CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

DU « RENOUVEAU CULTUREL » À LA VALORISATION ÉCOLOGIQUE DES PRATIQUES AUTOCHTONES : LA (RE)CONSTRUCTION DES SAVOIRS EN OCÉANIE

Céline Travési

Société des océanistes | « Journal de la Société des Océanistes »

2021/2 n° 153 | pages 207 à 228

ISSN 0300-953X
ISBN 9782854301410
DOI 10.4000/jso.13433

Article disponible en ligne à l'adresse :

https://www.cairn.info/revue-journal-de-la-societe-des-oceanistes-2021-2-page-207.htm

Distribution électronique Cairn.info pour Société des océanistes.
© Société des océanistes. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Journal de la Société des Océanistes

Journal de la Société des Océanistes

153 | 2021
Apprentissage, (re)construction et (re)valorisation des savoirs en Océanie

Du « renouveau culturel » à la valorisation écologique des pratiques autochtones : la (re)construction des savoirs en Océanie

From 'cultural revival' to ecological valorisation: (re)making knowledge in Oceania

Céline Travési

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/jso/13433
DOI : 10.4000/jso.13433
ISBN : 0300-953X
ISSN : 1760-7256

Éditeur
Société des océanistes

Édition imprimée
Date de publication : 15 décembre 2021
Pagination : 207-228
ISBN : 978-2-85430-141-0
ISSN : 0300-953x

Référence électronique
Céline Travési, « Du « renouveau culturel » à la valorisation écologique des pratiques autochtones : la (re)construction des savoirs en Océanie », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 153 | 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 09 décembre 2021. URL : http://journals.openedition.org/jso/13433 ; DOI : https://doi.org/10.4000/jso.13433

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.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Du « renouveau culturel » à la valorisation écologique des pratiques autochtones : la (re)construction des savoirs en Océanie

par

Céline TRAVÉSI*

Les populations océaniennes ont toujours fait preuve d'un grand degré de créativité dans la reproduction et l'actualisation de leurs savoirs[1]. Constamment renouvelés, réinventés[2], voire « re-territorialisés » (Deleuze et Guatarri, 1980) par les groupes et les individus qui en sont les « détenteurs », ces savoirs permettent aux Océaniens de reproduire et de réactiver le pouvoir des lieux et des ancêtres, de créer et d'entretenir des réseaux d'échange, ou de « résister au désastre » (Glowczewski, 2011). De nos jours, les mouvements de « réappropriation créative » (De Largy Healy et Glowczewski, 2014)[3] dans lesquels ils s'inscrivent répondent tout à la fois à des enjeux de transmission et de reconnaissance, d'appartenance et de réciprocité. Dans le même temps, ces savoirs sont mobilisés, modelés ou transformés par un nombre de plus en plus varié d'acteurs. Depuis leur reconnaissance par la Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement et la Convention sur la diversité biologique (CBD) en 1992, les chercheurs et les acteurs de la gestion environnementale font notamment appel à eux pour répondre aux défis du changement climatique et de la protection de la biodiversité[4]. Dans le Pacifique en particulier, les programmes de recherche sur la gestion des ressources et des écosystèmes comme les projets de développement intéressés par ces questions se sont en effet multipliés ces dernières années. Or, l'intégration de ces savoirs dans ce type de programmes et projets n'est pas sans conséquence sur la manière dont les populations les conçoivent, les utilisent ou les reproduisent en retour.

Ces observations nous conduisent à nous poser la question suivante : comment et pourquoi construit-on ou reconstruit-on des savoirs en Océanie aujourd'hui ? Quels rapports les Océaniens entretiennent-ils avec la notion de savoir ? Quels sont les processus qui contribuent à faire de ce terme un terme vernaculaire ? Dans un contexte également marqué par une circulation accrue des connaissances, la multiplication, la diversification et la « transnationalisation » (Jankowski et Lewandowski, 2017 : 4) des supports et des lieux d'apprentissage ou des paroles d'experts, la question des modalités mais aussi des enjeux associés à la construction ou à la reconstruction de ces savoirs acquièrent un sens nouveau qu'il convient d'explorer.

Récemment, certains chercheurs se sont par exemple attachés à décrire les processus de hiérarchisation et d'hybridation des savoirs qui résultent de ces phénomènes (Franck et Stollberg, 2004). Ces travaux permettent de considérer la grande variabilité des situations ainsi générées qui ne peuvent être réduites à

1. Il existe plusieurs expressions pour désigner ces savoirs dans la littérature : « savoirs traditionnels » (*Traditional Knowledge* ou TK en anglais), « savoirs écologiques traditionnels » (*Traditional Ecological Knowledge*, TEK) ou « savoirs autochtones » (*Indigenous knowledge*, IK) sont les termes les plus couramment employés. Nous reviendrons ci-dessous sur les différences qui existent entre ces expressions.

2. Nous employons le terme de réinvention dans un sens différent de celui que l'on peut rencontrer dans les débats sur l'invention des traditions (voir par exemple les travaux de Babadzan, 2007, 2009, 2013 ; Friedman, 2002 ; Hanson, 1989 ; Jolly, 1992 ; Thomas, 1992). Si ces savoirs sont réinventés, c'est dans le sens où ils sont réinterprétés et réactualisés. Ils sont rarement inventés de toute pièce et s'inscrivent davantage dans la continuité que dans la rupture.

3. Voir également le *JSO* 142-143 sur les performances culturelles. Et le *JSO* 132 sur le patrimoine matériel et immatériel.

4. Voir le *JSO* 126-127 sur l'environnement dans le Pacifique Sud ou le *JSO* 149 sur le changement climatique.

* Aix-Marseille Université, CNRS, EHESS, CREDO UMR 7308, Marseille, celine.travesi@univ-amu.fr

Journal de la Société des Océanistes 153, année 2022-2, pp. 207-228

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)



Photo 1. – Un cours de botanique locale par un jeune guide kanak mêlant savoirs locaux et savoirs scientifiques, Lifou, octobre 2019 (cliché Travési)

des phénomènes purement syncrétiques. Le numéro d'*Autrepart* intitulé « Circulation des savoirs et espaces d'apprentissage au Sud » fait par exemple état de savoirs « importés dans leurs formes originales », de savoirs « transformés dès le moment où ils sont sélectionnés et légitimés pour être transmis », mais aussi de savoirs « qui ne sont pas tous hybridés (parfois superposés, parfois abandonnés) » (Jankowski et Lewandowski, 2017 : 8). Surtout, il illustre également comment « la mobilisation de nouveaux savoirs » peut « répondre et contribuer à un cadre de signification préexistant et au renouvellement de certaines pratiques sociales » (Jankowski et Lewandowski, 2017 : 9).

Nous avons choisi d'interroger ici ces processus tels qu'ils se déploient dans le contexte dynamique et particulièrement actuel des phénomènes de revitalisation et de revalorisation – économique, politique et écologique – des pratiques et des formes d'expressions autochtones qui fleurissent depuis plusieurs années déjà dans le Pacifique et dont la vigueur ne cesse de croître. Ces phénomènes, toujours plus nombreux, fournissent un terreau pour l'expression de dynamiques sociales et d'enjeux liés à la manière dont les sociétés appréhendent la reconduction du social et le changement, se reconnaissent et se reproduisent. Ils représentent aussi de nouveaux contextes d'apprentissage et nous renseignent sur les manières dont les savoirs et les savoir-faire sont appris, ainsi que les raisons pour lesquelles ils sont (ré)appris et enseignés aujourd'hui.

Dans ce dossier, nous portons notre attention sur les savoirs océaniens « au sens large » : nous nous intéressons aux savoirs et aux savoir-faire pratiques, techniques et théoriques, formels et informels, développés localement par les Océaniens, à partir de modalités et d'influences diverses, pour « agir (sur) le monde ». Ces savoirs incluent les méthodes de domestication des plantes, les manières de capturer, de cuire, d'apprêter et de partager le produit de la pêche, les formules magico-religieuses, les recettes médicinales, ainsi que les modes de fabrication et d'usage de certains artefacts. Ils proviennent d'origines et d'espace d'apprentissage variés (socio-familiaux, scolaires, expérientiels, professionnels, etc.), mobilisent des acteurs humains et non humains, voire « artéfactuels » (Jankowski et Lewandowski, 2017 : 5), intervenant à différentes échelles (locales, nationales, inter- et trans-nationales) et peuvent être produits à différentes fins (économiques, politiques, d'échange, de représentation, de prestige, etc.).

Dans cette introduction, il sera question de « savoirs locaux » ou « océaniens ». Je privilégierai l'usage de ces notions, à celle de savoir traditionnel (*Traditional Knowledge*, TK) ou à celle de savoir autochtone (IK pour *Indigenous Knowledge*), plus politisée[5]. Cette dénomination, volontairement inclusive,

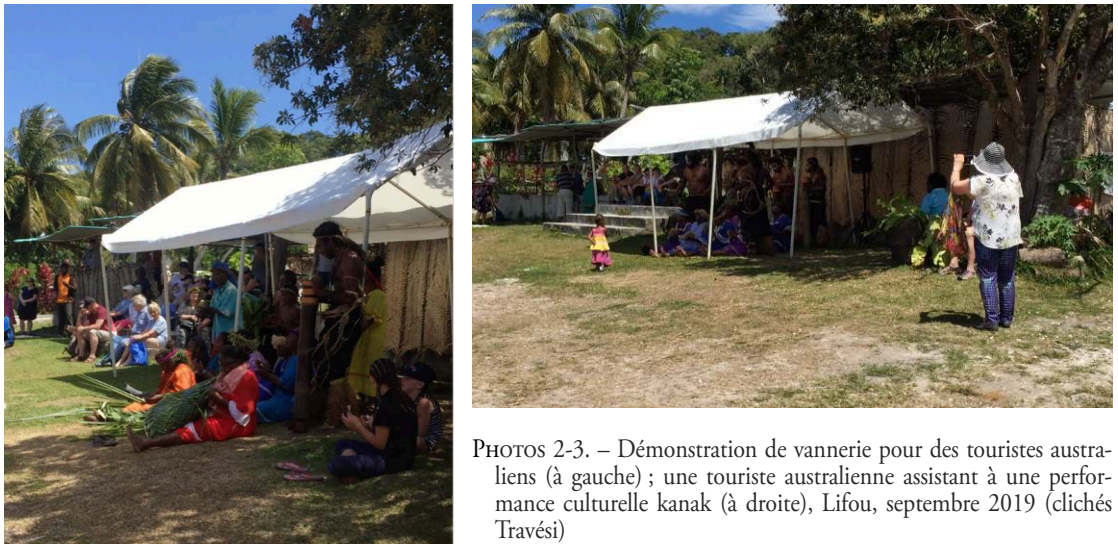
> « [a] l'avantage de n'exclure aucun des détenteurs de ces savoirs et, en particulier, tous ceux qui ne sont pas autochtones ou qui ne veulent pas être désignés comme tels » (Roué, 2012 : 2)

Elle a également le mérite de pouvoir s'appliquer à l'ensemble des propositions, usages et manières de faire explorées dans ce volume. Contrairement à la notion de « savoirs traditionnels écologiques », celle de « savoirs locaux » permet de ne pas faire l'impasse sur la vision holistique qui est généralement celle des Océaniens et qui inclut tout à la fois des savoirs, des valeurs, et des représentations du monde, tout en évitant les débats sur la « tradition ». L'appel à contributions, qui a donné naissance à ce dossier, invitait en effet les chercheurs de différentes disciplines (sociologues, anthropologues, géographes, linguistes, écologues) à proposer des articles permettant d'analyser les processus contemporains d'apprentissage, de construction ou de reconstruction des savoirs autochtones liés à l'environnement en Océanie dans le contexte particulier qui est celui des phénomènes de réification/revitalisation. Les contributions qui composent ce dossier témoignent finalement d'une acception plus large et plus inclusive des savoirs océaniens. Les savoirs considérés ici concernent ainsi les manières dont les Océaniens agissent sur (et avec) l'environnement, mais aussi les expressions artistiques, l'artisanat ou les pratiques langagières.

En Océanie, comme ailleurs dans le monde (voir, par exemple, Sahlins, 1999), la construction des savoirs, leur apprentissage ou leur (re)découverte s'inscrivent de plus en plus souvent dans des mouvements de revitalisation ou de revalorisation de la « culture ». Ces phénomènes sont aujourd'hui bien

5. Sur ces questions de terminologie et leurs enjeux épistémologiques, voir par exemple Roué (2012).

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)



Photos 2-3. – Démonstration de vannerie pour des touristes australiens (à gauche) ; une touriste australienne assistant à une performance culturelle kanak (à droite), Lifou, septembre 2019 (clichés Travési)

connus des anthropologues. Pour Alain Babadzan (1999) qui a étudié les discours traditionalistes et les politiques de la tradition tels qu'ils se déploient dans cette région du monde, ces phénomènes seraient une émanation des nationalismes océaniens dont les discours se seraient longtemps fondés sur la sacralisation du passé et des traditions. Bien qu'elle ait échoué en Mélanésie à fonder l'unité nationale, cette idéologie d'État aurait durablement influencé les Océaniens. Ce qui a souvent été présenté comme une « renaissance culturelle » serait une « fiction ethno-culturelle » (Babadzan, 2007 : 75). Enfin, depuis quelques années, cette politisation de la culture se serait transformée en « artificialisation marchande » (Babadzan, 2013 : 158).

Si certaines initiatives de valorisation, voire de folklorisation touristique ou de patrimonialisation initiées par les autorités politiques locales peuvent parfois s'apparenter à un « business de l'identité » (Comaroff et Comaroff, 2009 : 65) ou à ce qu'Elizabeth Rata (2000) a pu qualifier de « capitalisme néotribal », ces phénomènes ne se réduisent pas non plus systématiquement – ou pas seulement – à un « effet de la planétarisation du rapport occidental à la culture » (Babadzan, 2013 : 153). Dans certains cas, il s'agit bel et bien de « se réapproprier » une culture confisquée. Au-delà des logiques politiques ou économiques auxquelles ces démarches peuvent être associées, les groupes et les individus sont aussi engagés dans des processus de subjectivation individuelle ou collective qu'il convient de considérer. Les savoirs occupent une place centrale dans ces processus de réification et de réinvention culturelle. Pourtant, leur rôle a souvent été négligé, les travaux concernés par ces questions soulignant plus fréquemment la place des pratiques culturelles expressives, de la langue ou de l'artisanat.

