





CHAPITRE 2

Les facteurs culturels du trafic de grands singes : les comprendre pour intervenir

Introduction

Ce chapitre explore les effets des croyances et des pratiques culturelles sur le trafic de grands singes, qu'il s'agisse d'animaux vivants, de viande ou de parties de corps. Les motifs qui conduisent à prendre part à ce trafic ne sont pas toujours d'ordre économique, et il est donc nécessaire de comprendre les différences de comportement de groupes d'acteurs précis sur chaque site et entre les divers sites. Dans ce chapitre, nous envisageons le trafic dans son contexte humain localisé, en nous intéressant particulièrement aux connaissances, aux attitudes, aux croyances et aux pratiques des personnes et des communautés auxquelles elles appartiennent. Nous nous intéressons aux difficultés que fait peser le manque

“La planification de la conservation se révélera sans doute davantage efficace lorsqu'elle tiendra compte des pratiques culturelles des communautés qui interagissent avec les grands singes et leurs habitats.”

d'études scientifiques dans certains domaines sur l'évaluation de l'impact de ce trafic, comme l'usage de parties de corps de grands singes en médecine traditionnelle et la diversité des attitudes « culturelles » face à la nature. Ce que l'on sait, c'est que les grands singes sont vus différemment selon les personnes, étant tantôt un produit à vendre, un objet d'amusement, un symbole de statut social ou la cible de certaines activités, comme la chasse.

Nous fournissons ici des exemples des conséquences, négatives et positives, des pratiques culturelles sur les populations de grands singes ; en effet, si certaines communautés se servent de parties de leur corps pour leurs rites, par exemple, d'autres voient en ces animaux des totems qu'ils s'interdisent de chasser. Ce chapitre évoque l'évolution ou la disparition de ces pratiques, avec la modernisation rapide des sociétés rurales vivant dans ou à proximité des habitats des grands singes, le passage à l'âge adulte des jeunes générations ou l'accueil de nouveaux venus dans des sociétés autrefois fermées.

Quatre études de cas illustrent la nécessité de la prise en compte par les acteurs de la conservation des impacts sociaux, mais également environnementaux, de leur travail. Deux études portent sur des communautés en Afrique. La première examine la demande de parties de corps de grands singes au Cameroun (voir l'étude de cas 2.1) et la seconde comment l'évolution des pratiques culturelles qui protégeaient auparavant ces animaux en Ouganda les rend de plus en plus vulnérables (voir l'étude de cas 2.4). Les deux autres études de cas concernent la partie indonésienne de Bornéo, et présentent les facteurs culturels de la chasse au Kalimantan (voir l'étude de cas 2.2) et la nécessité d'analyses et d'interventions multidisciplinaires pour situer ces facteurs plus clairement dans leur contexte anthropologique et socioéconomique (voir l'étude de

cas 2.3). Toutes ces études montrent que la planification de la conservation se révélera sans doute davantage efficace lorsqu'elle tiendra compte des pratiques culturelles des communautés qui interagissent avec les grands singes et leurs habitats.

Les principales constatations de ce chapitre sont les suivantes :

- Loin d'être un concept figé, la « culture » a une signification et une valeur propres au contexte spécifique d'une communauté locale. Elle présente des variantes au sein d'un même lieu et d'un lieu à l'autre. Par conséquent, les facteurs culturels du trafic de grands singes sont très différents selon les communautés.
- Si l'on veut concilier la prise en compte des pratiques culturelles et la conservation des espèces menacées, il faudra peut-être consentir à des compromis qui pourraient à leur tour améliorer les relations entre les acteurs de la conservation et les communautés locales, ainsi que la coexistence entre les humains et les animaux sauvages. Contrairement à une approche unique, telle que la répression ou des opportunités économiques de remplacement, des stratégies propres à chaque site peuvent favoriser l'instauration de relations plus égalitaires sur le long terme.
- Des techniques de recherche utilisées en ethnographie ou par d'autres sciences sociales peuvent apporter des informations qui viendraient compléter la programmation traditionnelle de la conservation.
- Si certains acteurs de la conservation peuvent étoffer leurs connaissances de l'écologie grâce aux méthodes utilisées en sciences sociales, d'autres sont invités à revoir certains préjugés sur les communautés locales et à reconsidérer le recours à une terminologie et à des concepts occidentaux très répandus.

Contexte culturel et perception des grands singes par les humains

Aujourd'hui, le mouvement conservationniste épouse les principes occidentaux en faveur de l'imposition de restrictions, souvent appliquées avec l'aide d'organisations non gouvernementales internationales (ONG) (Bakels *et al.*, 2016 ; Dowie, 2009 ; Pyhälä, Osuna Orozco et Counsell, 2016). Depuis environ une dizaine d'années, cependant, cette approche traditionnelle de la protection des espèces et de leur milieu grâce à l'exclusion de certains types de personnes extérieures ou d'activités a suscité des inquiétudes et fait apparaître des propositions d'alternatives plus équitables (Berkes, 2004 ; Brockington, 2002 ; Pyhälä, Osuna Orozco et Counsell, 2016). Dans des disciplines aussi variées que l'écologie, l'anthropologie et la philosophie, les praticiens et les chercheurs sont de plus en plus enclins à poser des questions normatives sur l'interaction entre les humains et les espèces sauvages ; ils s'interrogent en particulier sur la manière dont une société ou une communauté donnée devrait se comporter vis-à-vis des espèces dont elles partagent le milieu (Corbey et Lanjouw, 2013 ; McKenna et Light, 2004). Dans ce contexte, il est utile, quoique peu aisé, de définir le terme de culture. Présentée en général comme synonyme de « tradition », la culture désigne souvent les caractéristiques, les connaissances et les comportements acquis par un groupe précis de personnes, lesquels sont transmis par des symboles, des objets et des valeurs (Kroeber et Kluckhohn, 1952). Ce chapitre envisage toutes ces significations dans le contexte de la conservation et du trafic de grands singes.

