout en indiquant à l'anthropologue les lieux correspondant aux événements rapportés par les mythes, et Bensa prenait des notes, enregistrait et inscrivait les toponymes en les reportant sur une carte. Les formes de nomination du territoire représentent non seulement un processus de transmission et de préservation, mais aussi des pratiques éminemment politiques. Dans la période du « réveil kanak » et des luttes pour l'indépendance des années 1980, le travail de toponymie a été l'une des armes les plus efficaces pour revendiquer l'autochtonie du peuple kanak³⁰. Nommer un lieu revenait à lui donner une histoire et à définir à qui il appartenait avant la colonisation. C'est aussi pour cette raison qu'Emmanuel Naouna décida de confier ces savoirs à l'anthropologue français, dans l'espoir qu'ils soient conservés et transmis. Malheureusement, Emmanuel Naouna décéda prématurément en 1978, quelques années après le festival *Melanesia 2000*, et l'ethnologue français ne retourna pas à Wété avant plusieurs années, à l'occasion d'une invitation de l'association *Pi Wian Mââ Paarii*³¹.

En effet, en février 2015, l'association *Pi Wian Mââ Paarii* demanda à l'anthropologue une « restitution négociée » de certains de ses enregistrements et des notes de terrain recueillis durant son premier séjour à Wété, dans l'espoir de récupérer des mémoires de l'orateur kanak concernant l'histoire de la région. L'objectif n'était pas simplement de reprendre possession de ces documents, mais plutôt de faire revivre

les savoirs d'Emmanuel Naouna et de les remettre directement en circulation par le biais des nombreuses activités culturelles développées par l'association. Il ne s'agissait donc pas uniquement de demander une restitution matérielle des biens, mais aussi d'inverser la démarche canonique de production des connaissances en permettant aux habitants de la tribu de devenir eux-mêmes acteurs du processus de réécriture et de valorisation de leur histoire³². L'idée d'un travail collectif d'écriture partagée qui aurait pu prendre la forme d'un cahier de mémoires de Wété émergea également à cette occasion. Le projet, qui à l'heure de la rédaction de cet article n'a pas encore abouti, visait à faire dialoguer la mémoire vivante de la tribu avec les documents d'archives et les récits du grand orateur kanak collectés par Alban Bensa.

Sur les traces du passé

L'association *Pi Wian Mââ Paarii* a également entrepris un vaste travail de cartographie et de collecte des toponymes de la région, qui mérite d'être décrit ici plus en détail. En effet, j'ai pu participer à plusieurs de ces « journées de toponymie » – nom qui a été donné par l'association à ces activités combinant l'action de redécouverte des noms des lieux et des histoires liées à l'environnement autour de Wété, avec celle de la transmission directe de ces connaissances –, actions dont je propose de décrire brièvement le déroulement.

Le matin du 2 septembre 2017, je me joignis à un groupe hétérogène, composé d'une trentaine d'habitants de Wété de tous âges, parti en direction de l'« ancienne tribu ». Nous avons avancé, au moyen de trois pick-up, un quad et quelques chevaux, jusqu'à ce que la route cède la place à la végétation dense de la forêt. Nous avons ensuite continué à pied en formant un groupe plus ou moins compact. De nombreux adultes semblaient nostalgiques et désorientés, car cela faisait souvent des années qu'ils n'étaient pas retournés dans ces lieux chargés de souvenirs. Les femmes en profitèrent pour récolter des plantes rares et des orchidées qui ne poussaient que dans certaines zones de la forêt humide et qui allaient enrichir leurs jardins, provoquant ultérieurement la jalousie de ceux qui n'avaient pas pu se joindre à l'expédition. Les jeunes hommes, en revanche,

27. Pour Tjibaou, l'histoire d'Emmanuel Naouna symbolisait pleinement l'ambition politique du festival et c'est pour cette raison que l'orateur de Wété a joué un rôle central dans les performances scéniques de *Melanesia 2000*.