Au sein de l'aire polynésienne, ces phénomènes de revitalisation ont donné lieu à ce qui est en effet souvent qualifié de « renouveau culturel ». Or, ce mouvement de revitalisation, qui ne prend pas les mêmes formes et n'a pas les mêmes enjeux dans toute la région, doit être compris à la lumière de l'histoire coloniale – de l'évangélisation en particulier – et de l'ambiguïté du rapport que les individus entretiennent avec le passé (voir les contributions d'Alevêque, Donaldson, Misaki et Caire, ce volume). Dans d'autres cas, il s'agit de réparer le fil de la transmission là où les groupes et les individus ont le sentiment qu'il a été rompu. Les Océaniens sont en effet nombreux à s'inquiéter de ce qu'ils considèrent comme la « perte de leurs savoirs ». Cette « crise de la transmission » les conduit à se livrer à des recherches auprès des anciens ou dans les collections des musées (De Largy Healy, 2016 ; Paini et Gallo, 2018), mais aussi à collecter, enregistrer et documenter les pratiques contemporaines (van der Ryn, 2019).

Certains savoirs acquièrent aussi une valeur nouvelle lorsqu'ils se trouvent mobilisés dans le cadre de projets touristiques ou de conservation de la biodiversité. Cette valeur, économique ou écologique se double parfois d'une valeur politique. Cette tendance s'observe plus particulièrement dans des pays et des territoires comme l'Australie ou la Nouvelle-Calédonie où ces questions renvoient également à des enjeux de reconnaissance en lien avec la décolonisation ou la revendication d'une autonomie de la part des populations autochtones (voir Leblic et Cugola éds, 2018). À l'heure où de nombreux Océaniens sont engagés dans la négociation de relations postcoloniales complexes, d'ordre social, économique et administratif notamment, les processus par le biais desquels ils revitalisent ou revalorisent leurs savoirs sont souvent associés à des demandes de reconnaissance politique ou identitaire formulées à l'intention de différentes catégories d'acteurs (État, scientifiques, ONG, etc.). À ces questions peuvent encore venir s'ajouter des enjeux économiques ou des considérations écologiques vis-à-vis desquels les conceptions et les attentes diffèrent selon les acteurs (voir par exemple Donaldson ou Collins, ce volume).

Ces phénomènes peuvent être le résultat, au niveau local, de pratiques concertées ou d'initiatives plus

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)



Photo 4. – Un jeune guide aborigène explique à un groupe d'enfants australiens comment trouver du miel sauvage *munga* dans le bush, Péninsule Dampier, Australie, août 2019 (cliché Travési)

individuelles. Ils peuvent être pilotés par les gouvernements, les associations locales, les autorités coutumières ou religieuses ou encore résulter de projets collaboratifs entre les populations et les institutions scientifiques et muséales. Ils peuvent également être encouragés ou impulsés par d'autres acteurs (ong, experts, scientifiques, artistes) et par des décisions ou des politiques plus globales (comme l'illustre la prise en compte des savoirs locaux dans le cadre du développement durable ou dans la lutte contre le changement climatique par exemple[6]). Dans ces différents cas, les savoirs locaux sont réinvestis pour être retravaillés, réinterprétés, voire réinventés. Certains d'entre eux sont délibérément laissés dans l'ombre ou délaissés au profit d'autres connaissances, tandis que de nouveaux savoirs émergent.

Ce dossier du *Journal de la Société des Océanistes* propose d'examiner ces processus tels qu'ils se déploient en Océanie, l'idée étant de réunir des contributions qui interrogent non seulement les mouvements de revitalisation de la culture, mais aussi les processus de valorisation économique, patrimoniale et écologique de certaines connaissances ou pratiques locales et ce qu'ils peuvent nous apprendre sur les modalités et les enjeux de la construction et de la reconstruction des savoirs en Océanie aujourd'hui.

Les savoirs locaux : un objet pour l'anthropologie océaniste

Le *Journal de la Société des Océanistes* a déjà consacré plusieurs numéros et publié de nombreux articles traitant de sujets proches de celui qui est abordé dans ce volume. Depuis la parution des numéros thématiques sur la pêche traditionnelle en Océanie en 1981 (*JSO* 72-73) et les plantations dans le Pacifique Sud en 1986 (*JSO* 82-83), jusqu'au dossier consacré à l'environnement dans le Pacifique Sud en 2008 (*JSO* 126-127)[7], le *JSO* a toujours accordé une place importante à la question des relations et des activités que les humains entretiennent avec et sur leur environnement. Le numéro en hommage à Jacques Barrau en 2002 (*JSO* 114-115), souvent considéré comme un inspirateur de l'ethnoécologie française, aborde de nombreuses questions liées à la domestication des plantes et à la constitution de réserves alimentaires par les Océaniens. Enfin, le numéro consacré à l'ethnoécologie en Océanie en 2005 (*JSO* 120-121) témoigne également, et peut-être encore plus directement, de cet intérêt. Celui-ci, en effet, n'est pas nouveau.

Les matériaux ethnographiques recueillis en Océanie ont et continuent de démontrer la diversité et la vitalité des savoirs développés par les populations océaniennes de manière à entretenir et à reproduire leurs relations avec la terre et la mer[8]. Depuis le temps des « grandes enquêtes », marquées par une vision positive des savoirs, jusqu'à l'avènement des ethnosciences et de l'anthropologie cognitive, en passant par l'étude des classifications et des taxinomies comme révélatrice du fonctionnement de la pensée classificatoire (Lévi-Strauss, 1962), les savoirs des populations d'Océanie n'ont cessé d'inspirer et de faire évoluer les sciences sociales comme les sciences environnementales. La visibilité et la légitimité dont jouissent aujourd'hui une grande partie des savoirs environnementaux dans le Pacifique Sud sont ainsi largement dues au travail de chercheurs (biologistes, botanistes, anthropologues) qui n'ont eu de cesse de répertorier, classifier, comparer et interroger ces savoirs. Leur étude a notamment été marquée par de grands noms de l'anthropologie océaniste parmi lesquels Maurice Leenhardt (1947), André-Georges Haudricourt (1962), Jacques Barrau (1956, 1967), Fredrik Barth (1975, 2002), Robert Johannes (1981) ou Peter Dwyer (2005).

Parmi ces différents travaux, on citera ceux consacrés à l'étude des connaissances du milieu maritime et des techniques de pêche développées par les Océaniens en différents points du Pacifique (voir par exemple

6. Voir le chapitre 26 de l'Agenda 21 adopté par la Conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement (unced à Rio de Janeiro en 1992 (http://www.un-documents.net/a21-26.htm) et les Objectifs du développement durable (odd) de l'Agenda 2030 adopté par l'onu en septembre 2015 (https://www.un.org/sustainabledevelopment).

7. Voir également le numéro traitant du changement climatique (*JSO* 149) ou celui sur la part d'immatériel dans la culture matérielle (*JSO* 126-127).

8. À ce propos, on peut indiquer l'ouvrage au titre évocateur publié par I. Leblic en 2008 à la Société des Océanistes : *Vivre de la mer, vivre avec la terre... Savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Bataille-Benguigui, 1992 ; Calandra, 2018 ; Leblic, 1989, 1995a, 2008). On pensera également aux recherches liées aux savoirs thérapeutiques et aux usages liés à certaines plantes – que ce soit chez les Kanak (Leblic, 1995a, 2010 ; Leca, 2020 ; Salomon, 2000) ou chez les villageois de Reite en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Nombo et Leach, 2010) –, ou encore aux travaux de Florence Brunois-Pasina (2005a, 2005b, 2015) sur les savoir-faire et les « savoir-être » écologiques des Kasua. Ces différentes recherches ont en commun de mettre en avant les savoirs, les techniques et les savoir-faire à partir desquels les peuples océaniens « appréhendent leurs environnements, pour les exploiter, les dégrader, les agrader ou en organiser l'amélioration ou le sauvetage » (Trichet et Leblic, 2008 : 8). La plupart d'entre elles ne traitent d'ailleurs pas seulement des savoirs du point de vue de leur contenu, mais de leur contenant ou de leurs formes d'apprentissage, soulignant par là même la créativité et le dynamisme qui les caractérisent. Plusieurs auteurs ont ainsi montré le rôle joué par les rêves dans la transmission et l'apprentissage des savoirs et des savoir-faire (voir par exemple Leblic, 2010 pour la Nouvelle-Calédonie ; Glaskin, 2015 ; Glowczewski, 1991, 2005 ; Glowczewski et Nakamara Gibson,2002 ou Poirier, 1994 pour l'Australie ; Brunois-Pasina, 2015, 2020 pour la Papouasie-Nouvelle-Guinée).

Ces recherches mettent en avant le caractère dynamique, adaptable et contextuel des savoirs locaux (Goodall, 2008 ; Muir *et al.*, 2010 ; Sabinot et Lescureux, 2019). Elles soulignent l'importance des relations sociales, ainsi que le rôle joué par les ancêtres, les lieux et les non-humains dans la construction, la transmission et la reproduction des connaissances. La plupart des chercheurs travaillant en Océanie, mais aussi ailleurs dans le monde, mettent en avant la nécessité de situer ces savoirs dans le cadre d'un engagement mutuel entre les individus et l'environnement (Ingold, 1996 ; Friedberg, 1997 ; Brunois-Pasina, 2005a ; Tamisari, 1998). Depuis une vingtaine d'années, il est également largement admis qu'il nous faut définitivement abandonner le recours aux concepts de « nature » et de « culture » et au paradigme dualiste qu'ils incarnent dans la manière d'appréhender les savoirs (Ellen et Fukui, 1996 ; Descola et Pálsson, 1996 ; Ingold, 2000) ; cette distinction n'étant d'ailleurs pas opérée pour les Océaniens (Brunois-Pasina, 2005a ; Leblic, 2005 ; Strathern, 1980).

Ces recherches nous montrent aussi à quel point les savoirs sont nécessairement imbriqués dans d'autres dimensions de la vie sociale, qu'ils impliquent du tangible et de l'intangible (voir Leblic, 2013 et le *JSO* 136-137), qu'ils sont liés aux lieux, à leur physicalité, mais aussi à des statuts, à des rôles et à des places dans la hiérarchie sociale ; et qu'ils renvoient à des valeurs sociales et à des logiques d'acteurs. Elles soulignent enfin l'importance de la diaspora et de la mobilité des populations océaniennes, ainsi que le rôle central des échanges dans la diffusion des savoirs et la compréhension des dynamiques associées à la question du changement et de la continuité socioculturelle.

Les chercheurs se sont aussi attachés à démontrer l'efficacité technique et sociale des savoirs océaniens liés à la nature et à la surnature (voir par exemple Coupaye, 2009 ; Leblic, 2008, 2013 ; Lemonnier, 2013). D'autres études encore se sont intéressées à la question de leur efficacité écologique et à leur commensurabilité avec les savoirs scientifiques (voir Foale, 2013). Or, cette définition écologiste ou écologisante des savoirs océaniens qui consiste, à partir du modèle scientifique occidental d'administration de la preuve, à évaluer leurs effets visibles et mesurables sur la nature et la conservation de la biodiversité, implique souvent un déplacement de leur application de la sphère sociale autochtone vers la sphère institutionnelle et normative, ce qui n'est pas anodin (Artaud, 2014 ; voir aussi Foale *et al.*, 2011).

L'idée d'une efficacité écologique des savoirs locaux a participé à leur reconnaissance par les scientifiques et les organisations internationales concernées par la gestion durable des ressources et la protection de la biodiversité (voir le *JSO* 136-137). Cette reconnaissance, associée à celle des droits des peuples autochtones, a contribué à (re)valoriser ces savoirs sur la scène internationale, mais aussi localement, à travers le développement, par exemple, de modèles de gestion des ressources environnementales alternatifs. Aujourd'hui, les savoirs locaux sont censés faire partie intégrante des projets de protection de la biodiversité ou de lutte contre le changement climatique développés dans le Pacifique. Dans les faits pourtant, ces projets, encore souvent portés par des visions écocentristes du monde (Argyrou, 2009 ; Leblic, 2005), ne se traduisent pas toujours par une meilleure intégration des ontologies et des systèmes de valeurs et de connaissance locaux dans les programmes de gestion environnementale (Fache et Pauwels, 2020). Ils continuent au contraire de sous-tendre des relations de pouvoir asymétriques, de susciter des divergences concernant les modalités de gouvernance à l'œuvre ou souhaitées et d'engendrer des conflits liés à la diversité des représentations et des pratiques (Leblic, 2005 ; Nayral et Toussaint, 2020). Dans certains cas, ces approches dites de gestion concertée et participative des ressources sont assorties de recommandations concernant les bonnes pratiques à adopter concernant la protection de l'environnement ou le changement climatique (voir Nolet, 2018 ; Glory 2019a, b) et se transforment vite en programmes de sensibilisation et d'éducation des populations locales. Face à ces limites, certains chercheurs plaident pour une meilleure prise en compte, non pas des savoirs eux-mêmes, mais des manières dont ils prennent corps en relation aux univers de sens qu'ils incarnent :

> « *[I]t is not knowledge about the world which has to be investigated, but a question of "what kinds of worlds are there and how they come into being"* (Blaser, 2009 : 11). » (Pascht, 2019 : 239)

Les chercheurs océaniens eux-mêmes insistent sur la dimension holistique et inclusive des conceptions

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)



Photo 5. – Une plage concernée par un projet d'aire marine coutumière protégée, Lifou, octobre 2019 (cliché Travési)

océaniennes du savoir. Par exemple, pour Unaisi Nabobo-Baba, une chercheuse fidjienne spécialisée sur les questions d'éducation et les méthodologies autochtones :

« *Knowledge of and about one's* vanua *is considered important. It is the cultural universal that includes the three other knowledges:* lotu *(spirituality),* i tovo vaka-vanua *(customs) and* veiwekani *(relationships).* » (Nabobo-Baba, 2006 : 77-78)

Entre subjectivation, aspiration à l'autogestion et réappropriation critique du passé

Comme on l'a vu plus haut, les savoirs océaniens se trouvent également au centre des mouvements de revitalisation et de réappropriation culturelle qui fleurissent depuis plusieurs décennies dans le Pacifique. Ces mouvements correspondent généralement à des démarches locales ou nationales, mais ils engagent aussi souvent des réseaux à l'échelle de toute l'Océanie (De Largy Healy et Glowczewski, 2014 : 183). Ils répondent à des enjeux identitaires, politiques ou économiques et peuvent impliquer la redécouverte de certaines pratiques ou de certaines techniques, comme la fabrication des radeaux *gaaluwa* chez les Aborigènes bardi en Australie (Travési, 2020) ou celle des pirogues traditionnelles en Nouvelle-Calédonie (Cugola, ce volume ; Leblic 2001, 2008). La revitalisation des techniques de navigation et de construction des pirogues de voyage polynésiennes est également bien documentée (Finney, 1994, 2003 ; Genz et Finney, 2006, 2012, 2017 ; Genz, 2008 ; Genz *et al.*, 2009 ; George 2012, 2017)[9]. La revalorisation, voire la redécouverte, de pratiques dites de gestion environnementale a enfin donné lieu à une littérature particulièrement fournie (voir par exemple Johannes, 2002)[10]. Ces mouvements de revitalisation prennent des formes variées qui doivent être comprises à la lumière des processus sociohistoriques dans lesquels elles s'inscrivent. Leur histoire diffère selon que l'on considère par exemple les pratiques de revitalisation polynésiennes ou la revalorisation des savoir-faire traditionnels par les politiques culturelles à destination de la jeunesse en Nouvelle-Calédonie.