Même si le développement des sociétés humaines s'est accompagné de l'exploitation de diverses espèces, les relations des humains avec les animaux ne sont pas exclusivement

utilitaires ; elles s'observent aussi sur un plan symbolique plus général suivant le lieu, l'histoire et la religion. On peut imaginer que la culture et la conservation sont adossées à une palette de croyances et de comportements, notamment certaines attitudes à l'égard de l'environnement dans les domaines économique et sacré, ainsi que des types d'usage et de consommation propres à un lieu et à une période donnés. La prise de conscience et l'intégration de ces nuances peuvent s'avérer déterminantes pour définir des programmes de conservation plus équitables et durables que la stratégie habituelle qui consiste à poser des clôtures et à infliger des amendes. Comme évoqué dans ce chapitre, une programmation en adéquation avec les savoirs et les comportements locaux liés à l'usage des ressources peut servir à la fois les objectifs sociaux et environnementaux (Igoe, 2006 ; Pyhälä, Osuna Orozco et Counsell, 2016).

De manière générale, les relations des personnes avec leur milieu se répartissent en quatre grandes catégories, dont certaines se recoupent :

- Les personnes peuvent conférer des **valeurs religieuses et sacrées** à leur environnement. Parfois associées à des éléments distinctifs, des espèces, des pratiques ou des lieux précis, elles peuvent s'observer dans le choix des sites dédiés aux rites et aux cérémonies, des sanctuaires, des cimetières et des forêts sacrées, dans les règles et les tabous, dans les totems et les symboles, et dans les liens avec les ancêtres et le monde des dieux et des esprits.
- Le **patrimoine culturel immatériel, indissociable du sentiment d'identité et d'appartenance géographique**, peut être lié à des paysages, des espèces ou autres biens importants, ayant une valeur historique, susceptibles d'évoquer aux personnes leurs ancêtres, des pratiques, des croyances et des souvenirs.

« Contrairement à une approche unique, telle que la répression ou des opportunités économiques de remplacement, des stratégies propres à chaque site peuvent favoriser l'instauration de relations plus égalitaires sur le long terme. »

Photo : Les os et les parties de corps de grands singes sont également utilisés en médecine préventive ou dans la confection d'amulettes, ce qui dénote une croyance en leurs propriétés magiques plutôt que physiologiques ou psychologiques. Panier de cérémonie Konyak Naga décoré de trophées de crânes de hoolock d'Occident (*Hoolock hoolock*) et de langur à capuchon (*Trachypithecus pileatus*) (Nord-Est de l'Inde).
© Pete Oxford/naturepl.com

Le sentiment d'appartenance à un lieu et à une époque émane parfois de certaines particularités de l'environnement et peut contribuer au besoin humain d'identité individuelle et collective.

- L'environnement est souvent le cadre des **relations sociales et communautaires** sur lesquelles il a une influence. C'est dans leur environnement que les groupes et les institutions trouvent des lieux pour se réunir et s'adonner à des

activités en commun, comme les récoltes et la chasse. Ces activités contribuent à la cohésion, à l'identité et au bien-être collectif d'une société.

- L'environnement offre des ressources qui favorisent la **santé mentale et physique**. Comme les remèdes à base de plantes, certaines espèces auraient des vertus particulières conférant de multiples bienfaits à leurs utilisateurs (Drani et Infield, 2014).



Comme le montre ce chapitre, les pays où vivent les grands singes présentent des pratiques culturelles variées et multiformes. Face à cette diversité, au contexte qui évolue, et à une philosophie de conservation dominante qui a traditionnellement privilégié la doctrine occidentale et la science au détriment du savoir et des pratiques autochtones, la prise en compte de la culture locale est apparue aux acteurs de la conservation comme un élément central, mais complexe (Pyhälä, Osuna Orozco et Counsell, 2016). Si, dans leur majorité, ces récents travaux de recherche confirment que les communautés pratiquent déjà la conservation, ils révèlent aussi qu'elles *utilisent* les ressources ; et si les grands singes ou des parties de leur corps sont au nombre de ces ressources, les pratiques locales peuvent accroître la pression sur des populations déjà menacées. Pour ceux qui œuvrent dans le domaine de la conservation des grands singes hominidés et des gibbons, la question est alors de trouver la méthode qui permettrait de conserver les liens qui existent entre la population et l'environnement en les transformant si la relation ou l'attachement qui existe est préjudiciable aux espèces.

Les grands singes dans les croyances et les pratiques

Dans les pays où vivent les grands singes, d'après les mythes, les légendes et les croyances, les populations se sentent liées d'une façon ou d'une autre aux primates, ce qui peut entraîner des conséquences positives et négatives sur les espèces. La littérature récente publiée dans les pays de l'aire de répartition révèle que les communautés voient les grands singes de diverses façons : protecteurs, ancêtres réincarnés, totems ou animaux sacrés (CCFU, 2018 ; voir les encadrés 2.1 et 2.2) ; c'est ce que révèlent également

ENCADRÉ 2.1

Les gibbons dans les mythes et le folklore

Une légende indonésienne raconte que le cri du gibbon femelle est celui d'une femme mythique qui erre dans la forêt à la recherche de son amant disparu, lequel a été tué après qu'elle l'a trompé. Le chant lugubre qui déchire le matin est l'expression de son remords (Drani et Infield, 2014).