28. Après une thèse portant sur les saints guérisseurs du bocage (Perche-Gouët) à l'Institut d'ethnologie de la Sorbonne en 1973, Alban Bensa arrive en Nouvelle-Calédonie grâce à une collaboration avec les linguistes Françoise Ozanne-Rivierre et Jean-Claude Rivierre et l'ethnologue André-Georges Haudricourt (voir Leblic, 2020).

29. Sur la relation ethnographique entre Alban Bensa et l'orateur Emmanuel Naouna, voir Bensa (2008) ; Gallo (2016) ; Trépiéd (2018).

30. La relation entre les Kanak et la terre a représenté l'un des thèmes centraux des politiques indépendantistes, même après les accords de Matignon-Oudinot (1988) (voir Leblic, 1993 et Monnerie, 2002).

31. J'ai abordé cette thématique de manière plus détaillée dans un autre article où j'ai décrit les dynamiques déclenchées par le retour d'Alban Bensa à Wété, après presque quarante ans d'absence, et son interaction avec les habitants (Gallo, 2016).

32. Les travaux de Denis Monnerie dans le nord de la Grande Terre (aire Hoot ma Whaap) ont montré également comment les pratiques de patrimonialisation menées localement par les habitants d'Arama peuvent inverser les processus patrimoniaux canoniques et révèlent une fois de plus l'engagement actif des Kanak de Nouvelle-Calédonie dans la construction du « pays » (Monnerie, 2016).



PHOTOS 3-4. – Journée de toponymie : à gauche, Raymond signale des lieux et indique les toponymes ; à droite, vue aérienne de l'« ancienne tribu » (*âji nâpô*, /vrai/pays/) recouverte par la forêt, 2017 (clichés Gallo)



semblaient connaître la forêt comme leur poche et s'amusaient à déambuler dans la foule, imitant des bruits d'animaux pour effrayer les filles, avant de disparaître dans la végétation et de rejoindre le groupe plus loin. Cependant, les vieux étaient les seuls à connaître les anciens chemins et les lieux tabous de la forêt et ils n'hésitaient pas un instant à réprimander les jeunes lorsque ceux-ci traversaient des zones interdites. Pendant cette longue marche collective, le vieux Raymond, fin connaisseur de la mémoire locale, désignait les lieux sacrés, tandis que Dominique, cartographe originaire de la ville de Koumac et passionné par l'histoire de la région, reportait les lieux nommés par Raymond sur une carte à l'aide de son GPS et que les bénévoles de l'association enregistraient ses récits en les transcrivant fidèlement dans leurs carnets (photos 3-4). Les autres habitants de la tribu suivaient l'équipe avec un grand intérêt et ils n'hésitaient pas à se rapprocher du vieux lorsque celui-ci commençait à raconter les histoires associées aux lieux sacrés ou à des événements du passé ou lorsqu'il parlait des esprits, des interdits ou encore des plantes de la forêt et de leur utilisation. Les plus jeunes, en revanche, écoutaient en silence, en partie parce que les anciens parlaient souvent en paicî, une langue qu'ils ne maîtrisaient pas, et parce qu'ils étaient gênés de demander une traduction. Ils ne prenaient courage que lorsqu'il s'agissait des histoires concernant les lieux où ils avaient l'habitude d'aller chasser. Alors, ils s'adressaient aux adultes et leur demandaient respectueusement ce que Raymond avait dit, pour s'assurer qu'il ne s'agisse pas de lieux tabous.

En effet, selon la perspective kanak, la légitimité à parler en public de certains thèmes se rapportant au passé, à la coutume ou au « patrimoine » appartient aux adultes et aux vieux (souvent des hommes). La parole est sacrée et souvent liée à l'autorité et à l'âge. On dit parfois (souvent dans des cérémonies publiques) que la parole n'appartient pas à l'orateur qui parle, mais qu'elle appartient à la famille, aux