En Polynésie française, la revitalisation des savoirs s'inscrit d'abord dans un mouvement de subjectivation et de réappropriation de la culture fondée sur ce que Guillaume Alevêque (ce volume) appelle « une exploration critique du passé ». Ce mouvement, né dans les années 1960, a souvent été qualifié de « renouveau culturel ». Prônant la redécouverte de la culture, il prend sa source dans un processus sociohistorique de « transformation de la relation au passé et à l'ancestralité » (Alevêque, ce volume). De manière générale, le principe consiste à renouer avec les ancêtres préchrétiens et avec des pratiques longtemps dévalorisées par la colonisation et le processus d'évangélisation. Ces pratiques sont portées par différents types d'acteurs (associations culturelles, partis politiques, artistes, etc.) et récupérées par d'autres. C'est par exemple le cas aux Marquises où les décideurs et les acteurs politiques locaux s'approprient la revitalisation des savoirs pour les intégrer dans des projets de développement susceptibles de générer des bénéfices économiques pour leurs îles (Donaldson, ce volume). À ces pratiques viennent alors se greffer des discours globalisés sur la conservation de la biodiversité, le développement durable et la patrimonialisation. En Polynésie française, c'est l'Église protestante maohi qui tente de réinterpréter et de reprendre à son compte le *raau maohi*, une pratique thérapeutique ancestrale étudiée par Mai Misaki dans ce volume. Ces initiatives donnent lieu à des interprétations et à des réactions parfois contrastées de la part d'une partie des populations locales elles-mêmes. Dans le cas du *raau maohi*, comme dans celui de l'appropriation du renouveau culturel par les autorités politiques des Marquises, les modalités de la requalification et de la valorisation – économique dans un cas, liturgique dans l'autre – des savoirs locaux sont loin de faire l'unanimité.

Dans les territoires concernés par la décolonisation et la revendication de formes d'autonomie comme

9. Plusieurs anthropologues ont d'ailleurs participé à ce mouvement de revitalisation. Ben Finney est à l'origine, avec l'artiste Herb Kawainui Kane et le navigateur Charles Tommy Holmes, de la Polynesian Voyaging Society qui fut fondée en 1973. Cette association est à l'origine de la fabrication de la grande pirogue double Hōkūleʻa, devenue célèbre pour avoir réalisé en 1976 une traversée entre Hawai'i et Tahiti, exclusivement à partir des instruments de navigation polynésiens traditionnels. Marianne « Mimi » George est la fondatrice du Vaka Taumako Project, un projet initié par Te Aliki Koloso Kaveia, un homme originaire de Taumako dans les îles Salomon, et dédié à l'apprentissage et à la préservation des techniques de fabrication (et de navigation à bord) des pirogues de voyage polynésiennes.

10. Comme on le verra plus loin dans cette introduction, cette thématique, qui a actuellement le vent en poupe, a donné lieu à de nombreuses études, mais aussi à de nombreuses initiatives dont les sciences sociales et les sciences naturelles occidentales sont souvent parties prenantes.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)





Photos 6-7. – Pirogue de pêche en cours de fabrication, Lifou, 2019 (clichés Travési)

en Australie et en Nouvelle-Calédonie, la construction des savoirs, leur apprentissage ou leur (re)découverte se traduisent aussi souvent par une valorisation économique et politique de ces derniers. Cette valorisation, qui passe par le développement touristique (Tamisari, 2010a ; Travési, 2017, 2018, à paraître) ou associatif (Alevêque, ce volume), l'expression rituelle ou artistique (Tamisari 2005, 2010b, 2016 ; De Largy Healy, 2011a ; Condevaux *et al.*, 2016 ; Le Roux, 2016 ; Caire, ce volume), ou la construction de politiques d'éducation à destination de la jeunesse (Salaün et Baronnet, 2016 ; Cugola, ce volume), peut permettre de développer de nouvelles formes d'autoreprésentation et d'auto-détermination. Ces processus s'inscrivent dans une démarche politique et des revendications généralement adressées à l'État et se traduisent par ce qu'Alban Bensa a récemment appelé « une aspiration à se gérer soi-même à partir de ses propres héritages »[11]. Ils consistent alors à valoriser ou à revaloriser des savoirs existants tout en les retravaillant, pour renégocier des places et des statuts ou pour appuyer des demandes de reconnaissance.

En Australie, où les représentations véhiculées par les médias et les politiques publiques dépeignent encore souvent les Aborigènes comme une population sous-éduquée nécessitant aide et assistance, plusieurs groupes autochtones utilisent le tourisme pour revendiquer des savoirs et contester ces représentations. Depuis plusieurs années, les Bardi et les Jawi, qui vivent sur la côte ouest des Kimberley, une région reculée d'Australie occidentale, ont ainsi choisi d'enseigner les techniques qui leur permettent habituellement d'agir et d'interagir avec l'environnement aux touristes australiens de passage. Explicitement présentées comme des savoir-faire ou des compétences techniques par les Aborigènes (les Bardi et les Jawi avec lesquels j'ai travaillé utilisent les termes anglais *know-how* et *technical skills*), leurs techniques de pêche, de chasse et de cueillette sont aussi reconnues comme des compétences expertes (*expert skills* ou *technical expertise* en anglais) par les touristes australiens, toujours plus nombreux à payer pour en faire l'apprentissage. Cette reconnaissance



Photo 8. – Maquette de radeau *gaalwa* (réalisation et cliché de Bolo Angus)

permet alors aux Aborigènes d'instaurer un rapport de pouvoir et d'exercer une autorité symbolique sur les touristes dès lors subordonnés au statut d'expert de leur guide et instructeur aborigène (Travési, 2017, 2018, à paraître). Les hommes et les femmes engagés dans ce type d'activité parlent en effet explicitement d'« éduquer les Blancs » (Tonnaer, 2007 ; Wright *et al.*, 2009). Les *Whitefella*s (c'est-à-dire les « Blancs », localement appelés *Kartya*) se voient à leur tour taxés de méconnaissance, voire d'ignorance, vis-à-vis des cultures aborigènes, de la terre et de la « nature ». Dans ce contexte, les techniques aborigènes locales acquièrent une valeur économique, sémiotique et politique nouvelle. À travers leur valorisation touristique, elles deviennent simultanément des « savoirs experts », des objets de consommation et des marqueurs identitaires. Cette requalification d'une technique quotidienne en objet-signe, ou en objet de transaction et de revendication, permet aux Aborigènes de contester les représentations véhiculées à leur sujet et d'inverser le stigmate (Goffman, 1975) pour renégocier, au moins symboliquement, leurs relations avec l'État et une partie de la société australienne. Les Bardi considèrent également le tourisme et la valorisation de leurs savoirs comme un moyen d'intéresser leurs propres enfants à l'apprentissage de ces derniers (Travési, 2020).

Un autre exemple qu'il m'a été donné d'observer récemment est celui de Lifou, dans les îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie). Lors de mon séjour sur l'île

11. Citation extraite de la conférence intitulée « Constitution d'un micro-État kanak régional, XIXe-XXIe siècles », donnée par Alban Bensa dans le cadre du séminaire du CREDO, le 29/01/2021 (à ce sujet, voir aussi Leblic, 1993).

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)



Photo 9. – Un guide aborigène bardi accompagné par un groupe de touristes lors d'une randonnée dans le bush, août 2019 (cliché Céline Travési)

en 2019, plusieurs tribus kanak tentaient, depuis plusieurs années déjà, de restaurer et de faire reconnaître juridiquement certaines techniques locales de gestion de l'environnement qu'ils projetaient également de faire découvrir aux touristes. Ce projet déjà ancien (voir Horrowitz, 2008), qui consiste à instaurer une aire coutumière protégée avec le soutien technique et financier du gouvernement de la province des Îles, est tout à la fois conçu par les Kanak de Lifou comme un moyen de préserver leur héritage culturel – les Kanak n'opérant pas de distinction entre nature et culture, leur héritage culturel est pensé comme étant ancré dans le paysage –, comme une manière de renforcer les structures de l'autorité coutumière en revalorisant les rôles des clans dits « gardiens » de la terre et de la mer, et comme une opportunité économique, puisque le projet consiste également à développer l'écotourisme. Il doit également permettre de revitaliser certaines techniques de pêche et de gestion des ressources marines, ainsi que la connaissance et les usages médicinaux de certaines plantes. Ce projet consiste donc en grande partie à valoriser écologiquement, politiquement et économiquement des pratiques que les Kanak de Lifou présentent explicitement comme des savoir-faire. Mais il vise également à revitaliser un ordre politique ancien – qui perdure malgré l'introduction de nouvelles institutions par la colonisation et les changements institutionnels engagés depuis les accords de Matignon en 1988 – et dans lequel chaque lignage possède des responsabilités et des fonctions spécifiques (voir Leblic, 1989, 2008).

Dans ce type de contexte où la colonisation et ses stigmates n'ont jamais cessé d'être agissants, la situation dite « postcoloniale » – que l'on fasse référence à la situation post-indépendance des « nouveaux » États mélanésiens, à celle de la Nouvelle-Calédonie, cette « ancienne colonie non-décolonisée » (Demmer et Salomon, 2013 ; voir également Leblic, 2007 : 273 et le *JSO* 147), ou à celle des Aborigènes engagés dans des interactions complexes avec l'État et des acteurs variés (Dalley et Martin, 2015 ; Dussart et Poirier, 2017) – n'en reste pas moins problématique pour les Océaniens. Dans ce contexte, la revalorisation de certains savoirs peut alors permettre de reconstruire des attachements et des identités. C'est en tout cas le pari des politiques d'éducation élaborées par certaines associations kanak (Cugola, ce volume) ou par des familles aborigènes (Travési, 2020) pour lutter par exemple contre la délinquance et le désarroi de certains jeunes en mal de repères.

Pour autant, ces identités ne sont pas nécessairement inventées, ni réifiées. Comme le souligne Isabelle Leblic (1993, 2007) pour les Kanak, ces identités, comme les « coutumes » ou les « traditions » sur lesquelles elles s'appuient, sont le fruit des changements historiques qui ont travaillé les sociétés et les populations dans cette région du monde. Si les groupes et les individus cherchent parfois dans le passé ou des pratiques anciennes, voire oubliées, les moyens de donner du sens à leurs expériences présentes, les identités qu'ils revendiquent ne sont pas les mêmes que celles de leurs ancêtres. Par ailleurs, la valorisation et la requalification des savoirs locaux, comme les revendications qui les accompagnent, ne s'inscrivent pas systématiquement dans la continuité des débats sur les politiques et l'invention de la tradition.

Les revendications qui accompagnent la revalorisation de certains savoirs ne prennent pas nécessairement la forme de discours culturalistes et elles ne se réduisent pas non plus à la recherche d'une authenticité perdue ni à une instrumentalisation de ces savoirs. C'est même souvent tout le contraire. En Australie, par exemple, la valorisation de leurs savoirs par les Aborigènes consiste justement à déconstruire les représentations traditionalistes véhiculées à leur sujet (voir par exemple Bernard, 2018).

Cette manière de schématiser une situation aussi riche et dynamique que celle des mouvements contemporains de valorisation et de revitalisation des savoirs en Océanie – entre réappropriation de la culture et demandes de reconnaissance ou revendications d'autonomie – doit bien sûr être nuancée. L'analyse ne peut pas se résumer à distinguer, d'une part, les mouvements de revitalisation polynésiens qui répondraient à un besoin de subjectivation et, d'autre part, les pratiques de revalorisation à visée politique en Australie et en Mélanésie. Un tel découpage risquerait d'opposer Mélanésie et Polynésie et d'enfermer dans un schéma réducteur des processus dynamiques et complexes. Certaines des logiques que nous venons de décrire se retrouvent partout dans le Pacifique. D'autres encore se déploient à l'échelle de toute l'Océanie.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)





Photos 10-11. – Entreprise écotouristique kanak, Lifou, octobre 2019 (à gauche), chambres d'hôtes, Easo, Lifou, septembre 2019 (à droite) (clichés Travési)

Rapatrier, documenter, archiver

Les processus de construction ou de reconstruction des savoirs en Océanie s'inscrivent aussi plus largement dans un contexte marqué par les démarches initiées depuis plusieurs années par les populations océaniennes pour le rapatriement et la restitution des objets (voir le mini dossier sur le retour des têtes maori dans le *JSO* 134, 2012 – https://doi.org/10.4000/jso.6574 –, ou le film *Le retour d'Ataï* de Medhi Lallaoui, 2017), enregistrements sonores, films, photographies et données manuscrites de terrain qui furent collectés à leur sujet au cours des siècles. Depuis la critique adressée par des militants aborigènes à l'Institut des études aborigènes de Canberra (Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, AIATSIS) dans les années 1970 pour dénoncer le manque d'accès aux données collectées par les chercheurs, les démarches pour un rapatriement et une restitution des données concernant les pratiques et les savoirs des populations océaniennes se sont démultipliées (De Largy Healy et Glowczewski, 2014). De nombreuses équipes de recherche se sont depuis engagées dans la création d'outils et de plateformes numériques pour faciliter l'archivage et l'accès à ces données par les scientifiques et les populations concernées. La plateforme ODSAS (Online Digital Sources and Annotation System for the Social Sciences, https://www.odsas.net), destinée à l'archivage et à l'annotation des données collectées par les scientifiques, est un exemple de ce type d'initiative (voir aussi Pangloss pour les archives orales : https://pangloss.cnrs.fr).