Selon une autre légende indonésienne, une jeune femme aurait été mariée de force à un homme beaucoup plus âgé. Ce mariage étant loin d'être heureux, la jeune femme s'échappait tous les jours en allant en forêt ramasser fruits et légumes. Un jour, lors de sa cueillette, elle fit la rencontre d'un jeune chasseur d'une autre tribu et ils devinrent amis. La jeune femme se mit à passer de plus en plus de temps en forêt, pour finalement tomber amoureuse de ce chasseur. S'apercevant que ses repas n'étaient pas prêts à l'heure et que sa femme était souvent absente, le mari trouva le moyen de la suivre et la découvrit avec le jeune homme. Le lendemain, le mari amena les hommes du village et suivit sa femme dans la forêt pour donner une leçon au chasseur. Quand les jeunes amants réalisèrent que cette troupe était à leurs trousses, ils s'enfoncèrent davantage dans la forêt, mais se retrouvèrent séparés. Les prenant en pitié, le grand esprit de la forêt les hissa dans la canopée, loin de la colère des hommes, et les transforma en gibbons. Pour qu'ils puissent toujours se retrouver malgré la densité de la forêt, le grand esprit les dota de chants puissants, un pour la jeune femme et l'autre pour le jeune chasseur, et aujourd'hui les gibbons crient encore ainsi (Drani et Infield, 2014).

En Thaïlande, il existe une histoire selon laquelle une femme a été transformée en gibbon après avoir trompé son mari. Elle a passé le reste de son existence à se balancer de branche en branche, en appelant *pua, pua, pua*, ce qui signifie « mari » en thaï. Certains Thaïs racontent cette histoire pour expliquer la signification du cri du gibbon (Drani et Infield, 2014).

Il y a plus de 2 000 ans, les Chinois ont élevé le gibbon au rang d'aristocrate des singes, grands et petits. Le gibbon est l'un des deux primates qui jouissent d'un statut à part dans la culture chinoise, l'autre étant le macaque. Dans cette tradition, le gibbon symbolise la métaphysique et le monde de la spiritualité, qui ouvrent à l'humanité les portes des sciences et de la magie ; par les matins brumeux et les clairs de lune, le cri du gibbon intensifie l'exaltation des poètes, des peintres et des philosophes (Van Gulik, 1967).

Plus au sud, chez certaines minorités ethniques du Laos, l'interdiction de chasser les gibbons était liée à la croyance qu'ils étaient des ancêtres réincarnés (Duckworth, 2008). Ces histoires révèlent l'existence d'une croyance en une relation de type familial entre l'être humain et les grands singes, qui renforce des comportements inspirés par un sentiment de ressemblance, et non pas de différence.

les histoires d'amour, de magie, de protection des secrets des forêts et d'humains réincarnés (Etiendem, Hens et Pereboom, 2011). Ces croyances sont à l'origine de certains tabous vis-à-vis de la chasse ou de la consommation de viande de grands singes, ce qui peut les protéger ; en revanche, l'utilisation de parties du corps en médecine traditionnelle et lors de rites est susceptible de menacer gravement leur survie (Etiendem, Hens et Pereboom, 2011 ; Infield, 2011).

L'usage de grands singes en médecine traditionnelle et dans les rites

L'utilisation de plantes et de produits animaux en médecine traditionnelle remonte à des temps immémoriaux au sein des communautés humaines de la planète. Dans les zones où ces pratiques perdurent, elles sont souvent liées aux croyances sacrées et à l'identité culturelle associée (Etiendem, Hens et Pereboom, 2011). Les habitats des grands singes se trouvent en général dans des régions reculées ayant un accès limité à la pharmacopée moderne et où les populations se tournent vers la médecine traditionnelle pour expliquer la maladie et la mort, et pour obtenir des remèdes afin de soigner les affections les plus fréquentes.

Bien que peu d'études s'intéressent à l'usage des grands singes en médecine traditionnelle, elles montrent que les parties de leur corps et leurs os sont très utilisés dans les paysages où évoluent ces espèces, et que les personnes qui y recourent sont convaincues de leurs vertus curatives (Etiendem, Hens et Pereboom, 2011). Au Laos par exemple, des os de « primate » – dont presque certainement ceux d'espèces de gibbons indigènes – servent à soigner

les fièvres et la gonorrhée, et peuvent être appliqués plus généralement comme palliatifs ou toniques (Duckworth, 2008). De même, au Vietnam et en Chine, certaines personnes traitent les fractures avec du « baume du singe noir », qui peut contenir du gibbon (J. Kempinski, communication personnelle, 2018). Les os et les parties de corps de grands singes sont également utilisés en médecine préventive ou dans la confection d'amulettes, ce qui dénote une croyance en leurs propriétés magiques plutôt que physiologiques ou psychologiques. Chez les Bakonzo d'Ouganda, par exemple, une croyance confère aux os de chimpanzé des vertus curatives à même de réduire une fracture par simple application sur le membre cassé (CCFU, 2018 ; voir l'encadré 2.3). Ces croyances et pratiques sont très différentes selon les pays de l'aire de répartition, mais également au sein de chaque pays ; l'étude de cas 2.1 concerne celles d'une région du Cameroun.

Les données sur les pratiques et les marchés dans les pays de l'aire de répartition sont certes maigres, mais les informations sur la demande internationale, émanant de l'étranger, de produits issus des grands singes sont encore plus rares. Si la nature de ces marchés est mal connue, des études récentes indiquent que la demande croît en Chine, en Europe et aux États-Unis (LAGA, 2015 ; Nforngwa, 2017). La demande de viande sauvage en dehors des pays de l'aire de répartition, qui est un peu mieux documentée que celle d'autres produits issus des grands singes, semble liée à des facteurs culturels (Wood *et al.*, 2014). Une étude portant sur une communauté libérienne vivant dans l'État américain du Minnesota, a révélé, par exemple, que les raisons qui poussent à importer et à consommer sont multiples, et que la nostalgie et les liens culturels sont des facteurs de poids dans la consommation (Walz *et al.*, 2017).

► p. 68

ÉTUDE DE CAS 2.1

Facteurs culturels de la demande de parties de corps de grands singes en Afrique

De récentes études ethnographiques menées au Cameroun soulignent le rôle que peuvent jouer les croyances et les pratiques culturelles sur le comportement vis-à-vis de la chasse et du trafic (Chuo et Angwafo, 2017a, 2017b). Dans le Nord-Ouest du Cameroun, une étude réalisée dans le parc national de Kimbi-Fungom et dans ses environs (voir la figure 2.1) conclut que la demande de parties de corps de grands singes est surtout suscitée par la croyance dans les propriétés médicinales des os et des tissus, et même de leurs pouvoirs mystiques dans le cadre des rites. Elle relève que certains célébrants remplacent des crânes humains par ceux de grands singes lors des cérémonies traditionnelles du culte des ancêtres (Chuo, 2018). Une autre étude rapporte des pratiques semblables dans le Sud-Ouest du Cameroun, où des parties de corps de grands singes hominidés servent à soigner des fractures et d'autres affections osseuses (Bobo, Aghomo et Ntumwel, 2015).