ancêtres, au clan. Révéler ou garder un savoir secret dépend des rapports d'autorité et des rapports intergénérationnels sur lesquels repose l'organisation et l'équilibre social interne de la tribu. Les jeunes ne sont pas autorisés à parler à haute voix devant leurs aînés (les oncles maternels et les vieux). Comme j'ai essayé de le montrer dans mes recherches (voir Gallo, à paraître), on pourrait même dire que la légitimité à parler de certains thèmes (le passé, la coutume, etc.) est l'une des principales frontières qui sépare la jeunesse de l'âge adulte, au moins pour les hommes³³. Cette condition complique les démarches de transmission des connaissances, mais cela ne signifie pas pour autant que les jeunes n'apprennent pas et ne connaissent pas le passé. Les pratiques d'apprentissage des jeunes sont souvent « cachées » et on peut dire que les jeunes apprennent « en silence », le tout selon un processus subtil et souvent invisible qui comporte des expressions émotionnelles, des tonalités changeantes dans la voix, des regards, des actions apparemment insignifiantes qui agissent sur les individus et contribuent à la construction du soi. Les jeunes écoutent, observent, acquièrent des connaissances et les mettent ensuite en pratique en secret, et la forêt, où ils passent habituellement la plupart de leur temps libre, représente le lieu privilégié de cette mise en pratique³⁴.

De tous les savoirs partagés publiquement par le vieux Raymond lors de la journée de toponymie à laquelle je participai, ceux concernant les esprits et les gardiens de la forêt sont ceux qui ont le plus fasciné les jeunes. L'histoire du géant Gué Nā Katékûû, un ancien guerrier kanak qui protège une zone sacrée de la région et interdit d'accès, les a particulièrement intéressés. En plaisantant entre eux, les garçons imaginaient des moyens d'éloigner cet esprit afin de pouvoir chasser sur la zone, très riche en gibier, sans avoir à demander sa permission. Le processus de transmission de certaines connaissances concernant les lieux tabous, les esprits gardiens ou l'utilisation des plantes

33. Au cours de mon ethnographie, j'ai travaillé principalement avec des hommes. À partir de l'âge de la puberté, les espaces d'interaction quotidienne entre les jeunes hommes et les femmes en tribu sont souvent limités et consistent principalement en des moments cérémoniels ou festifs.

34. Le processus même d'apprentissage et d'incorporation des connaissances par les pratiques des jeunes en forêt mériterait une analyse plus détaillée que je n'ai pas la place de présenter ici.



PHOTOS 5-6. – Marguerite (ci-dessus) et d'autres femmes de Wëté prennent des notes pendant une journée de toponymie, 2017 (clichés Gallo)

opère aussi bien à travers la plaisanterie et l'imagination qu'à travers l'écoute et l'observation. La plupart de ces histoires et légendes apprises pendant cette journée seront plus tard incorporées par les jeunes qui les raconteront à leur tour à leurs camarades, souvent sous forme de blagues, lors de leurs nombreuses excursions et parties de chasse.

Contrairement aux espaces cultivés et habités, vécus au quotidien et fortement ancrés dans les pratiques du présent, le paysage forestier représente, dans l'imaginaire local, un espace « autre », sacré, fortement lié à l'histoire et chargé de mémoire. Selon mes interlocuteurs, notamment parmi les jeunes, la forêt est imaginée comme un lieu qui préserve le passé, il s'agit d'un paysage qui est souvent opposé aux espaces habités des villages et des villes (dans ces discours, ces dernières sont plutôt décrites comme synonymes de perte culturelle et de déracinement). Pour ces raisons, marcher dans la forêt permet de rentrer en relation avec un passé (qui est à la fois réel et « imaginé ») et en même temps d'incorporer des connaissances spécifiques. Les savoirs sur les esprits, les plantes, les rivières et les animaux de la forêt, ainsi que les informations concernant les lieux tabous, les chemins à respecter pour se déplacer, la délimitation des terres sacrées (terres) des différents clans que ces randonnées collectives permettent d'apprendre ou de réapprendre, ne représentent pas uniquement des connaissances sur le passé ; elles fournissent également des indications sur une façon de vivre et de respecter l'environnement. Des connaissances qui seront mises directement en pratique dans les activités quotidiennes des jeunes en forêt.