Les possibilités offertes par ces démarches contribuent alors à dessiner de nouveaux espaces et de nouvelles formes de transmission des savoirs (Vernaudon *et al.*, ce volume). Comme le souligne Jessica De Largy Healy :

> « Le développement des nouveaux médias et, en particulier, des plateformes numériques en ligne, a permis de considérablement transformer les manières dont les sources ethnographiques de différents formats, dispersées à travers divers fonds institutionnels et privés, peuvent être mises en relation, comparées, diffusées et exploitées. » (De Largy Healy, 2011 : 47)

Les Océaniens sont aussi de plus en plus nombreux à vouloir documenter et archiver leurs pratiques culturelles de manière à pouvoir les transmettre. C'est notamment le cas au Vanuatu où le Vanuatu Cultural Centre's (ou VKS pour Vanuatu Kaljoral Senta) Fieldworker Network, un réseau réunissant plus d'une centaine de chercheurs autochtones, développe des activités de documentation et de revitalisation culturelle depuis plus de quarante ans (https://vanuatuculturalcentre.gov.vu/index.php/research/research-permits/research-policy/10-portfolio/45-wcp). C'est aussi le cas en Australie où les projets de restitution des savoirs s'accompagnent souvent de projets consistant à compléter et à développer le contenu des archives muséales et scientifiques existantes (De Largy Healy, 2011a, 2016). L'ensemble de ces pratiques prend alors la forme d'une « recherche patrimoniale » consistant à

> « pister les traces des ancêtres mythiques et historiques du clan […] afin de renouveler cet héritage culturel à travers de nouvelles interprétations » (De Largy Healy, 2016 : 125)

Ces démarches ne sont pas nouvelles. Les « informateurs » des premiers anthropologues et les missionnaires étaient souvent animés du même intérêt. En Australie, les Aborigènes collectionnent depuis longtemps ouvrages, archives et photographies documentant l'histoire familiale (Glaskin, 2002). Jessica De Largy Healy (2007, 2016) a par exemple documenté le dialogue engagé depuis les années 1920 par trois générations d'Aborigènes avec toute une série d'anthropologues, de linguistes, mais aussi d'agents du gouvernement australien. Elle insiste sur la nécessité d'appréhender les projets contemporains d'archivage culturel ou l'appropriation de nouveaux médias visuels par les communautés autochtones dans une continuité historique.

Les communautés océaniennes font d'ailleurs usage des outils anthropologiques – et des anthropologues eux-mêmes – pour documenter leurs pratiques culturelles. Un nombre croissant d'Océaniens continue ainsi de se former aux méthodes de l'anthropologie et des sciences sociales, participant dans le même temps à une décolonisation et à une indigénisation de la connaissance (White et Tengan, 2001 ;

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Thaman, 2003 ; van der Ryn, 2019)[12], tandis que de nouveaux projets de documentation et d'archivage des savoirs (souvent en collaboration avec des institutions scientifiques et muséales) ne cessent de voir le jour (De Largy Healy, 2011b). Ces processus s'inscrivent également dans une logique de décolonisation engageant à la fois une critique de l'histoire coloniale (voire dans une demande de réparation) et un questionnement des pratiques et de la responsabilité des sciences et de la muséologie contemporaines (De Largy Healy et Glowczewski, 2014). Les archives et les collections des musées servent aujourd'hui à alimenter la réflexion ou la réappropriation critique du passé à laquelle se livrent de nombreux artistes et intellectuels océaniens aujourd'hui (Glowczewski et Morvan, ce volume).

La (re)valorisation des savoirs comme vecteur de continuité culturelle

Derrière ces pratiques de documentation et d'archivage, c'est souvent la question de la transmission des savoirs qui est posée et, avec elle, la question de la réception. Pour qui, comment et pourquoi transmettre ? Qu'est-ce qui peut/doit ou ne peut/ne doit pas être transmis ? L'engouement dont font preuve de nombreux Océaniens pour la documentation et l'archivage de leurs savoirs aujourd'hui ou les démarches qu'ils engagent pour la restitution des données produites par les scientifiques à leur sujet renvoient à des enjeux liés à la reproduction des identités et à la reconduction du social. Parfois, elles peuvent aussi être mises en relation avec ce qui s'apparente à une « crise » ou à un « malaise dans la transmission » (par exemple Cugola, ce volume). Nous faisons ici référence aux discours de nombreux Océaniens qui s'inquiètent de la perte de leurs savoirs, les anciens dénonçant un manque d'intérêt de la part des jeunes, là où ces derniers sont aussi de plus en plus nombreux à déplorer un manque d'accès aux savoirs de leurs aînés[13].

Dans certains cas, ce sont les jeunes générations qui sont à l'origine des démarches patrimoniales engagées par leurs communautés, certains d'entre eux s'impliquant dans de véritables projets de récupération et de reconstruction de ces savoirs. C'est par exemple le cas des jeunes de la tribu de Wëté, en Nouvelle-Calédonie, engagés depuis plusieurs années dans des projets de « reconstruction et de valorisation du passé » dans le but de faire revivre et de transmettre les savoirs de leur tribu (Paini et Gallo, 2018 : 493 ; Gallo, ce volume). Certains Océaniens dénoncent aussi les ruptures occasionnées par la colonisation et certaines logiques postcoloniales dans la transmission de leurs savoirs. Il s'agit alors de réparer le fil de la transmission là où certaines communautés peuvent avoir le sentiment que ce fil a été rompu ou de s'assurer qu'il ne s'interrompe pas/plus.

Cette crainte de voir disparaître les savoirs des ancêtres mythiques et/ou historiques est également à rapprocher du sentiment d'insécurité linguistique exprimée par de nombreux parents qui se sentent disqualifiés pour ce qui concerne la transmission des savoirs « traditionnels » à leurs enfants (voir Barnèche, 2009 ou Salaün, 2009 pour la Nouvelle-Calédonie). La question de la langue, en effet, est souvent centrale dans les enjeux de reproduction ou de transmission (voir par exemple Lambert-Brétière, 2018).

La démultiplication et l'entrelacement croissant, non seulement des schémas de référence, mais aussi des moyens techniques et intellectuels sur lesquels s'appuient les jeunes générations (mais aussi les moins jeunes) pour construire leurs connaissances, sont aussi parfois en cause. Les apprentissages « quotidiens » ou « non institutionnels » peuvent se mêler, mais aussi se heurter, aux logiques et aux contenus des institutions. Comme le souligne Alain Pierrot,

> « la transmission culturelle est affaire de pratiques et d'images qui cohabitent, s'opposent, se connectent ou fusionnent de façon instable » (Pierrot, 2015 : 5)

Or, la démultiplication des savoirs et de leurs modèles de transmission peut aussi conduire à des situations quasi « névrotiques » lorsque les systèmes de référence et les systèmes de valeurs auxquels ils renvoient s'avèrent mutuellement exclusifs ou contradictoires. Face à la diversité des savoirs qu'on leur demande de maîtriser ou à celle des modes d'apprentissage auxquels ils doivent se conformer, les « jeunes »[14] Océaniens avouent se sentir parfois perdus. Ils ont alors l'impression de vivre « une dualité quotidienne », un sentiment qu'exprime par exemple Mona Belleau dans la préface à un ouvrage consacré aux jeunesses autochtones et dirigé par Natacha Gagné et Laurent Jérôme :

> « En tant que jeunes autochtones, nous vivons une dualité quotidienne. Nous avons des pressions venant tant de notre culture que de la culture majoritaire de notre pays. Nous devons nous refermer sur nous-mêmes pour approfondir la connaissance de notre culture tout en nous ouvrant sur le monde qui nous entoure pour nous enrichir d'une culture souvent étrangère à la nôtre. » (Belleau, 2009 : 9)

La réappropriation et la reconstruction des savoirs dits « traditionnels » peuvent alors contribuer à retrouver des modes d'attachement et d'identification, à travers la mobilisation de processus de subjectivation identitaire, individuels ou collectifs. La question

12. Voir aussi les travaux de chercheurs océaniens comme ceux de Nabobo-Baba (2006) sur les savoirs locaux.

13. Dans certains cas, ce type d'allégation peut également renvoyer à une « posture » liée à la classe d'âge ou au statut. Dans certaines régions, les jeunes assurant ne rien savoir peuvent en effet revenir sur cette affirmation une fois devenus adultes. I. Leblic en parle à de nombreuses reprises, notamment à propos de la pratique des langues kanak (Leblic, à paraître)

14. Cette catégorie peut prendre des formes plurielles dont la définition varie selon les groupes. Comme le précise Sylvie Poirier, pour la majorité des sociétés autochtones, l'apparition des « jeunes » comme catégorie sociale est un phénomène récent lié à « l'imposition du système scolaire dans [leurs] communautés et à une intervention croissante de l'État auprès de celles-ci » (2009 : 21).

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)



Photo 12. – Un groupe de danseurs kanak donnant une représentation pour des croisiéristes australiens, Lifou, septembre 2019 (cliché Travési)

reste alors de savoir si cette « transmission » est suffisante pour pallier les problèmes que rencontrent les jeunes Océaniens aujourd'hui (Cugola, ce volume).

Si la question de la transmission est sans conteste liée à celle de la (re)production des identités et de la construction des attachements sociaux, familiaux, mais aussi émotionnels et psychologiques (Cugola, ce volume ; Travési, 2020), elle renvoie également à la reconduction du social et renseigne sur la manière dont les groupes et les individus se projettent dans l'avenir dans des contextes de changement social et environnemental rapide. Les projets de réappropriation ou de revitalisation des savoirs peuvent alors fonder un projet de société. C'est ce que montre encore l'analyse des projets kanak de réappropriation et de réécriture patrimoniale étudiés par Anna Paini et Matteo Gallo, pour qui « ces dynamiques de valorisation du patrimoine local » révèlent d'abord « l'envie de participer à la construction d'un nouveau projet de société pour l'avenir » (Paini et Gallo, 2018 : 491 ; voir également Gallo, ce volume). Dans ce contexte, le rôle de l'école est lui aussi central. C'est ce que démontrent les travaux de Marie Salaün (2007), de Salaün et Baronnet (2016) ou ceux de Stéphane Minvielle (2018).

Pour finir, la question de la transmission renvoie aussi à celle du rôle des experts. En Océanie, les savoirs ne sont généralement pas tous concentrés dans les mains des mêmes individus. C'est notamment le cas chez les Kanak (Leblic, 1989, 2010 ; Salomon, 2000), où chaque tribu, clan, lignage possède des savoirs et des recettes qui lui appartient. Certains d'entre eux ne peuvent alors circuler que dans un cercle étroit d'initiés. C'est là toute l'importance du secret (Leca, 2020), un enjeu que l'on retrouve aussi chez les Aborigènes (voir Keen, 1994 ; De Largy Healy, 2016).

La dimension politique et économique de la valorisation : les enjeux de la reconnaissance

À la question de la transmission vient s'adjoindre celle de la reconnaissance politique des savoirs et de leurs porteurs. Comme nous l'avons vu, l'action consistant à revaloriser des savoirs est parfois utilisée par les populations océaniennes comme un outil de revendication ou comme une forme de résistance à la colonisation. Souvent, elles prennent la forme de performances publiques dont l'objectif est autant la transmission qu'un but politique (Glowczewski, 2007 ; Glowczewski et Henry, 2007 ; Henry, 2000 ; De Largy Healy, 2011a). Aurélie Condevaux, Géraldine Le Roux et Laura Schuft ont souligné dans un précédent numéro du *JSO* comment ces performances

> « ne sauraient être soustraites des relations et luttes politiques et sociales qui les transforment et qu'elles transforment en retour » (Condevaux *et al.*, 2016 : 15-17)

Souvent, les travaux consacrés à ces performances mettent l'accent sur des pratiques expressives et visibles, mais relativement peu sur les savoirs qui les sous-tendent ou dont elles permettent l'acquisition. La place que les savoirs occupent dans ces performances mérite pourtant d'être discutée et commentée.

Des festivals comme celui des arts du Pacifique, organisé tous les quatre ans par le Forum des îles du Pacifique Sud, tendent souvent à promouvoir tout à la fois le partage des savoirs et la réappropriation politique ou la création d'espaces de parole (De Largy Healy et Glowczewski, 2014 : 183 ; Glowczewski et Henry, 2007). En Nouvelle-Calédonie, le festival des arts mélanésiens, *Mélanésia 2000*, qui s'est déroulé du 3 au 7 septembre 1975, est un autre exemple de ce type de manifestation. Pour Caroline Graille, qui s'est penché sur les fondements et les conséquences de cet événement, le festival *Mélanésia 2000*

> « a constitué, non seulement une innovation et une transformation des modèles d'expression culturelle et artistique autochtone, mais surtout un moment déterminant dans le processus de conscientisation identitaire kanak, qui ouvre ensuite la voie à une revendication nationaliste sur la base d'une différence ethnoculturelle. » (Graille, 2016 : 75 ; voir également Leblic 1993, 2007)

En Australie, le festival Garma a longtemps eu pour objectif de faire reconnaître les systèmes de savoirs autochtones « afin qu'ils soient pris en compte dans les cursus scolaires et universitaires à travers le continent » (De Largy Healy 2007 : 82). En Australie, en effet, les rituels publics réalisés dans le cadre de festivals, de vernissages d'exposition ou dans le cadre de rassemblements régionaux sont envisagés comme un moyen d'établir et d'entretenir des réseaux de relations, mais aussi de perpétuer, d'échanger et, de plus en plus, de donner de la visibilité à des savoirs (Dussart, 2004 ; De Largy Healy, 2011a). Comme on l'a vu, les Aborigènes utilisent également le tourisme pour mettre en scène certains de leurs savoir-faire liés à l'environnement (techniques de pêche, de chasse et de cueillette, savoirs botaniques, etc.) et ainsi de se représenter, selon une démarche assumée, comme des individus savants, voire comme des experts, face aux touristes, ce qui représente un message politique également adressé à l'État (Travési, 2018).