Le parc national de Kimbi-Fungom couvre une superficie totale de 989,8 km² (soit 98 980 hectares) et sa partie nord longe la frontière entre le Cameroun et le Nigéria (Protected Planet, s.d.-a, s.d.-c). Le parc est le domaine du chimpanzé du Nigéria-Cameroun (*Pan troglodytes ellioti*), qui est la plus menacée des quatre sous-espèces de chimpanzés. Au cours des dix dernières années, cette sous-espèce a vu sa population diminuer fortement, conséquence d'une chasse intensive, de la disparition et de la dégradation de son habitat dues à la pression anthropique ; il ne reste aujourd'hui qu'environ 6 000 individus dans leur aire de répartition (Sesink Clee et al., 2015).

FIGURE 2.1
Cameroun et Nigéria



Sources : Protected Planet (s.d.-a, s.d.-c), PNUE-CMSC (2019a, 2019c)

TABLEAU 2.1

Diverses affections et parties de corps de chimpanzé servant à les traiter dans le Nord-Ouest du Cameroun

Affection	Parties de corps utilisées dans le traitement
Fractures ou entorses	Os, crâne
Carence en calcium	Moelle osseuse, viande
Diarrhée ou dysenterie	Os, crâne, tête, pelage brûlé
Maladie cardiaque	Organes internes, cœur, foie, os de la cage thoracique
Douleurs articulaires	Os, crâne
Intoxication	Os, vésicule biliaire, foie, peau, pelage, ongles
Rhumatismes, problèmes de rate	Os, graisse, membres
Mal à l'estomac	Os brûlé et réduit en poudre, mélangé à d'autres substances
Enflure d'un membre ou d'une partie du corps	Bouillon d'os cuits
Mal aux dents	Os réduits en poudre
État de fatigue	Os, crâne

Source : Chuo (2018)

Dans l'étude sur le parc national de Kimbi-Fungom, des villages précis ont été sélectionnés en fonction de leur proximité avec ce parc. La majorité des personnes interrogées ont répondu que la viande et les parties de corps de chimpanzé étaient utilisées pour leurs vertus thérapeutiques, dans les rites et consommées à l'occasion de certaines fêtes. Elles ont cité près de 25 maladies et états de santé qui pouvaient, d'après elles, être traités grâce à la viande ou aux parties de corps de grands singes, sans toutefois donner de détails sur la préparation, les quantités ou les autres ingrédients (Chuo, 2018 ; voir le tableau 2.1).

Au cours des entretiens, le chercheur a observé et enregistré 78 crânes de chimpanzé, 37 os de chimpanzé, et plusieurs sacs de remèdes contenant de la peau de grand singe et d'autres parties de corps non identifiées. Selon les déclarations des personnes interrogées, le corps d'un chimpanzé adulte coûte en général de 75 000 à 250 000 FCFA (130 à 435 USD), et les crânes qui sont les parties les plus chères valent, en fonction de l'âge, de 50 000 à 200 000 FCFA (87 à 346 USD). La peau s'achète de 3 000 à 50 000 FCFA (5 à 85 USD), suivant la taille de la pièce proposée ; les mains et les pieds coûtent de 2 000 à 25 000 FCFA (4 à 45 USD). D'autres parties du corps, comme les os, les testicules, la viande et d'autres organes, peuvent valoir entre 500 et 15 000 FCFA (1 à 25 USD), selon la quantité et la qualité du produit (Chuo, 2018).

D'après cette étude, dans le Nord-Ouest du Cameroun, la demande de remèdes traditionnels était particulièrement importante, comme l'usage de parties de corps lors de rites et de cérémonies, telles que la circoncision de petits garçons, l'intronisation d'un nouveau chef, les funérailles, la transmission de pouvoir du propriétaire d'un totem, l'acquisition d'un titre traditionnel et les jours de fête annuels. D'après les entretiens, le talent des docteurs et guérisseurs traditionnels, qui, dit-on, soignent des maladies censées être incurables à l'hôpital, pèse pour beaucoup dans la demande de viande et de parties de corps dans cette région et d'autres parties du pays (Chuo et Angwafo, 2017a).

Il a aussi été constaté que les villages et les villes du Nord-Ouest du Cameroun ont vu arriver, d'autres régions du pays et du Nigéria voisin, de nombreuses croyances et pratiques nouvelles dans lesquelles sont utilisées des parties de corps de grands singes (Chuo et Angwafo, 2017a). Ce constat vient étayer une étude de terrain antérieure qui indiquait que bon nombre des individus pratiquant la chasse et le trafic des chimpanzés dans le parc national de Kimbi-Fungom avaient traversé la frontière depuis le Nigéria voisin (Ekinde, Ashu et Sunderland-Groves, 2005). Comme le montre par ailleurs l'étude de cas 2.4, l'adoption de nouvelles croyances et comportements peut amplifier ou freiner la chasse et le trafic. Exemple : Traditionnellement, la population de Bechati, de Besali et de Fossimondi dans le Sud du Cameroun évitait de chasser et de manger du gorille en raison de tabous culturels et de croyances totémiques (voir la figure 2.1) ; cependant, elle a récemment commencé à en consommer et à utiliser des parties de leur corps pour se soigner (Etiendem, Hens et Pereboom, 2011).