Les paroles du vieux Raymond ne représentèrent pas la seule source d'apprentissage pour les jeunes lors de la marche à laquelle je participai. Les traces du passé, inscrites dans le paysage et que nous devions rencontrer en chemin, servirent de support matériel et mémoriel à la transmission d'autres récits. À plusieurs reprises durant la marche, les habitants de Wëté se sont attardés sur certains de ces vestiges, racontant aux jeunes leurs souvenirs concernant des événements précis survenus dans le passé ou des anecdotes qu'ils avaient eux-mêmes apprises de leurs aînés. C'est ainsi qu'ils ont découvert les chemins tracés par leurs ancêtres et par le trappeur M. Gilbert, qu'ils ont aperçu les traces lointaines de vastes terrasses de culture de taros d'eau, les billons des anciens champs d'ignames et les traces rondes laissées par les terres des cases traditionnelles aujourd'hui disparues et qu'ils ont repéré des plants sauvages de café et de taros d'eau ayant survécu à l'épreuve du temps. C'est précisément à travers ces activités qu'ils évoquent les souvenirs du passé et redécouvrent, voire fabriquent, des connaissances, en même temps qu'ils les transmettent, qu'une géographie renouvelée de la forêt émerge. En ce sens, la forêt de Wëté s'apparente à une archive vivante ; du moins, elle en remplit les fonctions : à la fois support et contenu d'apprentissage, ce paysage en apparence sauvage représente une ressource particulièrement riche pour la production et la transmission de connaissances.

La marche à laquelle je participai en septembre 2017 était placée sous le signe du partage et la fatigue

semblait disparaître devant cette occasion exceptionnelle de redécouverte et de transmission. Lorsque nous retournâmes à la tribu en fin d'après-midi, la journée était encore loin d'être terminée. Tous les participants à l'expédition se réunirent dans la salle commune de l'association pour revoir ensemble les noms qu'ils avaient recueillis, en vérifiant qu'ils correspondaient exactement aux lieux marqués sur la carte. Avec l'aide d'un linguiste païci d'une tribu voisin venu pour l'occasion, les termes furent systématiquement transcrits avec la bonne phonétique. Marguerite, la directrice de l'association, assise devant un ordinateur relié à un projecteur, saisit ensuite les noms sur un tableau (photos 5-6). Chaque nom correspondait à un numéro qui renvoyait aux coordonnées GPS relevées par Dominique, le cartographe bénévole, avant d'être immédiatement reportées sur une carte. En une seule journée, des dizaines de noms de lieux furent identifiés et enregistrés, un travail considérable, inimaginable il y a encore quelques années. Lors des balades en forêt, Alban Bensa et Emmanuel Naouna mettaient des mois pour atteindre et identifier les lieux sur une carte, enregistrer et transcrire les histoires et les toponymes et, enfin, vérifier leur phonétique. Leur mémoire et leur travail furent d'ailleurs constamment évoqués au cours de la journée et les participants tinrent à souligner que leurs propres actions s'inscrivaient dans la continuité de leur démarche.

Conclusion

Dans cet article, j'ai voulu montrer comment la forêt, qui a toujours été au cœur de l'histoire kanak à travers la production de nouvelles formes de relations et de sociabilité, joue aujourd'hui un rôle central dans les processus de redécouverte et de transmission des savoirs liés au passé. En suivant la mémoire des habitants de Wëté et les traces matérielles et immatérielles inscrites dans son environnement écologique, la forêt est entrée dans mon ethnographie de manière inattendue et elle s'est révélée être un réservoir de savoirs, un lieu chargé d'histoire dont elle conserve les signes. Les sentiers tracés par les ancêtres, les gravures rupestres, les lieux tabous, les tertres des cases, les anciens champs d'igname et les tarodières représentent des traces de l'histoire de Wëté et, en même temps, des supports et des contenus d'apprentissage et de découverte. Les rivières, les plantes, les animaux, les montagnes et le monde de l'invisible et des esprits portent les traces non seulement de l'histoire ancienne, mais aussi du passé colonial, et racontent une histoire jalonnée d'échanges et de connexions. Les anciens caféiers, les vestiges des campements des bagnards et des colporteurs japonais, les sentiers d'un trappeur australien, les ruines des anciennes mines et leurs débris, les restes des palissades érigées par les *stockmen* sont les marques des relations que les Kanak ont entretenues avec les colonisateurs et avec le « monde extérieur ». La forêt représente ainsi un

paysage dense où des relations entre des éléments internes et externes s'expriment et se mêlent constamment.