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Cette question de la reconnaissance soulève toutefois toute une série d'autres questions, parmi lesquelles celle de l'objet de la reconnaissance. Plusieurs chercheurs attirent par exemple notre attention sur le fait que l'on ne peut reconnaître que ce que l'on connaît déjà (voir Préaud et Dousset, 2014 ; Glaskin et Dousset, 2011). Les acteurs, eux-mêmes impliqués dans les processus de valorisation, dont la patrimonialisation est l'une des expressions, ne sont pas toujours d'accord sur ce qui doit être reconnu ou sur les formes que doivent prendre cette reconnaissance (Donaldson, ce volume). C'est ce que soulignent par exemple Jessica De Largy Healy et Barbara Glowczewski :

« Une certaine tendance des démarches de patrimonialisation financées par l'État est de considérer les patrimoines culturels comme des patrimoines nationaux […] Dans le cas des Océaniens sous tutelle d'États comme la France (Kanak, Ma'ohi de Polynésie française, Marquisiens, Wallisiens et Futuniens) ou l'Australie (Aborigènes et Insulaires du Détroit de Torres), la revendication de reconnaissance ne coïncide pas nécessairement avec le discours national, pouvant même au contraire s'inscrire, en tant que marqueur social, dans un discours critique et une revendication de souveraineté, autodétermination, autonomie ou indépendance. » (De Largy Healy et Glowczewski, 2014 : 188)

À la dimension politique de la reconnaissance s'ajoute aussi souvent une dimension économique :

« Patrimonialiser implique des décisions de délimitation et de séparation d'éléments de l'environnement ou de la culture, lesquelles ont des visées de préservation et de mise en valeur et d'où les dimensions économiques – en particulier de marchandisation – sont rarement absentes, souvent associées à des processus de mise en spectacle […] D'une part, les formes de patrimonialisation qui sont mises en avant par les institutions administratives françaises ou l'Unesco, par exemple, font la promotion de la reconnaissance de biens communs avec des préoccupations de préservation, de gestion et d'accès élargi. D'autre part, avec des formes de prestige éventuellement associées, se manifestent des appétits pour des revenus et profits monétaires, qui concernent leurs marchandisations directes, indirectes ou médiatisées. » (Monnerie, 2016 : 54)

On retrouve cette dimension économique de la reconnaissance dans les travaux sur la propriété intellectuelle (voir par exemple Adcock, 2015 ; Forsyth, 2015) et dans la prise en compte des savoirs océaniens qui a accompagné l'inscription des préoccupations environnementales dans les agendas internationaux. En effet, si les chercheurs ont joué un rôle important dans la reconnaissance et la valorisation des savoirs environnementaux des populations océaniennes, la prise en compte de ces savoirs par les grandes organisations internationales a aussi largement contribué à renforcer cette reconnaissance en lui adjoignant une dimension juridique, politique, et indirectement, économique. La préservation des savoirs locaux prônée par l'article 31 de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones ratifiée par l'ONU en 2007 n'empêche pas d'en promouvoir l'application. C'est même tout l'enjeu des cadres juridiques développés par les nations du Pacifique aujourd'hui pour lutter contre la bio-piraterie et l'extraction des connaissances traditionnelles par les grandes entreprises. Ces dispositifs servent tout autant à protéger les savoirs qu'à négocier leur valeur marchande au nom de leur propriété intellectuelle. Plus encore, ils la garantissent – notamment selon le principe introduit par la Convention sur la diversité biologique de 1992 et le Protocole de Nagoya (https://www.cbd.int/abs/infokit/revised/web/factsheet-nagoya-fr.pdf) – d'un partage juste et équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances avec les communautés locales). Dans cette perspective, la notion de développement, y compris économique, va alors de pair avec celle de protection ou de conservation. De nombreuses politiques dites de « développement durable » en Océanie s'inscrivent aujourd'hui dans cette perspective ; des projets qui sont parfois loin de faire l'unanimité auprès de la population (Donaldson, ce volume).

La valorisation « environnementaliste » des savoirs locaux

Depuis le début des années 1990, en effet, les savoirs locaux attirent également l'intérêt de la communauté scientifique internationale concernée par les enjeux associés au changement climatique, la protection de la biodiversité ou la gestion des ressources naturelles (voir par exemple Cornier et Leblic, 2016 ; Sabinot et Lescureux, 2019 ; Fache et Pauwels, 2020). Une partie des recherches qui ont été menées depuis a ainsi consisté à évaluer la compatibilité des savoirs des populations locales pris dans leurs propres termes avec les modèles de gestion écosystémiques et leur « applicabilité dans des espaces de conservation des ressources » (Artaud, 2014 : 5 ; voir aussi Colding *et al.*, 2003 ; Foale, 2006 ; Hviding, 2006).

De nombreuses études ont par exemple cherché à démontrer le lien qui pouvait exister entre la pratique de tabous qui étaient placés sur la pêche de certaines espèces et le maintien de l'écosystème (voir par exemple Leblic, 1989, 2005 et 2008). Certaines de ces études vont alors jusqu'à prêter une intentionnalité écologique aux pratiques des populations locales en vue du renouvellement des ressources naturelles (voir Johannes, 2003), là où d'autres pointent plutôt la fonction principalement sociale de ces pratiques (voir Foale *et al.*, 2011).

L'idée d'une efficacité écologique des savoirs océaniens en matière de gestion environnementale associée à la reconnaissance qui leur a été donnée par l'article 8j de la Convention sur la diversité biologique (CDB) en 1992 a ainsi conduit à une prise en compte grandissante de ces savoirs dans les politiques de conservation de l'environnement. Plébiscités par les acteurs impliqués dans la conservation de la biodiversité, dans la gestion environnementale, ou dans la lutte contre le changement climatique, mais aussi par les gouvernements et par les scientifiques, les techniques et les savoir-faire autochtones liés à la ges-

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)



Photo 13. – La propriétaire d'une entreprise écotouristique kanak tentant d'interpréter les effets du changement climatique sur les espèces de poisson et de coraux du lagon, Lifou, octobre 2019 (cliché Travési)

tion de l'environnement acquièrent une reconnaissance et une légitimité renouvelées. On parle alors de plus en de plus de « démarche participative », de « cogestion »[15] et « de développement durable ».

Dans certains cas, les populations océaniennes peuvent même être encouragées à réinvestir certaines de leurs pratiques jugées « écologiquement efficaces » (Artaud, 2014 ; Nolet, 2018). C'est le cas de certains tabous, comme le *vala* en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Collins, ce volume) ou le *rāhui*, qui peut être défini comme « une des modalités concrètes de gestion d'un territoire terrestre et maritime » en Polynésie et qui se caractérise par le fait de poser des restrictions sur les activités de pêche, de cueillette ou d'agriculture, une prérogative qui était traditionnellement celle des chefs (Gaspar et Bambridge, 2008)[16].

Face aux enjeux du changement climatique, les chercheurs s'intéressent également aux perceptions, aux interprétations et aux stratégies d'adaptation développées par les Océaniens dans le cadre de leur appréhension du climat, considérés comme étant en première ligne des effets de ce changement (*JSO* 149 ; Green *et al.*, 2010 ; Lefale, 2010 ; Leonard *et al.*, 2013 ; Petheram *et al.* 2010). La prise en compte des savoirs locaux doit alors permettre l'élaboration de stratégies favorisant la résilience des populations locales (Mercer *et al.*, 2007 ; Makondo et Thomas, 2018), mais il s'agit aussi de collecter des savoirs qui permettent de documenter les modifications environnementales induites par le changement climatique (Glory, 2019a).

La prise en compte des savoirs locaux par les scientifiques concernés par les questions environnementales représente donc une autre forme de valorisation – écologique et parfois économique (lorsqu'elle s'accompagne de visées développementalistes)[17] – de ces savoirs. Comme en témoignent les nombreuses publications récentes sur le sujet, ce phénomène prend en effet une ampleur inédite. Il soulève également un certain nombre de questions que nous ne pouvons pas non plus ignorer. La valorisation environnementaliste des savoirs locaux peut les affecter en retour et avoir des implications sur la manière dont les sociétés et les individus produisent, reproduisent et utilisent ces savoirs, voire sur la manière dont ils les objectifient. Certains chercheurs évoquent par exemple les points de « friction » (Collins, ce volume) ou les problèmes de traduction (Glory, 2019a) qui peuvent émerger dans ces contextes.

Continuité et créativité

Les pratiques de revitalisation, de valorisation ou de réappropriation considérées ici ne se contentent pas de participer à la (re)production des identités et à la reconduction du social. Elles produisent aussi de nouveaux savoirs et engendrent de nouvelles formes de transmission. Elles mettent donc également en question le rapport entre continuité et créativité, l'insertion d'éléments nouveaux, les imbrications et les hybridations.

Alors que de nombreuses études consacrées à l'analyse des initiatives de cogestion de la biodiversité (voir Rudiak-Gould, 2013) s'interrogent sur les modalités de la réception et de l'articulation de savoirs « externes » par les populations océaniennes , il a aussi été démontré que les savoirs océaniens étaient déjà « hybrides », dans le sens où ils intègrent souvent quelque chose de l'imbrication des références et de l'interculturalité particulière qui caractérisent cette région du monde où la colonisation, mais aussi les échanges et la grande mobilité de ses populations, ont largement contribué à la circulation des idées et des connaissances en même temps qu'à celle des êtres et des choses (voir D'Arcy, 2006 ; Leblic, 1993, 2007 ; Lee et Tupai, 2009 ; Carneiro da Cunha, 2010 ; Galliot, 2015 ; Damon, 2016). Des chercheurs intéressés par la question de la transmission et de l'apprentissage ont remis en question l'idée véhiculée par certaines branches de l'anthropologie cognitive selon laquelle les savoirs se transmettraient à l'identique. Opposant par exemple au modèle épidémiologique de Dan Sperber la notion d'éducation de l'attention

15. Même si l'on voit revenir l'idée de « forteresse de la conservation » : voir les mobilisations autochtones face à l'objectif 30x30 (30% d'aires protégées d'ici 2030). Voir par exemple https://www.survivalinternational.fr/actu/12615.

16. Voir également la pratique du « tabu » à Fiji et les activités du Fiji Locally Managed Marine Areas network (FLMMA : https://flmmanetwork.org). Pour la Nouvelle-Calédonie, voir aussi Leblic (2005).

17. Sur cette question, voir par exemple Leblic (1993) ou Hochet (2016).

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

(Gibson, 1979), leurs travaux présentent la connaissance comme une production située et constamment renouvelée, émergeant de la pratique (Ingold, 2001 ; Harris, 2007 ; Marchand, 2010).

En Océanie, où le paradigme de l'*embodiment* (Csordas, 1990) a connu un certain succès parmi les anthropologues, le caractère expérientiel de la connaissance est aussi bien documenté (voir par exemple Tamisari, 1998). Florence Brunois-Pasina propose pour sa part :

> « [de] re-contextualiser l'étude des savoirs locaux dans la complexité interactive, idéelle et matérielle, liant les hommes au monde vivant »

et d'étudier

> « l'incidence qu'exercent les êtres vivants et leurs interactions avec les hommes sur la constitution des savoirs et savoir-faire locaux. » (Brunois-Pasina, 2005a : 31)

Ainsi, pour certains chercheurs qui travaillent sur les perceptions du changement climatique par les populations océaniennes, il ne s'agit pas seulement de considérer comment les populations locales reçoivent ou interprètent des discours et des savoirs « importés », mais comment ces discours et ces savoirs vont participer à la production localisée (Turnbull, 2003) et constamment renouvelée de la connaissance. Pour le dire autrement, il s'agit d'examiner comment les individus, localement, ne font pas que réagir ou combiner des savoirs, mais créent aussi quelque chose de nouveau (Hastrup, 2014, 2016 ; Pascht, 2019). Pour Arno Pascht, qui s'intéresse à la notion de changement climatique au Vanuatu (*klaemet jenj* en bislama), cette dernière représente une réalité :

> « *that is created through interactions with their material, non-material and social environments in their daily life praxis. The resulting* 'klaemet jenj *reality or world' is thus generated during a creative process by various actors/actants in their local and social context.* » (Pascht, 2019 : 236)

Les relations, mais aussi les intérêts, des différents acteurs concernés doivent aussi être prises en compte (voir Glory, 2019b ; Gosset *et al.*, 2019).

Un certain nombre de recherches consacrées à l'analyse des processus de réappropriation et de patrimonialisation en Océanie s'inscrivent également dans cette perspective. Comme le montre Umberto Cugola (ce volume) dans le cas de l'accompagnement éducatif et social des jeunes délinquants kanak, ça n'est pas tant leur transmission qui importe que la créativité à laquelle elle donne accès. Ce constat semble s'appliquer dans la plupart des cas. Qu'il s'agisse de réappropriation, de patrimonialisation, de mise en scène (à travers les festivals, le tourisme, etc.), ou de la mise en place de copyright (voir Stern, 2014), la mise en valeur des savoirs (et ce, quelle que soit la dimension monétaire, statutaire, affective, politique ou esthétique rattachée à ce terme) implique nécessairement une forme de créativité.

Jessica De Largy Healy et Barbara Glowczewski (2014) montrent comment la notion de patrimonialisation implique nécessairement des processus d'interprétation qui participent à réactualiser, voire à transformer ces savoirs. Ces pratiques doivent alors être entendues comme autant de « formes de réappropriation créative » des mémoires et des savoirs (De Largy Healy et Glowczewski, 2014 : 184). La documentation, l'archivage et la patrimonialisation des savoirs s'appuient en effet chez les Aborigènes, comme chez d'autres populations d'Océanie, sur des conceptions dynamiques du savoir et de sa transmission[18]. Les enregistrements audio et/ou vidéos, les inscriptions manuscrites et l'archivage numérique de leurs données culturelles ne sont pas considérées comme des éléments contribuant à fixer des manières de faire qu'il s'agirait de transmettre à l'identique. Les savoirs sont au contraire réinterprétés et retravaillés pour être réactualisés. Différentes couches du savoir s'interpénètrent : le savoir et les interprétations de la génération présente s'ajoutent au savoir des générations précédentes (De Largy Healy, 2007, 2016). Les savoirs s'inscrivent dans un processus de création permanente dont les meilleures illustrations en Australie sont les rituels, les mythes et les rêves, l'une de leurs fonctions étant justement de retravailler le passé en fonction du présent (voir par exemple Dousset, 2014). Comme les cérémonies qui les mettent en scène, les savoirs relèvent d'une « négociation dynamique et permanente entre des individus, des clans et des ancêtres » (De Largy Healy, 2011a :124). Les savoirs s'apparentent à des empreintes (celles des ancêtres mythiques et historiques) pouvant être infiniment revisitées, enrichies, renouvelées à travers les nouvelles interprétations qui en sont faites (De Largy Healy, *ibid.*).