Les résultats de cette étude scientifique reflètent des évaluations plus générales du trafic de grands singes au Cameroun qui s'apparente à celui de l'ivoire : les deux sont aux mains de réseaux internationaux qui financent les chasseurs et leur fournissent même des deux-roues et des armes sophistiquées (LAGA, 2015 ; Nforngwa, 2017). Dans ce pays, l'habitat des grands singes continue de se fragmenter à cause du développement des infrastructures, à l'image des nouvelles routes, qui facilitent les déplacements et la circulation, au même titre que la porosité des frontières. Bien qu'on ne sache pas vraiment si les braconniers fournissent des parties de corps pour les pratiques culturelles, les contrôles effectués dans le cadre de l'application de la loi prouvent que les réseaux de chasse sont étendus. En effet, « au cours d'une période de quatre mois en 2015, les brigades camerounaises de lutte contre le braconnage et le trafic ont arrêté 22 trafiquants et saisi 16 membres de grands singes hominidés, 24 têtes de gorille et 34 crânes de chimpanzé lors d'opérations distinctes dans le pays » (Nforngwa, 2017). Les enquêteurs affirment que si les chasseurs gardaient auparavant la viande en abandonnant les membres et les têtes dans la forêt, ils en font désormais des stocks pour répondre à la demande croissante du marché (LAGA, 2015 ; Nforngwa, 2017). Malgré l'existence de lois adéquates et les interventions régulières des organisations de conservation, le trafic de grands singes semble être florissant au Cameroun (Chuo, 2018 ; voir le chapitre 6).

Selon un récent rapport, un trafic lucratif existe aussi au Nigéria, également alimenté par les croyances et pratiques traditionnelles. Cela met en lumière le fait que la chasse de subsistance s'est transformée en un grand commerce qui approvisionne la forte demande des marchés sous la pression de certaines pratiques culturelles, comme celles qui s'inscrivent dans les

traditions ancestrales ou dans la lutte contre les esprits malins. Les personnes interrogées ont décrit une filière bien organisée reliant les chasseurs locaux aux distributeurs et aux consommateurs qui se trouvent au Nigéria et ailleurs. En raison de leur abondance relative, les chimpanzés sont fréquemment utilisés dans les rites, la partie la plus demandée étant la main gauche, dont le prix peut atteindre 100 USD. Les marchés des villes de Kano, de Lagos et d'Onitsha ont été identifiés comme les centres du trafic national, et le Nigéria apparaît comme la plaque tournante par laquelle transitent les parties de corps en provenance des pays d'Afrique centrale et occidentale avant d'être envoyées en contrebande vers d'autres régions du monde. Les opérations de répression pourraient entraver les filières d'approvisionnement, et des alternatives économiques pourraient aider les chasseurs à trouver un emploi légal ; cependant, une approche plus nuancée est nécessaire pour agir sur les traditions profondément ancrées qui sont à l'origine du trafic (Sunday, 2019).

Les comportements dictés par la culture sont fluctuants et leur régression peut s'inverser. Les croyances des générations précédentes et la façon dont elles appréhendaient le monde se transforment sans arrêt avec l'émergence de nouveaux savoirs et d'informations inédites. L'amélioration des opportunités économiques, de l'enseignement et de l'accès à des types de plus en plus variés de capital (naturel, humain et social) peut avoir sur la jeunesse une empreinte plus forte que les pratiques des anciennes générations, avec des conséquences à la fois positives et négatives sur la conservation (Pretty et Smith, 2004). L'évolution rapide des activités économiques des communautés peut éloigner des massifs forestiers les habitants des forêts, qui finiront par oublier les nombreux atouts de la biodiversité, et dont la perception de l'environnement sera dénuée de tout attrait culturel et réduite au seul intérêt économique. Dans ces conditions, elles peuvent se mettre à chasser des espèces autrefois épargnées (comme les bonobos en RDC) à des fins alimentaires et pour gagner de l'argent, surtout en cas de rarefaction d'autres espèces ou s'il devient plus facile de se procurer une arme à feu (Tashiro *et al.*, 2007).

Il existe toutefois des contre-exemples positifs. Au Gabon, l'habituation des gorilles à l'homme dans le cadre de la recherche ou du tourisme a eu un impact surprenant sur des communautés qui avaient en général une mauvaise image de ces animaux. La perception des gorilles par les personnes qui travaillent avec ne cesse de s'améliorer. Cela a eu un effet d'entraînement sur les autres membres de la communauté, dont les objections se sont aussi dissipées. Au Rwanda, les autorités ont impulsé l'évolution des mentalités en organisant des cérémonies traditionnelles d'attribution du nom après la naissance de gorilles (Drani et Infield, 2014).

Les migrations transfrontalières continues, voire en hausse dans certains cas, ainsi que les mariages hors du périmètre ethnique traditionnel, peuvent induire une propagation et un partage de connaissances et de valeurs. Il peut en résulter un élargissement du réseau de personnes à même de s'identifier à des totems animaux et végétaux, dont elles se sentent proches et assurent la protection. Cependant, la diffusion d'autres cultures peut aussi bouleverser le savoir traditionnel. Il est possible que certains, surtout chez les jeunes générations, méconnaissent leurs totems et perdent donc tout lien avec eux. L'étude de cas 2.4 revient sur ce problème, et propose une solution pour y remédier de manière à réduire le trafic.

ENCADRÉ 2.2

Totems

En Afrique, certains individus et groupes sociaux ont le sentiment d'une parenté mystique avec certains totems, qu'il s'agisse d'animaux, d'arbres ou de lieux. Des totems de grands singes ont été documentés dans des clans au Cameroun, en République centrafricaine, en République démocratique du Congo (RDC), au Gabon, au Libéria, au Nigéria, en Tanzanie et en Ouganda (Drani et Infield, 2014). Les tabous interdisant la consommation ou l'usage d'animaux totems font partie du système totémique, et s'appliquent aux animaux domestiques comme sauvages.