Dans le monde kanak, la terre est profondément liée à la mémoire et à l'histoire, si bien que la relation entre les êtres humains et leur écosystème implique également une relation entre l'espace et le temps, entre le présent et le passé. Pour ces raisons, pour les habitants de Wëté, les traces inscrites dans la forêt représentent avant tout des traces de mémoire. S'il est vrai que la dégradation et la perte des aires tropicales et de leur biodiversité sont inextricablement liées à la perte de certaines connaissances, il est également vrai que les pratiques de redécouverte de cet environnement et de ses écosystèmes peuvent permettre de réactiver des processus de remémoration. Comme l'ont souligné Tim Ingold et Jo Vergunst, marcher représente une manière de penser le monde (de penser en mouvement), il s'agit d'une pratique qui est profondément liée au langage et aux savoirs :

« if knowledge and footprints appear equivalent, it is because knowing is doing, doing is carrying out tasks, and carrying out tasks is remembering the way they are done. » (Ingold et Vergunst, 2008 : 7)

Parcourir un chemin, suivre des traces, implique d'entrer en relation avec de multiples formes de connaissance et d'apprentissage. Marcher en forêt sur les traces du passé représente donc un mode privilégié d'incorporation et de redécouverte de ces savoirs que les habitants souhaitent aujourd'hui redécouvrir.

Dans cette perspective, la forêt joue un rôle d'« archive » dans le sens où elle est aussi mobilisée en tant qu'instrument de conservation de la mémoire historique de la région. Ce qui fait d'elle l'une des principales ressources pour la transmission et la construction (collective et individuelle) des connaissances. Tour à tour lieu de perpétuation du culte des ancêtres interdit par l'Église, puis lieu de partage et d'échange des savoirs kanak avec les missionnaires et les anthropologues, la forêt est aujourd'hui un lieu privilégié pour le développement d'actions patrimoniales basées sur la réappropriation et le (ré)apprentissage des savoirs historiques et environnementaux.

À l'heure des grandes attentes et des incertitudes sur l'avenir du pays, dans un contexte généralisé d'« effervescence patrimoniale » marqué par des actions locales de redécouverte du patrimoine, la forêt représente une source d'interrogation et de réarticulation du passé en fonction des enjeux du présent mobilisés par les référendums. En effet, ces dynamiques de valorisation du patrimoine local mises en place par les habitants de Wëté sont centrées sur la transformation des éléments du passé et révèlent l'envie de participer à la construction d'un nouveau projet de société pour l'avenir où la culture kanak (son histoire et son patrimoine) doit rester centrale. De cette manière, la forêt, vivante et dynamique, continue d'agir et d'interagir avec les habitants de Wëté en leur permettant de faire face aux différents défis (politiques, écologiques et sociaux) auxquels ils sont confrontés.

Remerciements

J'adresse mes remerciements à Céline Travési pour avoir eu l'idée de lancer ce numéro spécial du *JSO* et pour ses suggestions qui m'ont aidé à progresser dans l'écriture de cet article. D'une manière plus générale, je remercie mes interlocuteurs à Wété pour avoir partagé avec moi leur temps et connaissances, ainsi que les deux lecteurs anonymes et le comité de rédaction pour leurs commentaires. J'aimerais enfin exprimer ma reconnaissance à Alban Bensa pour les moments partagés ensemble avec les habitants de Wété au sein de la classe découverte, de souvenirs que je garderai précieusement. C'est avec grande regret que, lors de la publication de cet article, j'ai appris sa disparition, survenue le dimanche 10/10/2021 à l'âge de 73 ans.