Cette conception dynamique du savoir n'est pas propre aux Aborigènes. En Nouvelle-Calédonie, Anna Paini et Matteo Gallo expliquent comment la « fièvre patrimoniale », qui anime certaines tribus, comme celle de Wëté, dans le nord de la Grande Terre, ou celle de Drueulu, sur l'île de Lifou, intègre aussi des éléments « extérieurs », révélant « une exigence qui va au-delà du besoin de préserver (ou de retrouver) la mémoire ancienne ». Les Kanak engagés dans cette démarche, en effet, ne sont

> « pas motivés uniquement par l'envie d'être protagonistes de la réécriture du passé mais aussi de participer à la construction de l'avenir » (Paini et Gallo, 2018 : 493)

Les auteurs reprennent l'opposition entre « extérieur » et « intérieur », proposée par Isabelle Leblic (1995a : 110-112), pour analyser la réappropriation par les Kanak de mémoires et d'objets, même provenant d'ailleurs. Certains éléments qui, pour la

18. Comme me l'a récemment fait remarquer Aurélie Condevaux, ce qui est patrimonialisé n'est pas un savoir à proprement dit, mais plutôt une matérialisation, une trace. Le processus de patrimonialisation des savoirs passe d'ailleurs par la mobilisation de la catégorie de Patrimoine culturel immatériel, qui par définition reconnaît le caractère évolutif du « patrimoine », en Océanie comme ailleurs (*cf.* les dessins de sable au Vanuatu).

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

plupart des Kanak, sont considérés comme « vrais », précisent-ils, « se réfèrent souvent à des facteurs exogènes – résultant de rencontres et d'échanges – qui, à divers moments historiques, ont été inscrits par les Kanak dans leurs pratiques et leurs narrations du quotidien et qui, aujourd'hui, peuvent être réarticulés de différentes manières et qui montrent la fluidité de chaque contexte (Paini et Gallo, 2018 : 489-490, voir aussi Leblic, 1993, 1995b).

La plupart des chercheurs travaillant en Océanie, mais aussi ailleurs dans le monde, s'accordent aujourd'hui pour souligner la dimension contextuelle et constamment réactualisée des savoirs (Cruickshank, 1998, 2012 ; Goodall, 2008 ; Gosset *et al.*, 2019 ; Muir *et al.*, 2010 ; Sabinot et Lescureux, 2019). L'accent est mis sur l'agencéité mais aussi sur la créativité des populations océaniennes, contribuant au changement de paradigme engagé depuis plusieurs années concernant la notion de tradition (Condevaux *et al.*, 2016 ; Glowczewski et Henry, 2007). Ce constat amène alors également à s'interroger sur les effets de la codification et de l'institutionnalisation des pratiques et des savoir-faire qui vont parfois de pair avec la revitalisation ou la patrimonialisation (voir Artaud, 2014 et le *JSO* 136-137). Pour autant, il ne doit pas non plus éclipser l'importance qui consiste, pour les acteurs, à reproduire des attachements et à assurer la pérennité, sinon des pratiques, d'un certain ordre social, politique ou sociocosmique. Le constat de la capacité créatrice des populations océaniennes ne doit pas nous empêcher de nous intéresser à des questions comme celles de la permanence, de la résilience, voire de la résistance, ou de porter notre attention sur ce qui perdure. Ces questions, on l'a vu, sont au cœur des processus créatifs que sont les mouvements de revitalisation ou de réappropriation.

Présentation des contributions

Comment et pourquoi construit-on ou reconstruit-on des savoirs aujourd'hui ? Que se passe-t-il du point de vue des savoirs et des techniques qui permettent habituellement aux populations océaniennes d'agir sur et d'interagir avec leur environnement, lorsque ces populations cherchent à concilier économie maîtrisée et « développement durable », programmes de valorisation et sauvegarde de leurs pratiques ? Comment les savoirs, les techniques et les conceptions locales de la connaissance s'articulent-ils avec les pratiques, les discours et les représentations « importées » – et souvent multi-référentielles – qui informent ces pratiques de revitalisation ou de réappropriation ?

Les articles qui suivent fournissent des éléments de réponse à ces questions. Ce faisant, ils interrogent également la notion de savoir et nous renseignent sur la façon qu'ont les Océaniens d'articuler des mondes et des ontologies en réaction à des contextes sociopolitiques particuliers. L'ethnographie qu'ils proposent nous montre par exemple combien les usages et les conceptions vernaculaires de la notion de savoir peuvent différer de la conception positiviste et productiviste véhiculée par les sciences occidentales (Strathern, 2006) – même si elles empruntent aussi souvent à cette dernière.

L'article de Guillaume Alevêque ne porte pas sur la reconstruction des savoirs à proprement parler, mais l'analyse qu'il propose des projets de revitalisation développés par les « associations culturelles » tahitiennes fournit un éclairage intéressant concernant ces phénomènes et la manière dont ils se déploient en Polynésie. Les projets de revitalisation auxquels il s'intéresse en effet ne consistent pas seulement à donner à voir la « culture », mais à la « réveiller ». Alevêque nous montre alors comment les Tahitiens, à travers le développement de ces projets, cherchent d'abord « à élaborer un savoir sur eux-mêmes et à se réaliser eux-mêmes comme Polynésiens ».

Mai Misaki s'arrête sur une dimension peu étudiée et pourtant inhérente aux processus de patrimonialisation ou de revitalisation, qui est la possibilité de « l'échec ». Misaki étudie la revitalisation, voire la récupération, par l'Église protestante Maohi en Polynésie française, de la pratique du raau maohi, une forme de médecine traditionnelle. Relativement codifiée dans le cadre du cercle familial, l'Église propose aujourd'hui de préparer et d'administrer à ses fidèles cette forme de médecine traditionnelle durant les offices religieux. Or la réinterprétation de cette pratique par l'Église protestante Maohi ne suscite pas l'adhésion complète de la population. Le rā'au mā'ohi tire normalement son pouvoir de la terre, du passé ancestral et du Divin. Mais Misaki montre aussi comment son « efficacité » est évaluée à l'aune de conventions qui ne seraient pas toutes respectées dans le cas de son application dans le cadre liturgique, faisant du *rā'au mā'ohi* une pratique « inefficace » dans ce contexte.

Cette connaissance de soi est également au cœur des actions de redécouverte et de valorisation des savoirs kanak étudiées par Matteo Gallo. S'intéressant aux pratiques de réappropriation et de transmission du patrimoine développées par les Kanak de la tribu de Wëté en Nouvelle-Calédonie, Gallo explique comment ces pratiques s'inscrivent dans un processus de renégociation du passé en fonction des défis du présent. Ces démarches prennent corps dans un contexte social et historique marqué par un climat d'incertitude et de tension, dû à l'avenir politique du territoire et l'accession de l'archipel à la pleine souveraineté, doublé de discours sur une jeunesse kanak en manque de repères. Gallo analyse alors plus particulièrement le rôle joué par la forêt dans ces processus. Il nous montre comment celle-ci peut être interprétée comme une « archive » à partir de laquelle il devient possible de reconstituer l'histoire locale, mais aussi comme une source et un support d'apprentissage, voire comme un acteur à part entière de cet apprentissage.

Emily Donaldson interroge la manière dont les autorités politiques locales s'emparent du mouvement de renouveau culturel dans les îles Marquises à des fins de développement durable. Cette dernière

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

notion est toutefois essentiellement entendue au sens économique. Donaldson analyse les réactions suscitées par ce type de projet au sein de la population marquisienne. Elle constate que ces réactions révèlent l'existence d'un conflit plus profond entre deux systèmes économiques et deux visions différentes du monde. Le modèle de développement durable proposé par les autorités est en effet fortement influencé par une conception capitaliste qui ne laisse aucune place aux conceptions locales fondées sur le principe de réciprocité et sur la notion de *mana*.

C'est un essai davantage que les résultats d'une étude empirique qu'Umberto Cugola nous propose lorsqu'il analyse un processus de subjectivation comparable en Nouvelle-Calédonie. Cugola s'intéresse aux projets de médiation éducative centrés sur « la culture kanak » qui sont actuellement développés pour venir en aide aux jeunes délinquants. Il décrit les représentations véhiculées par cette démarche et les réactions qu'elle suscite vis-à-vis de la société kanak, avant d'engager une réflexion critique concernant l'idée que c'est par la transmission de savoirs que ces projets peuvent permettre aux jeunes de surmonter leur mal-être et leurs difficultés. Pour l'auteur, en effet, ça n'est pas tant cette transmission qui importe que la créativité et l'action de « co-(n)naissance » à laquelle elle donne accès. L'enjeu, nous dit-il, ne réside pas tant dans l'action de connaître que dans l'acte de « (se) co-(n)naître ». Reprenant la distinction que François Laplantine (2007 : 60-62) établit entre savoir et connaissance, Cugola nous montre comment, en apprenant ou en réapprenant à fabriquer une pirogue, les jeunes sont amenés à produire une connaissance en acte et à faire ainsi connaissance avec eux-mêmes.

Damaris Caire interroge la transmission des savoirs liés à la revitalisation du *'ori tahiti*, la danse tahitienne, telle qu'elle se déploie dans le cadre des concours de danses polynésiennes, par exemple le *Heiva i Tahiti* qui a lieu chaque année à Tahiti. Elle examine plus particulièrement la manière dont le *'ori tahiti*, sa performance et son apprentissage peuvent être considérés comme des vecteurs de transmission des savoirs concernant la danse, mais aussi la mythologie, la langue et l'environnement. La danse tahitienne fait partie des pratiques qui furent dévalorisées par le processus d'évangélisation puis réhabilitées dans le cadre du « renouveau culturel » polynésien. En cela, elle s'inscrit dans un rapport ambigu au passé et à la notion de tradition. Les Tahitiens attachent d'ailleurs davantage d'importance à la notion de créativité qu'à l'idée d'une continuité avec « la tradition ». Comme le montre l'auteure de l'article, le *'ori tahiti* représente surtout un nouveau cadre pour l'apprentissage et la (re)construction de certains savoirs concernant l'artisanat ou le rapport à la nature et pour l'élaboration de processus de subjectivation culturelle et identitaire. L'auteure examine enfin les changements de paradigme qui ont eu lieu récemment dans l'apprentissage de la danse (usage d'internet, exportation de la danse à l'étranger) et s'interroge sur les impacts de ces changements sur la transmission des savoirs locaux.

L'article de Jacques Vernaudon, Nick Thieberger, Tamatoa Bambridge et Takurua Parent examine les possibilités ouvertes par l'archivage numérique des données scientifiques pour les communautés océaniennes en ce qui concerne la restitution et la réappropriation de ces données. Leur contribution interroge et expose les enjeux scientifiques et méthodologiques liés à ces archives, à partir de la présentation de plusieurs exemples, dont celui de la *Pacific and Regional Archive for Digital Sources in Endangered Cultures* (PARADISEC).

Mark Collins propose d'aborder la question de la construction et de la reconstruction des savoirs océaniens à travers l'étude des processus de valorisation environnementaliste de ces savoirs. À partir d'une étude menée sur l'île de Lavongai en Papouasie-Nouvelle-Guinée, il montre comment ces processus s'accompagnent aussi de l'introduction de discours exogènes sur la protection de l'environnement et de la biodiversité. Collins s'attache alors à détailler les discours et les pratiques de deux ONG pour les confronter avec les conceptions locales sur le vivant marin. Il analyse les points de « friction » entre ces différents discours et pratiques, et examine les recompositions qu'ils engendrent du point de vue des savoirs locaux.

L'article de Barbara Glowczewski et d'Arnaud Morvan, qui clôture ce dossier, présente l'œuvre de Brook Andrew, un artiste de renommée internationale qui puise dans les collections archéologiques et ethnographiques, et dans les archives des musées, la matière d'une production artistique et d'une réflexion critique sur la postcolonialité et la mixité des héritages. Son travail interroge plus particulièrement l'histoire coloniale et son appropriation par les individus. Barbara Glowczewski et Arnaud Morvan proposent ainsi une illustration du travail mené par de nombreux artistes qui ont choisi de s'engager dans une exploration critique du passé et de ses liens avec le présent. Leur article ne traite pas des savoirs à proprement parler et il dépasse clairement le cadre océanien. Il aborde néanmoins des questions importantes qui nous paraissent faire écho aux enjeux – de valorisation, d'appropriation et de transmission – dont il est question dans ce numéro et dont la portée résonne au-delà du Pacifique.

Nous ne pouvons que constater la tendance, particulièrement répandue dans nos sociétés, qui consiste à considérer les savoirs comme quelque chose que l'on peut quantifier, évaluer, et monnayer (Strathern, 2004, 2006 ; Leach et Davis, 2012). L'étude des formes océaniennes de (re)valorisation des savoirs nous incitent à dépasser cette vision dominante, centrée sur la valeur monétaire ou utilitaire des savoirs. L'une des principales caractéristiques des savoirs en Océanie réside comme on l'a vu dans leur dimension composite, relationnelle et interpersonnelle (Crook et Rudiak-Gould, 2018 ; Crook, 2004, 2007 ; Leach, 2012). Imbriqués dans divers pans de la vie des Océaniens et des relations qu'ils entretiennent avec les êtres humains et non humains, le monde des vivants et le monde des morts, qu'ils participent à inscrire dans un

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

même continuum, ils interviennent dans la fabrique du social et la négociation des identités, réactivent le pouvoir des lieux et des ancêtres, et entretiennent les réseaux d'échange. L'un des enjeux de la recherche consiste alors davantage à interroger ce qu'ils font plutôt que ce qu'ils sont. La richesse et la vitalité des relations entre les humains et leur environnement dans le Pacifique ont et continuent de donner lieu à des modes de connaissance et à l'expression de formes créatives sans cesse renouvelés. Aujourd'hui, ces formes et ces relations peuvent sans doute également nous permettre d'accéder à une meilleure compréhension de ce que « savoir » veut dire.

BIBLIOGRAPHIE

Adcock Fleur, 2015. Diluted control: a critical analysis of the Wai 262 report on Māori traditional knowledge and culture, *in* M. Rimmer (ed.), *Indigenous Intellectual Property, A Handbook of Contemporary Research*, Cheltenham and Northampton, Edward Elgar.

Argyrou Vaso, 2009. Virtualism and the Logic of Environmentalism, *in* J. G. Carrier and P. West (eds), *Virtualism, governance and practice vision and execution in environmental conservation,* New York, Berghahn Books, 13, pp. 24-44.