Globalement, les recherches scientifiques menées dans le Nord-Ouest du Cameroun brossent le tableau d'une chasse non durable des chimpanzés, convoités tant pour leur viande que des parties de corps. Dans le même temps, elles attestent que les tabous traditionnels et les croyances totémiques s'effondrent avec l'arrivée dans la région d'immigrants du Nigéria qui importent leurs propres croyances – tout cela dans un contexte caractérisé par une grande pauvreté, l'absence d'accès à la médecine moderne, et une relative ignorance et le non-respect des lois protectrices (Chuo, 2018). Cette situation est fréquente dans de nombreux pays où vivent les grands singes, et où les traditions et la culture sont souvent à l'origine de pratiques courantes qui affectent l'habitat et la biodiversité. Les règles informelles sur l'accès à la terre et sur son usage peuvent permettre de protéger l'habitat. En Ouganda par exemple, des communautés considèrent certaines plantes comme marqueurs de sites ayant une importance religieuse ou sacrée, afin qu'on les évite. Même si ce n'est pas sa vocation première, ce type de principe coutumier peut protéger l'habitat de nombreuses espèces, notamment des grands singes (Drani et Infield, 2014).

ÉTUDE DE CAS 2.2

Dans la partie indonésienne de Bornéo : La tradition dayak, la chasse des grands singes et la conservation

Le savoir traditionnel ou autochtone est l'un des principaux visages de la connaissance et de la pratique de l'écologie. Ce savoir est précieux pour les communautés qui dépendent de l'utilisation durable des ressources naturelles pour vivre, comme les Dayak de la partie indonésienne de Bornéo (Gadgil, Berkes et Folke, 1993). Le terme de Dayak désigne la population autochtone du Kalimantan qui comprend différentes ethnies avec leurs sous-groupes et diverses communautés autochtones, chacune ayant son propre dialecte, ses propres coutumes et lois et son territoire, même si toutes partagent une culture commune et identifiable (Rousseau, 1990). Habitants traditionnels des forêts, les Dayak détiennent un riche savoir autochtone en matière de gestion de la biodiversité et des ressources naturelles ; leurs communautés sont toujours régies par l'*adat*, cadre coutumier de normes sociales et culturelles, de lois, de cérémonies et de rites (Joshi *et al.*, 2004 ; Thomson, 2000). L'*Adat* dicte la vie et la culture des communautés dayak et son rôle est déterminant dans la protection de la forêt et dans la conservation, en évitant la surexploitation des produits forestiers et en garantissant l'utilisation durable des ressources naturelles (Joshi *et al.*, 2004 ; Mulyoutami, Rismawan et Joshi, 2009 ; Wadley et Colfer, 2004).

La conservation est ancrée dans la culture des communautés dayak, comme en attestent les sites sacrés des forêts et les tabous qui protègent forêts et animaux (Wadley et Colfer, 2004 ; Wadley, Colfer et Hood, 1997). Selon les croyances traditionnelles des Dayak, les sites sacrés sont habités par des esprits, possèdent une signification religieuse et sont importants dans la préservation des ressources naturelles (Wadley et Colfer, 2004). Les tabous (*pantang*) sont des règles ou des interdits de la tradition orale qui régissent le comportement de la communauté et renvoient à des événements vécus par les ancêtres (Omar et Rathakrishnan, 2016) ; ils sont fondés sur la croyance que certains comportements ou objets

sont reliés au royaume de l'invisible (Thomson, 2000). Comme c'est le cas avec les totems au Cameroun, en Ouganda et dans d'autres régions d'Afrique, les liens supposés avec des espèces ou des lieux peuvent amener les communautés locales du Kalimantan à accorder davantage de considération aux habitats qu'ils partagent avec les grands singes.

Les orangs-outans et la chasse traditionnelle

L'économie dayak est basée sur l'agriculture vivrière : riziculture sur brûlis et gestion forestière, et, dans une moindre mesure, la chasse, qui constitue une importante source de protéines (Eilenberg, 2012 ; Wadley et Colfer, 2004). Si les chasseurs ciblent surtout le gros gibier, comme les cerfs et les sangliers, ils peuvent chasser d'autres animaux, mammifères

ou oiseaux, si l'occasion se présente (Wadley et Colfer, 2004). Autrefois, les chasseurs se servaient de sarbacanes, de lances et de chiens de chasse, mais ces techniques traditionnelles ont cédé la place aux carabines à air comprimé, aux armes à feu et aux pièges (Wadley et Colfer, 2004 ; Wadley, Colfer et Hood, 1997). Habituellement, les chasseurs consomment leurs prises eux-mêmes ou en font profiter leur famille et leurs voisins. Considérée sans valeur, la viande de primate n'est donc pas commercialisée ; il arrive néanmoins que la viande de grands singes soit vendue dans le cadre de relations culturelles proches (Wadley, Colfer et Hood, 1997).

D'après des recherches scientifiques, la chasse aurait eu un rôle non négligeable dans la disparition ancienne des orangs-outans de certaines zones de Bornéo. Si la densité des



Photo : Plus récemment, des crânes d'orangs-outans ont fréquemment été utilisés par les Dayak comme trophées lors d'événements culturels et de festivals. Les participants arborent des crânes d'orangs-outans comme parure ou comme élément de leur tenue, mais, pour ce que l'on sait, ces éléments ne faisaient pas partie de la tradition ou de la culture des Dayak. Crâne d'orang-outan confisqué par les douaniers néozélandais. © Urban Zone/Alamy

populations d'orangs-outans a chuté sévèrement depuis 150 ans, les disparitions locales ont en grande partie eu lieu dans les 20 à 50 dernières années, surtout entre 1999 et 2015, période pendant laquelle 100 000 orangs-outans de Bornéo ont perdu la vie à la suite de la dégradation et de la perte de leur habitat, ou de leur mise à mort (Meijaard *et al.*, 2010 ; Voigt *et al.*, 2018). Il est difficile d'établir une estimation précise du nombre de grands singes tués, mais celui des orangs-outans recueillis dans les centres de sauvetage donne un ordre de grandeur. Entre 2001 et 2013, sur les sept centres qui existent en Indonésie, trois seulement ont vu arriver près de 1 500 orangs-outans. Plus de la moitié de ces individus étaient des bébés ou des jeunes, dont la capture est souvent la conséquence involontaire de la chasse des adultes, ce qui laisse penser que le nombre des adultes tués mérite d'être sérieusement pris en compte par les acteurs de la conservation (Sánchez, 2015 ; voir le chapitre 1).