BIBLIOGRAPHIE

- BALLARD C., P. BROWN, R.M. BOURKE and T. HARWOOD (eds), 2005. *The Sweet Potato in Oceania: A Reappraisal*, Sydney, University of Sydney (Oceania Monograph 56), Pittsburgh, University of Pittsburgh, Department of Anthropology (Ethnology Monograph 19).
- BELL Joshua, Paige WEST & Colin FILER, 2015. *Tropical Forest of Oceania. Anthropological Perspective*, Camberra, ANU Press, pp. 23-50.
- BENCIVENGO Yann (éd.), 1999. *La mine en Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Île de Lumière, GRHOC.
- BENNETT Judith A., 2000. *Pacific Forest: A History of Resource Control and Contest in Solomon Islands, c. 1800-1997*, Cambridge, White Horse Press.
- BENSA Alban, 1995. Emmanuel Naouna : un « grand kanak » au cœur du festival, *Journal de la Société des Océanistes* 100-101, pp. 128-132 (<https://doi.org/10.3406/jso.1995.1953>).
- , 2008. Père de Pwädé. Retour sur une ethnologie au long cours, in A. Bensa et D. Fassin, *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte, pp. 19-39.
- BENSA Alban, Kacué Yvon GOROMOEDO & Adrian MUCKLE, 2015. *Les Sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : la guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.
- BENSA Alban et Jean-Claude RIVIERRE, 1994. *Les Filles du Rocher Até, Contes et récits Paicî*, Paris-Nouméa, Paul Geuthner-ADCK.
- BERLINER David, 2018. *Perdre sa culture*, Bruxelles, Zones sensibles.
- BONNEMAISON Joël, 1996. *Gens de pirogue et gens de la terre*, Paris, ORSTOM éditions.
- BORGNINO Emanuela, 2020. Transported landscapes. Plante, personne e paesaggi in viaggio tra gli oceani (Hawai'i e Oceania), in A. Favole (ed.), *L'Europa d'Oltremare*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 43-58.
- CANAU Joël, 1998. *Mémoire et Identité*, Paris, PUF.
- CAROL Jean, 1900. *La Nouvelle-Calédonie : minière et agricole*, Paris, Société d'édition littéraires et artistiques.
- CHAPPELL David, 2013. *The Kanak Awakening. The rise of Nationalism in New Caledonia*, Honolulu, University of Hawaii press.
- CHERRIER Jean-François, 1981. Les kaoris de Nouvelle-Calédonie, *Revue forestière française* 5, pp. 373-382.
- CUGOLA Umberto, 2017. Malaise dans la colonisation. Pour une clinique de la délinquance juvénile en pays kanak, *Journal de la Société des Océanistes*, pp. 221-238 (<https://doi.org/10.4000/jso.7724>).
- DAMON Frederick, 2017. *Trees, knots, and outriggers. Environmental knowledge in the Northeast Kula Ring*, New York/ Oxford, Berghan Books.
- DEMMER Christine, 2010. Le Conflit foncier de Forêt Plate (région de Pouembout, 2000-2005), in E. Faugère & I. Merle (éds), *La Nouvelle-Calédonie vers un destin commun ?*, Paris, éd. Karthala, pp. 172-184.
- FABRE Daniel, 1996. Introduction, in D. Fabre (éd.), *L'Europe entre culture et nations*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 1-6.
- FELD Steven et Keith BASSO, 1996. *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press.
- GALLO Matteo, 2016. Il ritorno di *Caa Pwädé*, Un caso di restituzione negoziata del sapere antropologico in Nuova Caledonia, *L'Uomo* 2, pp. 69-88.
- , 2018. Le pietre ricordano. Una storia sui *pétroglyphes* della Nuova Caledonia, in A. Iuso (ed.), *Il senso della Storia*, Roma, Cisu, pp. 126-142.
- , à paraître. *La foresta come archivio. Giovani, ecologia e patrimonio in Nuova Caledonia*, Milano, ed. Prospero.
- GAUTHIER Jacques, 1996. *Les Écoles populaires kanak. Une révolution pédagogique ?*, Paris, L'Harmattan.
- GELL Alfred, 1995. The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda, in E. Hirsch and M. O'Hanlon (eds), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press, pp. 232-254.
- GENTILUCCI Marta, 2020. La Montagna e il capitale. Etnografia di un progetto minerario indigeno kanak, thèse, Université de Milano Bicocca.
- GILLESPIE Rosemary et David CLAGUE, 2009. *Encyclopedia of Islands*, Berkeley, University of California Press.