Artaud Hélène, 2014. De l'« efficacité » symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 6 (http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2055).

Babadzan Alain, 1999. Avant-propos. Culture, coutume, nation : les enjeux d'un débat, *Journal de la Société des Océanistes* 109 (2), pp. 7-12.

—, 2007. Le crépuscule de la coutume : culture et politique à l'heure du tournant néoliberal dans le Pacifique Sud, *Critique Internationale* 37 (4), pp. 71-92.

—, 2009. *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, L'Harmattan.

—, 2013. Les ressources de la culture, *Hermès* 65 (1), pp. 153-159.

Barnèche Sophie, 2009. Le Quartier-Tribu : stratégies et processus de construction identitaires des jeunes Mélanésiens à Nouméa (Nouvelle-Calédonie), *in* N. Gagné et L. Jérôme (éds), *Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Rennes, pur, pp. 61-78.

Barrau Jacques, 1956. L'agriculture vivrière mélanésienne, Nouméa, Commission du Pacifique Sud.

—, 1967. Les hommes, les plantes et la mer en Océanie tropicale, *Les Cahiers du Pacifique* 10, pp. 59-78.

Barth Fredrik, 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.

—, 2002. An Anthropology of Knowledge, *Current Anthropology* 43 (1), pp. 1-18

Bataille-Benguigui Marie-Claire, 1992. Pêcheurs de mer, pêcheurs de terre : La mer dans la pensée tongienne, *Études rurales* 127-128, pp. 55-73.

Belleau Mona, 2009. Préface, *in* N. Gagné et L. Jérôme (éds), *Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Rennes, pur, pp. 9-12.

Bernard Virginie, 2018. Quand l'État se mêle de la tradition : la lutte des Noongars du Sud-Ouest australien pour leur reconnaissance, thèse de doctorat, Marseille, École des Hautes études en sciences sociales.

Blaser Mario, 2009. The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program, *American Anthropologist* 111 (1), pp. 10-20.

Brunois-Pasina Florence, 2005a. Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie, *Journal de la Société des Océanistes* 120-121, pp. 31-40 (https://doi.org/10.4000/jso.335).

—, 2005b. *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Savoir-faire et savoir-être écologiques*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

—, 2015. Une forêt de signes ou l'interspécificité de la narration chez les Kasua de Nouvelle-Guinée, *Multitudes* 60 (3), pp. 56-64.

—, 2020. « Nous les avons copiés ». L'apprentissage d'un savoir-vivre interspécifique dans la forêt kasua, *Techniques et Culture* 73 (http://journals.openedition.org/tc/13457).

Calandra Maëlle, 2018. Une horticulture maritime ? Pratiques et perceptions de la mer à Tongoa (Vanuatu). A maritime horticulture? Practices and sea perceptions on Tongoa Island (Vanuatu), *Revue d'ethnoécologie* 13 (http://journals.openedition.org/ethnoecologie/3405).

Carneiro da Cunha Manuela, 2010. *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Édition de l'Éclat.

Colding Johan, Carl Folke and Thomas Elmqvist, 2003. Social Institutions in ecosystem management and biodiversity conservation, *Tropical Ecology* 44 (1), pp. 25-41.

Comaroff John and Jean Comaroff, 2009. *Ethnicity, Inc.*, Chicago, University of Chicago Press.

Condevaux Aurélie, Géraldine Le Roux et Laura Schuft, 2016. Du corps à l'image. Repenser les performances culturelles en Océanie à l'ère de la mondialisation, *Journal de la Société des Océanistes* 142-143, pp. 5-20 (https://journals.openedition.org/jso/7591).

Cornier Samuel and Isabelle Leblic, 2016. Kanak coastal communities and fisheries meeting new

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

governance challenges and marine issues in New Caledonia, *in* E. Fache and S. Pauwels (eds), *Fisheries in the Pacific. The challenges of governance and sustainability*, Marseille, Pacific-CREDO Publications, pp. 119-174.

COUPAYE Ludovic, 2009. Décrire des objets hybrides, *Techniques & Culture* 52-53, pp. 50-67.

CROOK Tony, 2004. Combining rationales from Bolivip: The person and property rights legislation in Papua New Guinea, *in* L. Kalinoe and J. Leach (eds), *Rationales of ownership: Transactions and claims to ownership in contemporary Papua New Guinea*, Wantage, Sean Kingston Publishing, pp. 90-106.

—, 2007. *Anthropological knowledge, secrecy and Bolivip, Papua New Guinea: Exchanging skin,* Oxford, Oxford University Press.

CROOK Tony and Peter RUDIAK-GOULD, 2018. Introduction: Pacific Climate Cultures, *in* T. Crook and P. Rudiak-Gould (eds), *Pacific Climate Cultures. Living Climate Change in Oceania,* Berlin, De Gruyter Open (https://doi.org/10.2478/9783110591415).

CRUICKSHANK Julie, 1998. *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory,* Lincoln, University of Nebraska Press.

—, 2012. Are glaciers 'good to think with'? Recognising Indigenous environmental knowledge, *Anthropological Forum* 22 (3), pp. 239-250.

DALLEY Cameo and Richard J. MARTIN, 2015. Dichotomous identities? Indigenous and non-Indigenous people and the intercultural in Australia, *The Australian Journal of Anthropology* 26, pp. 1-3.

DAMON Frederick, 2016. *Trees, Knots and Outrigger. Environmental Knowledge in the North-East Kula Ring*, New-York, Oxford, Berghahn Books.

D'ARCY Paul, 2006. *The people of the sea. Environment, identity and history in Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press.

DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, 1980. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit.

DE LARGY HEALY Jessica, 2007. La Généalogie du Dialogue : histoires de terrains en Terre d'Arnhem australienne, *in* B. Glowczewski et R. Henry (éds)*, Le défi indigène : entre spectacle et politique*, Paris, Aux Lieux d'Être, pp. 67-88.

—, 2011a. « Murayana va à Garma cette année ! » : Cérémonies publiques et rituels contemporains du nord-est de la Terre d'Arnhem (Australie), *Journal de la Société des Océanistes* 132, pp. 123-134 (https://journals.openedition.org/jso/6306).

—, 2011b. Pour une anthropologie de la restitution. Archives culturelles et transmissions des savoirs en Australie, *Cahiers d'ethnomusicologie* 24, pp. 45-65.

—, 2016. Retour sur images. Nouveaux médias et transmission du secret dans les rituels du nord de l'Australie, *Ethnographiques.org* 33 (https://www.ethnographiques.org/2016/De-Largy-Healy).

DE LARGY HEALY Jessica et Barbara GLOWCZEWSKI, 2014. Valeurs et réappropriations patrimoniales, des musées à Internet : exemples australiens et polynésiens, *in* L. Dousset, B. Glowczewski et M. Salaün (éds), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Terrains, questions et méthodes,* Marseille, Pacific CREDO Publications, pp. 183-205.

DEMMER Christine et Christine SALOMON, 2013. Droit coutumier et indépendance kanak, *Vacarme* 64 (3), pp. 63-78.

DESCOLA Philippe and Gisli PÁLSSON, 1996. Introduction, *in* P. Descola and G. Pálsson (eds), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, London and New York, Routledge, pp. 1-23.

DOUSSET Laurent, 2004. Ontogenèse d'un mythe événementiel en Australie, *Techniques & Culture*, 43-44, pp. 45-59.

DUSSART Françoise, 2004. Montrer sans partager, présenter sans proférer : Redéfinition de l'identité rituelle chez les interprètes rituelles warlpiri, *Anthropologie et Sociétés* 28 (1), pp. 67-87.

DUSSART Françoise and Sylvie POIRIER (eds), 2017. *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*, Toronto, Toronto University Press.

DWYER Peter D., 2005. Ethnoclassification, Ethnoecology and the Imagination, *Journal de la Société des Océanistes* 120-121, pp. 11-25 (https://journals.openedition.org/jso/321).

ELLEN Roy and Kiyoshi FUKUI (eds), 1996. *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.

FACHE Élodie and Simonne PAUWELS, 2020. Tackling coastal 'overfishing' in Fiji: Advocating for indigenous worldview, knowledge and values to be the backbone of fisheries management strategies, *Maritime Studies* 19 (1), pp. 41-52.

FINNEY Ben *et al.*, 1994. *Voyage of Rediscovery. A Cultural Odyssey through Polynesia*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

FINNEY Ben, 2003. *Sailing in the Wake of the Ancestors: Reviving Polynesian Voyaging*, Honolulu, Bishop Museum Press.

FOALE Simon, 2006. La complémentarité des connaissances scientifiques et des savoirs autochtones sur l'environnement dans les régions côtières de Mélanésie : Incidences pour la gestion actuelle des ressources marines, *Revue internationale des sciences sociales* 187 (1), pp. 135-143.

—, 2013. La complémentarité des connaissances scientifiques et des savoirs autochtones sur l'envi-

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

ronnement dans les régions côtières de Mélanésie : incidences pour la gestion actuelle des ressources marines, *Revue internationale des sciences sociales* 187 (1), pp. 135-143.

Foale Simon *et al.*, 2011. Tenure and Taboos: origins and implications for fisheries in the Pacific, *Fish and fisheries* 12 (4), pp. 357-369.

Forsyth Miranda, 2015. Cultural Economics and Intellectual Property: Tensions and Challenges for the Region, *Asia and the Pacific Policy Studies* 2 (2), pp. 356-369.

Friedberg Claudine, 1997. Diversité, ordre et unité du vivant dans les savoirs populaires, *Nature, science et société* 5 (1), pp. 5-17.

Friedman Jonathan, 2002. Y-a-t-il un véritable Hawaiien dans la salle ?, *in* C. Hamelin et E. Wittersheim (éds), *La tradition et l'État*, Paris, L'Harmattan, pp. 207-245.

Gagné Natasha et Laurent Jérôme, 2009 (éds). *Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Galliot Sébastien, *2015.* Marque de l'échange et échange de la marque. Essai de biographie culturelle appliquée au tatouage samoan, *Cahiers du cap* 2, pp. 131-160.

Gaspar Cécile et Tamatoa Bambridge, 2008. Territorialités et aires marines protégées à Moorea (Polynésie française), *Journal de la Société des Océanistes* 126-127, pp. 231-245 (https://journals.openedition.org/jso/2462).

Genz Joseph, 2008. Marshallese navigation and voyaging: re-learning and reviving indigenous knowledge of the ocean, PhD dissertation, University of Hawai'i.

Genz Joseph *et al.*, 2009. Wave navigation in the Marshall Islands: Comparing Indigenous and Western Scientific Knowledge of the Ocean, *Oceanography* 22 (2), pp. 234-245.

Genz Joseph and Ben Finney, 2006. Preservation and revitalization of intangible cultural heritage: A perspective from cultural anthropological research on indigenous navigation in the Republic of the Marshall Islands, *Micronesian Journal of the Humanities and Social Sciences* 5 (1-2), pp. 306-313.

—, 2012. Polynesian Navigation and *Te Lapa* – "The Flashing", *Time and Mind* 5 (2), pp. 135-173.

—, 2017. Te Laa O Lata of Taumako: Gauging the Performance of an Ancient Polynesian Sail, *The Journal of Polynesian Society* 126 (4), pp. 377-415.

Glaskin Katie, 2002. Claiming country: a case study of historical legacy and transition in the native title context, thèse de doctorat non publiée, Canberra, Australia National University.

—, 2015. Dreams, Perception, and Creative Realization, *Topics in Cognitive Science* 7, pp. 664-676.

Glaskin Katie and Laurent Dousset, 2011. Asymmetry of Recognition: Law, Society, and Customary Land Tenure in Australia, *Pacific Studies* 34 (2/3), pp. 142-156.

Glory David, 2019a. « Yes it's because of the climate change but… what does it mean climate? ». La temporalité du changement climatique en question à Ma'uke (îles Cook), *Journal de la Société des Océanistes* 149, pp. 257-266 (https://journals.openedition.org/jso/11190).

—, 2019b. «Is it climate change or not ?» ou comment le rapport aux scientifiques influence la perception du changement climatique à Ma'uke et Manihiki (Îles Cook), *Ethnographiques.org* 38 (http://www.ethnographiques.org/2019/Glory).

Glowczewski Barbara, 1991. *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie,* Paris, Presses universitaires de France.

—, 2005. "Cachez ce sein que je ne saurais voir…" Histoires de rêves et de perception, *L'Homme* 174 (http://journals.openedition.org/lhomme/1771).

—, 2007. Introduction. Entre spectacle et politique : les singularités autochtones, *in* B. Glowczewski et R. Henry (éds), *Le défi indigène. Entre spectacle et politique*, Montreuil, Aux lieux d'Être, pp. 11-35.

—, 2011. Résister au désastre : entre épuisement et création, *Cahiers d'anthropologie sociale* 7 (1), pp. 23-40.

Glowczewski Barbara et Barbara Nakamarra Gibson, 2002. Rêver pour chanter : Apprentissage et création onirique dans le désert australien, *Cahiers de littérature orale* 51, pp. 153-168.

Glowczewski Barbara and Rosita Henry, 2007. Dancing with the Flow: Political Undercurrents at the 9th Festival of Pacific Arts, *Journal de la Société des Océanistes* 125, pp. 213-219 (https://journals.openedition.org/jso/924).

Goodall Heather, 2008. Riding the Tide: Indigenous Knowledge, History and Water in a Changing Australia, *Environment and History* 14 (3), pp. 355-384.

Gosset Lucie, Catherine Sabinot et Élizabeth Worliczek, 2019. Quand cyclones, pluies et pollution interrogent les liens des Kanak à leurs rivières et participent au renouvellement des savoirs écologiques (Thio, Nouvelle-Calédonie), *Ethnographiques.org* 38 (http://www.ethnographiques.org/2019/Gosset_Sabinot_Worliczek).

Green Donna, Jack Billy and Alo Tapim, 2010. Indigenous Australians' knowledge of weather and climate, *Climatic Change* 100, pp. 337-354.

Hanson Alan, 1989. The making of the Maori: Culture Invention and its Logic, *American Anthropologist* 91 (4), pp. 890-902.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Harris Mark, 2007. Introduction: ways of knowing, *in* M. Harris (ed.), *Ways of knowing: new approaches in the anthropology of experience and learning*, New-York, Oxford, Berghahn Books, pp. 1-24.

Hastrup Kirsten, 2014. Comparing Climate Worlds. Theorising across Ethnographic Fields, *in* H. Greschke and J. Tischler (eds), *Grounding Global Climate Change. Contributions from the Social and Cultural Sciences*, Dordrecht, Springer, pp. 139-154.