Parmi les études qui portent sur les orangs-outans tués, peu explorent aussi les facteurs socioculturels qui influent sur le comportement des chasseurs ou sur les relations des humains avec ces animaux (Marshall *et al.*, 2006 ; Meijaard *et al.*, 2010, 2011 ; Voigt *et al.*, 2018). Une recherche en ce sens pourrait expliquer les processus ayant induit l'effritement des tabous qui prévalaient autrefois et protégeaient ces primates de la chasse. Elle éclairerait aussi probablement les extinctions locales récentes d'orangs-outans dans certaines zones où ils n'étaient pas chassés ; du moins, le croyait-on jusqu'à ce qu'ils disparaissent.

Certaines communautés dayak considèrent toujours qu'il est tabou de tuer les grands singes. Ces tabous protecteurs se fondent en général sur des légendes selon lesquelles les orangs-outans ou les gibbons étaient des êtres humains ou bien ont sauvé leurs ancêtres (A.I. Krisma, communication personnelle, 2018). Chez les communautés iban dayak de l'Ouest du Kalimantan, des tabous similaires protégeaient les orangs-outans et les gibbons, car elles croyaient qu'« un illustre ancêtre avait été aidé lors d'une bataille par des orangs-outans ou des gibbons, et qu'il avait été transformé en l'un ou l'autre à sa mort » (Wadley, Colfer et Hood, 1997, p. 257).

Ces tabous ont disparu en même temps que les anciennes croyances religieuses et profanes, et avec eux les protections qu'ils apportaient (Wadley, Colfer et Hood, 1997). La disparition des tabous peut ainsi avoir influé sur les pratiques de chasse des ethnies dayak contemporaines, avec éventuellement un effet préjudiciable pour certaines espèces comme les orangs-outans ou les gibbons. Les tabous ne s'évanouissent pas lorsque l'on cesse de croire en une légende ; ils perdent plutôt leur signification par l'effritement de pratiques culturelles quotidiennes qui s'enracinent dans le lien ressenti avec l'environnement.

Les personnes qui s'adonnent à la chasse et à la commercialisation des orangs-outans peuvent être motivées par des raisons socioéconomiques et culturelles très diverses, mais aussi par certains facteurs sociaux, émotionnels et psychologiques (voir le chapitre 4). La motivation d'un chasseur qui tue pour se nourrir sera différente de celle qui conduit un

individu à supprimer un orang-outan dans une plantation de palmiers à huile, à saisir l'occasion pour capturer son bébé et en faire son animal de compagnie avant de vendre cet orphelin à un trafiquant de grands singes. La prise de conscience de ces dynamiques variées et complexes peut aider les acteurs de la conservation à adapter leurs interventions en fonction des communautés de manière à tenir compte de leurs réalités.

La transformation de la culture : une menace pour les grands singes

Les rites culturels et créatifs des Dayak suivent les normes prévues par l'*adat*, et toutes les formes d'art ont une signification culturelle précise. D'après un récit datant du milieu du XIX^e siècle, les crânes trophées d'orang-outan ont remplacé ceux des humains après l'abolition de la chasse aux têtes dans certaines régions de Bornéo, ce qui peut avoir accentué la pression de chasse sur les grands singes (Meijaard *et al.*, 2010). Plus récemment, des crânes d'orangs-outans ont fréquemment été utilisés comme trophées lors d'événements culturels et de festivals. Les participants arborent des crânes d'orangs-outans comme parure ou les intègrent à leur tenue, mais, pour ce que l'on sait, ces éléments ne faisaient jadis pas partie de la tradition ou de la culture des Dayak (A.I. Krisma, communication personnelle, 2018). Les jeunes en particulier ont rapidement adopté ces modes et s'affichent ainsi sur les médias sociaux, ce qui peut constituer une menace supplémentaire pour les orangs-outans (voir le chapitre 4).

Au fil du temps, bon nombre des traditions du peuple dayak se sont perdues. Leurs croyances animistes ont été en grande partie remplacées par d'autres religions, comme le christianisme (Thomson, 2000 ; Wadley et Colfer, 2004). Cette évolution culturelle, conjuguée à la modernisation, a un impact sur la conservation des ressources naturelles au Kalimantan (Wadley et Colfer, 2004). Comme évoqué plus haut, l'érosion des pratiques culturelles et des traditions peut aussi entraîner la disparition des tabous protecteurs, inciter à chasser et à tuer des grands singes pour alimenter le trafic d'animaux, populariser l'usage de parties de leur corps lors d'événements « culturels » et susciter un engouement pour l'art « tribal ».

Le trafic de crânes va en outre de pair avec une hausse de la fréquentation touristique en Indonésie. Une enquête sur ce trafic montre que des sous-produits d'animaux sauvages en provenance de tout l'archipel sont vendus à Bali. Pour approvisionner le marché, les chasseurs tuent des grands singes pour récupérer les crânes, qui sont ensuite sculptés de motifs « tribaux » en vue de les vendre plus cher. La plupart sont noircis au feu et décorés afin de faire croire aux éventuels acheteurs qu'il s'agit d'antiquités. D'après cette étude, dans un magasin d'antiquités haut de gamme de Gianyar qui proposait des crânes de gibbons et d'orangs-outans, celui d'un orang-outan femelle adulte était proposé à 5 000 USD. Si les personnes qui tuent des primates pour se nourrir cassent généralement le crâne et prélèvent le cerveau afin de le consommer, la plupart des crânes de primate en vente à Bali sont intacts, ce qui indique que ces animaux n'ont pas été mis à mort à des fins alimentaires (Tenaza, 2012).