- GUIART Jean, 1963. *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie.
- HARRISON Robert Pogue, 1992, *Forest: The Shadow of Civilization*, Chicago, University of Chicago Press.
- HERZFELD Michael, 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, London and New York, Routledge.
- HOROWITZ Leah S., 2003. Espaces, espèces, esprits : « la nature » et l'identité culturelle kanak contemporaine, in H. Mokaddem (éd.), *Approches autour de culture et nature dans le Pacifique Sud*, Nouméa, Expressions.
- HAU'OFA Epeli, 2008. *We are the Ocean. Selected works*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- HVIDING Edvard and Timothy BAYLISS-SMITH, 2000. *Islands of Rainforest: Agroforestry, Logging and Eco-Tourism in Solomon Islands*, Aldershot, Burlington, Ashgate.
- INGOLD Tim et Lee VERGUNST Jo (eds), 2008. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*, Aldershot, Ashgate.
- JOLLY Margaret, Serge TCHERKÉZOFF et Darrell TRYON, 2009. *Oceanic Encounters. Exchange, desire, violence*, Canberra, ANU Press.
- KIRCH Patrick Vinton, 2000. *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*, Berkeley, University of California Press.
- LEBLIC Isabelle, 2000a. Le dualisme matrimonial païci en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 154-155, pp. 183-204.
- , 2000b. Diables et “choses d'ailleurs” à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Cahiers de littérature orale* 48 : *Diable(s)*, pp. 203-230.
- , 2001. Une pirogue pontée à l'île des Pins (Nouvelle-Calédonie), *Techniques & Culture* 35-36, pp. 301-326.
- , 2002. Igname, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 114-115 : *Hommage à Jacques Barrau*, pp. 115-127 (<https://doi.org/10.4000/jso.1439>).
- , 2005. Pays, “surnature” et sites “sacrés” païci à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 120-121 : *Ethnoécologie en Océanie*, pp. 95-111 (<https://doi.org/10.4000/jso.410>).
- , 2007. Café, développement et autochtonie en Nouvelle-Calédonie, *Études rurales* 180, pp. 117-130.
- , 2020. Françoise Ozanne-Rivierre et Jean-Claude Rivierre, deux linguistes engagés auprès des Kanak et de leurs langues, *Journal de la Société des Océanistes* 151 : *Linguistique et ethno-linguistique océaniques. Hommage à Françoise Ozanne-Rivierre et à Jean-Claude Rivierre* (I. Leblic éd.), pp. 125-158 (<https://doi.org/10.4000/jso.1289>).
- LEBLIC Isabelle et Umberto CUGOLA (éds), 2018. 2018: La Kanaky Nouvelle-Calédonie a rendez-vous avec l'histoire, *Journal de la société des Océanistes* 147 (<https://doi.org/10.4000/jso.9034>).
- MAURER Anaïs, 2019. Repenser le tribalisme occidental au prisme des nationalismes océaniques, *Francosphères* 8, 2, pp. 109-125.
- MAWYER Alexander, 2015. Wildlands, Deserted Bays and Other Bushy Metaphors of Pacific Place, in J. Bell, P. West & C. Filer *Tropical Forest of Oceania, Anthropological Perspective*, Canberra, ANU Press, pp. 23-50.
- MERLE Isabelle, 1999. La construction d'un droit foncier colonial, *Enquête* 7, pp. 97-126.
- MERLE Isabelle et Adrian MUCKLE, 2019. *L'indigénat. Genèses dans l'empire français. Pratiques en Nouvelle-Calédonie*, Paris, CNRS Éditions.
- MONNERIE Denis, 2002. Nouvelle-Calédonie. La terre et les hommes, la culture et la politique : consensus et confrontations, *Ethnologie française* 27, 4, pp. 613-627.
- , 2003. Résistance au colonialisme, *culture, coutume et politique* (Arama et région Hoot ma Whaap). Pratiques et représentations historiques et contemporaines, *Journal de la Société des Océanistes* 117, pp. 213-231 (<https://doi.org/10.4000/jso.1289>).
- , 2016. Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativité et souveraineté kanak (Arama et nord Hoot ma Whaap, Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 142-143, pp. 53-72 (<https://doi.org/10.4000/jso.7576>).
- , 2018. Subjuguer ou décrire ? Repenser la puissance coloniale et comprendre les résistances et les résiliences kanak en Nouvelle-Calédonie, in L. Dousset, E. Nolet & P. Lindenmann (éds), *Médiations politiques en Mélanésie contemporaine*, Marseille, Pacific-CREDO Publications, pp. 125-176.
- MONNIN Jean et Christophe SAND, 2004. *Kibo le serment gravé. Essai de synthèse sur les pétroglyphes calédoniens*, Nouméa, Département Archéologie, Service des musées et du patrimoine, Les Cahiers de l'Archéologie en Nouvelle-Calédonie n°16.
- MUCKLE Adrian et Benoît TRÉPIED, 2010. In the long 'run': Kanak stockmen, the cattle frontier and colonial power relations in New Caledonia, 1870-1988, *Oceania* 80, pp. 198-215.
- MWA VÉÉ, 2007. *Les Kanak à l'heure de la « nouvelle politique indigène »*, n.57.