—, 2016 [2nd Ed.]. Climate Knowledge. Assemblage, Anticipation, Action, *in* S. Crate Rate and M. Nuttall (eds), *Anthropology and Climate Change. From Actions to Transformations*, New York, London, Routledge, pp. 35-57.

Henry Rosita, 2000. Dancing into being: the Tjapukai Aboriginal Cultural Park and the Laura Dance Festival, *The Australian Journal of Anthropology* 11 (2), pp. 322-332.

Hochet Antoine, 2016. Culturalisme et développement à Vanuatu. Priorités, appropriations et savoirs légitimes, *Journal de la Société des Océanistes* 142-143, pp. 205-222 (https://journals.openedition.org/jso/7628).

Hviding Edvard, 2006. Knowing and managing biodiversity in the Pacific Islands: challenges of environmentalism in Marovo Lagoon, *International Social Science Journal* 58 (1), pp. 69-85.

Ingold Tim, 1996. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment, *in* R. Ellen and K. Fukui (eds), *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, Berg, Oxford, pp. 117-154.

—, 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.

—, 2001. From The transmission of representations to the evolution of attention, *in* H. Whitehouse (ed.), *The debated mind: evolutionary psychology vs ethnography*, Oxford, Berg, pp. 113-153.

Johannes Robert Earle 1981. *Words of the lagoon, Fishing and marine lore in the Palau district of Micronesia*, Berkeley, University of California Press.

—, 2002. The Renaissance of Community-Based Marine Resource Management in Oceania, *Annual Review of Ecology and Systematics* 33 (1), pp. 317-340.

—, 2003. Une éthique autochtone de la conservation a-t-elle existé ? Ressources marines et traditions, *Bulletin de la CPS* 14, pp. 3-7.

Jolly Margaret, 1992. Spectres of Inauthenticity, *The Contemporary Pacific* 4 (1), pp. 49-72.

Keen Ian, 1994. *Knowledge and secrecy in an Aboriginal religion*, Oxford, Oxford University Press.

Lallaoui Medhi, 2017. *Le retour d'Ataï*, DVD, Paris, Société des Océanistes, Cinéma des Océanistes 3, 71 min.

Lambert-Brétière Renée, 2018. Savoir culturel et langue en danger : l'exemple du rituel de l'igname chez les Kwoma, *Journal de la Société des Océanistes* 146, pp. 73-83 (https://doi.org/10.4000/jso.8624).

Leach James, 2012. Leaving the Magic Out: Knowledge and Effect in Different Places, *Anthropological Forum* 22 (3), pp. 251-270

Leach James and Richard Davis, 2012. Recognising and Translating Knowledge: Navigating the Political, Epistemological, Legal and Ontological, *Anthropological Forum* 22 (3), pp. 209-223.

Leblic Isabelle, 1989. Les clans pêcheurs en Nouvelle-Calédonie. Le cas de l'île des Pins, *Cahiers des Sciences humaines* 25 (1-2), pp. 109-123.

—, 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite,* Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

—, 1995a. La pêche au poison en Nouvelle-Calédonie, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée (JATBA)* 37 (1), pp. 217-235.

—, 1995b. Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie, *Cahiers du LACITO. Revue d'ethnolinguistique* 7, pp. 87-111.

—, 2001. Une pirogue pontée à l'île des Pins (Nouvelle-Calédonie), *Techniques et culture* 35-36, pp. 301-326.

—, 2005. Pays, « surnature » et sites « sacrés » paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 120-121, pp. 95-111 (https://journals.openedition.org/jso/410).

—, 2007. Kanak Identity, New Citizenship Building and Reconciliation, *Journal de la Société des Océanistes* 125, pp. 271-282 (https://doi.org/10.4000/jso.1004).

—, 2008. *Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak : savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des Océanistes, coll. Travaux et documents océanistes (https://journals.openedition.org/jso/594).

—, 2010. Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131, pp. 105-118 (ttps://doi.org/10.4000/jso.6146).

—, 2013. Introduction : La part « d'immatériel » dans les objets de culture dite « matérielle », *Journal de la Société des Océanistes* 136-137 : La part d'immatériel dans la culture matérielle (I. Leblic éd.), pp. 5-15 (https://doi.org/10.4000/jso.6839).

—, à paraître. The Kanak Languages. Size and geographic distribution, *in* S.P.J. Batterbury & M. Kowasch (eds), *Geography of New Caledonia-Kanaky*, Springer, World Regional Geography.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Leca Antoine, 2020. La rencontre de la tradithérapie kanak et du système de santé calédonien, *Journal de la Société des Océanistes* 150, pp. 57-62 (https://journals.openedition.org/jso/11527).

Lee Helen and Francis Steve Tupai (eds), 2009. *Migration and transnationalism: Pacific perspectives*, Canberra, anu e-Press.

Leenhardt Maurice, 1947. *Do Kamo. Personne et mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard.

Lefale Penehuro Fatu, 2010. Ua 'afa le Aso Stormy weather today: traditional ecological knowledge of weather and climate, The Samoa experience, *Climatic Change* 100, pp. 317-335.

Lemonnier Pierre, 2013. De l'immatériel dans le matériel… et réciproquement ! Techniques et communication non verbale, *Journal de la Société des Océanistes* 136-137 : La part d'immatériel dans la culture matérielle (I.Leblic éd.), pp. 15-26 (https://doi.org/10.4000/jso.7576).

Leonard Sonia *et al.*, 2013. The role of culture and traditional knowledge in climate change adaptation: Insights from East Kimberley, Australia, *Global Environmental Change* 23, pp. 623-632.

Le Roux Géraldine, 2016. Transforming Representations of Marine Pollution. For a Nex Understanding of the Artistic Qualities and Social Values of Ghost Nets, *Anthrovision* 4 (1) (https://journals.openedition.org/anthrovision/2221#textç).

Lévi-Strauss Claude, 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Presses Pocket.

Makondo Cuthbert and David Thomas, 2018. Climate change adaptation: linking indigenous knowledge with western science for effective adaptation, *Environmental Science and Policy* 88, pp. 83-91.

Marchand Trevor, 2010. Making knowledge: explorations of the indissoluble relation between minds, bodies, and environment, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16 (1), pp. 1-21.

Mercer Jessica *et al.*, 2007. The potential for combining indigenous and western knowledge in reducing vulnerability to environmental hazards in small island developing states, *Environmental Hazards* 7, pp. 245-256.

Minvielle Stéphane, 2018. Une école calédonienne en quête d'identité : modèle français, adaptation, contextualisation, émancipation ?, *Journal de la Société des Océanistes* 147 : 2018. La Kanaky Nouvelle-Calédonie a rendez-vous avec l'histoire (I. Leblic et U. Cugola éds), pp. 502-514 (https://doi.org/10.4000/jso.9530).

Monnerie Denis, 2016. Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativités et souveraineté kanak (Arama et nord Hoot ma Whaap, Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 142-143, pp. 53-72 (https://journals.openedition.org/jso/7576?lang=en).

Muir Cameron, Deborah Rose and Philip Sullivan, 2010. From the other side of the knowledge frontier: Indigenous knowledge, social-ecological relationships and new perspectives, *The Rangeland Journal* 32, pp. 259-265.

Nayral Mélissa et Marie Toussaint, 2020. Conserver la biodiversité avec les ong en Nouvelle-Calédonie : décolonisation ou délégation de gestion ?, *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* 20 (1) (http://journals.openedition.org/vertigo/27714).

Nabobo-Baba Unaisi, 2006. *Knowing and learning: An indigenous Fijian approach*, Suva, The University of the South Pacific, Institute of Applied Sciences.

Nolet Émilie, 2018. L'homme et la mer aux Yasawa (îles Fidji). Pêche, resorts et conservation de la nature dans un paradis touristique, *Revue d'ethnoécologie* 14 (http://journals.openedition.org/ethnoecologie/3805).

Nombo Porer and James Leach, 2010. *Reite Plants: An Ethnobotanical Study in Tok Pisin and English*, Canberra, The Australian National University E Press, Asia-Pacific Environment Monograph 4.

Paini Anna et Gallo Matteo, 2018. Gérer le passé pour façonner l'avenir à Wëté et Drueulu, *Journal de la Société des Océanistes* 147 : 2018. La Kanaky Nouvelle-Calédonie a rendez-vous avec l'histoire (I. Leblic et U. Cugola éds), , pp. 487-500 (https://doi.org/10.4000/jso.9605).

Pascht Arno, 2019. *Klaemet jenj worlds.* Approaching climate change and knowledge creation in Vanuatu, *Journal de la Société des Océanistes* 149, pp. 235-244 (https://doi.org/10.4000/jso.11257).

Pierrot Alain, 2015. Introduction, *CArgo. Revue internationale d'Anthropologie culturelle et sociale* 3, pp. 5-15.

Poirier Sylvie, 1994. La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien, *Anthropologie et sociétés* 18 (2), pp. 105-119.

—, 2009. Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones, *in* N. Gagné et L. Jérôme (éds), *Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Rennes, pur, pp. 21-36.

Préaud Martin et Laurent Dousset, 2014. Reconnaissance ? Une critique anthropologique du cas australien, *in* M. Salaün, B. Glowczewski et L. Dousset (éds), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Terrains, questions et méthodes*, Marseille, Pacific Credo Publications, pp. 333-358.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)

Rata Elizabeth, 2000. *A Political Economy of Neotribal Capitalism*, Lanham, Lexington Books.

Roué Marie, 2012. Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones. De la tradition à la mode, *Revue d'ethnoécologie* 1, pp. 1-16.

Rudiak-Gould Peter, 2011. Climate change and anthropology. The importance of reception studies, *Anthropology Today* 27 (2), pp. 9-12.

Sabinot Catherine and Nicolas Lescureux, 2019. The Local ecological knowledge and the viability of the relations with the environment, *in* O. Barrière *et al.* (eds), *Co-viability of Social and Ecological Systems: Reconnecting Mankind to the Biosphere in a Era of Global Change*, Springer Nature Editions, 1, pp. 211-222.

Sahlins Marshall, 1999. Two or three things that I know about culture, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3), pp. 399-421.

Salaün Marie, 2007. Are Kanak languages to be taught?, *Journal de la Société des Océanistes* 125, pp. 261-269 (https://journals.openedition.org/jso/1003?lang=en).

—, 2009. Une parentaliteé disqualifiée ? Être jeunes parents kanak en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui, *in* N. Gagné et L. Jérôme (éds), *Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Rennes, pur, pp. 79-96.

Salomon Christine, 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanak*, Paris, puf, coll. Ethnologies.

Stern Monika, 2014. "Mi wantem musik blong mi hemi blong evriwan" ("I want my music to be for everyone") Digital developments, copyright and music circulation in Port Vila, Vanuatu, *First Monday* 19 (10) (https://journals.uic.edu/ojs/index/fm/article/view/5551/4130).

Strathern Marilyn, 1980. No nature no culture: The Hagen case, *in* C. MacCormack and M. Strathern (eds), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-221.

—, 2004. Laudable aims and problematic consequences, or the 'flow' of knowledge is not neutral, *Economy and Society* 33, pp. 550-561.

—, 2006. A community of critics? Thoughts on new knowledge, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (1), pp. 191-209.

Tamisari Franca, 1998. Body, Vision and Movement: In the Footprints of the Ancestors, *Oceania* 68 (4), pp. 249-270.

—, 2005. Responsibility of Performance. The Interweaving of Politics and Aesthetics in Intercultural Contexts, *Visual Anthropology Review* 21, pp. 47-62.

—, 2010a. Introduction. Performing Cross-Cultural Understanding in Pacific Tourism, *La Ricerca Folklorika* 61, pp. 3-10.

—, 2010b. Dancing for strangers. Zorba the Greek yolngu style. A giullarata by the Chooky dancers of Elcho Island, *La Ricerca Folklorika* 61, pp. 61-72.

—, 2016. A Space and Time for a Generation to React: The Gattjirrk Cultural Festival in Milingimbi, *Oceania* 86 (1), pp. 92-109.

Thaman Konai Helu, 2003. Decolonizing Pacific Studies: Indigenous Perspectives, Knowledges and Wisdom in Higher Education, *The Contemporary Pacific* 15 (1), pp. 1-7.

Thomas Nicholas, 1992. The Inversion of Tradition, *American Ethnologist* 19 (2), pp. 213-232.

Tonnaer Anke, 2007. La Danse de l'Avion. Réarticuler les relations de genre au festival Borroloola (Australie), *in* B. Glowczewski et R. Henry (éds), *Le défi indigène. Entre spectacle et politique*, Montreuil, Aux lieux d'Être, pp. 89-102.

Travési Céline, 2017. The politics of knowledge as a tourist attraction, *Annals of tourism research* 66, pp. 130-139.

—, 2018. Knowing and being known. Indigenous and non-Indigenous Australians' politics of knowledge, *Anthropological Forum* 28 (3), pp. 275-292.

—, 2020. Savoirs écologiques et construction de soi. L'apprentissage des savoirs liés à l'environnement chez les Bardi (Australie), *Journal de la Société des Océanistes* 150, pp. 17-28 (https://doi.org/10.4000/jso.11494).

—, (à paraître). *Knowing and not knowing: Indigenous ecological skills, tourism, and the currency of knowledge in Australia,* Oxford and New-York, Berghahn Books.

Trichet Jean et Isabelle Leblic, 2008. L'environnement dans le Pacifique Sud. Présentation, *Journal de la Société des Océanistes* 126-127 : L'environnement dans la Pacifique Sud (J. Trichet et I. Leblic éds), pp. 5-10 (https://journals.openedition.org/jso/4892).

Van der Ryn Micah, 2019. Visual anthropology and intangible cultural heritage preservation in American Samoa, *Journal de la Société des Océanistes* 148, pp. 145-155 (https://doi.org/10.4000/jso.10532).

White Geoffrey M. and Ty Kawika Tengan, 2001. Disappearing Worlds: Anthropology and Cultural Studies in Hawai'i and the Pacific, *The Contemporary Pacific* 13 (2), pp. 381-416.

Wright Sarah *et al.*, 2009. 'That means the fish are fat': sharing experiences of animals through Indigenous-owned tourism, *Current Issues in Tourism* 12 (5-6), pp. 505-527.

© Société des océanistes | Téléchargé le 25/01/2022 sur www.cairn.info (IP: 83.79.235.138)