- O'REILLY Patrick, 1953. Le français parlé en Nouvelle-Calédonie. Apports étrangers et vocables nouveaux. Archaismes et expressions familières, *Journal de la Société des océanistes* 9, pp. 203-228 (<https://doi.org/10.3406/jso.1953.1777>).
- PAINI Anna et Matteo GALLO, 2018. Gérer le passé pour façonner l'avenir à Wété et Drueulu, *Journal de la Société des Océanistes* 147, 2, pp. 487-500 (<https://doi.org/10.4000/jso.9605>).
- PORT Mattijs van de and Birgit MEYER, 2018. Heritage Dynamics. Politics of authentication, aesthetics of persuasion and cultural production of the real, in M. Van de Port & B. Meyer (eds), *Sense and Essence. Heritage and the Cultural Construction of the Religion*, Oxford, New York, Berghahn.
- SAHLINS Marshall, 2000. "Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience: Or, Why Culture Is Not Disappearing "Object", in Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, Chicago University Press, pp. 158-202.
- SALOMON Christine, 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*, Paris, Presses universitaires de France.
- SAND Christophe, Jacques BOLE et André OUETCHO, 2000. Les sociétés préeuropéennes de Nouvelle-Calédonie et leur transformation historique : l'apport de l'archéologie, in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En pays kanak*, Paris, éd. de la MSH.
- SAND Christophe, 2010. *Lapita calédonien. Archéologie d'un premier peuplement insulaire océanien*, Paris, Société des Océanistes, Travaux et documents océanistes 2.
- SHINEBERG Dorothy, 1967. *They Came for Sandalwood. A Study of the Sandalwood Trade in the South-Pacific 1830-1865*, Melbourne, Melbourne University Press.
- SMITH Anita et KEVIN Jones, 2008. Cultural Landscapes of the Pacific Islands, ICOMOS Thematic Study, UNESCO (<https://www.icomos.org/studies/cultural-landscapes-pacific/cultural-landscapes-pacific.pdf>).
- SORIANO Éric, 2000. Tisser des liens politiques. Mobilisation électorale et vote mélanésien (1946-1958), in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En pays kanak*, Paris, éd. de la MSH.
- TJIBAOU Jean-Marie, 1996. *La Présence Kanak*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- TOUSSAINT Marie, 2018. L'épreuve du feu. Politiques de la nature, savoirs, feux de brousse et décolonisation en Nouvelle-Calédonie, thèse de doctorat, Paris, EHESS-IRD.
- TRÉPIED Benoît, 2007. Politique et relations coloniales en Nouvelle-Calédonie. Ethnographie historique de la commune de Koné (1946-1988), thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.
- , 2018. Comment on écrit l'histoire des Kanak. Genèses et revisite des enquêtes d'Alban Bensa en Nouvelle-Calédonie, in G. Laferté, P. Pasquali et N. Renhay (éds), *Le laboratoire des sciences sociales. Histoires d'enquêtes et revisites*, Paris, éd. Raisons d'Agir, pp. 183-233.
- TSING Anna Lowenhaupt, 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press.