► **Photo :** Le terme de « nature » est une notion occidentale pour laquelle aucun mot équivalent n'existe dans de nombreux pays où vivent les grands singes. Son usage implique une distinction entre la nature et la culture, ce qui induit une dichotomie qui sépare les communautés humaines des paysages dans lesquels elles évoluent.
© Alison White

Agir sur les facteurs culturels du trafic

Ce chapitre souligne que les pratiques culturelles n'existent pas de façon autonome ; elles sont ancrées dans la dynamique socioéconomique, historique et religieuse d'une communauté donnée, et témoignent de la relation de la population locale avec son milieu, sa flore et sa faune. Il en ressort que les mesures décidées par les acteurs de la conservation pour juguler la chasse et la vente de grands singes seront sans doute plus efficaces, quel que soit le lieu, s'ils complètent leurs connaissances de l'écologie du paysage par une prise de conscience des facteurs culturels du trafic. Pour certains d'entre eux, cette démarche peut exiger une réévaluation de leurs pré-supposés à l'égard des communautés locales, de leur mentalité et de leur comportement. Cela peut en outre nécessiter la révision de la terminologie et des concepts fréquemment appliqués. Le terme de « nature », par exemple, est une notion occidentale pour laquelle aucun mot équivalent n'existe dans de

nombreux pays où vivent les grands singes (Bakels *et al.*, 2016). Son usage implique une distinction entre nature et culture, ce qui induit une dichotomie qui sépare les communautés humaines des paysages dans lesquels elles évoluent. Il existe cependant des alternatives aux méthodes de conservation dominantes. Les approches bioculturelles, par exemple, s'appuient sur la culture locale et tiennent compte des rétroactions entre les écosystèmes et la qualité de vie des humains (Sterling *et al.*, 2017).

L'utilisation de différentes approches des sciences sociales permet aux acteurs de la conservation de recourir à des méthodes communautaires et participatives pour définir et évaluer les facteurs culturels précis susceptibles d'influer sur le trafic de grands singes. Comme indiqué précédemment, les motivations économiques ne sont pas toujours les uniques moteurs de la chasse qui peut être profondément liée à l'identité. Pour certaines communautés, le trafic de viande ou de parties de corps peut être le corollaire de la chasse plutôt que son objectif premier.



C'est peut-être le cas au Vietnam, pays notamment connu pour le trafic d'animaux sauvages. Dans ce pays, si les gibbons ne semblent pas être visés pour les parties de leur corps, ils sont vendus comme animaux familiers ou consommés localement ; quand la viande est mangée, les os sont parfois vendus comme parties génériques de « petits singes » (J. Kempinski, communication personnelle, 2018). Toute tentative d'organisation d'interventions de conservation visant à mettre fin au trafic exigera d'appréhender de façon nuancée ce type de contexte.

La pénurie d'informations pertinentes constitue un problème majeur dans ce contexte. Dans le cas du Vietnam, par exemple, on ignore le nombre de gibbons tués ou soustraits comme animaux familiers, tout comme les motifs de leur mise à mort et le lieu où ils vivaient. Ce que l'on sait toutefois, c'est que les gibbons ne se trouvent que dans des endroits isolés, que leur présence est peu importante, même dans les aires protégées, et que la régression des effectifs continue d'affecter de nombreuses populations. Il n'est pas certain que les mesures de protection supplémentaires imposées dans certains sites suffisent à dissuader la

population de les traquer, d'autant qu'ils ne constituent pas un produit sauvage très prisé, contrairement aux pangolins. Nous avons la preuve d'un trafic actif de lorises (filière des animaux de compagnie) et d'infractions régulières relatives à la chasse et à la vente de langurs (entiers ou séchés) ; des rumeurs laissent penser que des animaux sont vendus sur les marchés chinois, et il se peut que des gibbons en fassent partie (J. Kempinski, communication personnelle, 2018). Toute intervention visant à démanteler cette dynamique devra prendre en compte les mentalités locales et s'appuyer sur les dernières recherches scientifiques commanditées.

L'élaboration de méthodes bioculturelles et participatives pourrait permettre de collecter des données qualitatives sur les processus décisionnels ainsi que sur les contextes socioécologiques uniques dans lesquels ils se produisent (Moon *et al.*, 2019). Le tableau 2.2 présente diverses approches méthodologiques et des thèmes de recherche liés aux problèmes décrits dans ce chapitre. L'étude de cas 2.3 examine du point de vue ethnographique (ou anthropologique) la chasse des orangs-outans au Kalimantan, qui fait déjà l'objet de l'étude de cas 2.2.

TABLEAU 2.2

Approches méthodologiques et thèmes de recherche

Approche méthodologique	Objet	Exemple de thème de recherche
Biographie	Sens du vécu d'un individu	Comment l'expérience vécue des individus ou des communautés dans les pays où vivent les grands singes peut-elle être intégrée dans les processus décisionnels en conservation ?
Phénoménologie	Expérience d'un phénomène vécue par un certain nombre de personnes	Comment l'expérience d'un tourisme autour du gorille en Ouganda, sous la houlette des communautés, influe-t-elle sur l'opinion de la population locale concernant différentes initiatives de conservation ?
Études de cas	Expérience faite lors d'un événement ou dans un contexte donné	Quels sont les effets des migrations sur les Dayak, leurs conditions de vie, la situation politique dans leurs villages, leurs formes de pouvoir et, par extension, le comportement des chasseurs qui peut affecter les grands singes ?
Ethnographie	Comprendre une culture différente en la vivant ou en l'observant	Quel est le rôle des croyances relatives aux ancêtres dans la décision de chasser chez les communautés de l'Ouest du Cameroun, et quels points de vue les acteurs de la conservation peuvent-ils adopter pour appréhender les « ressources » et les gérer, dans une démarche pertinente aux yeux de la population locale ?

Source : McCaslin et Scott (2003)

ÉTUDE DE CAS 2.3

Apport de la recherche en anthropologie à la compréhension de la chasse des orangs-outans dans les régions rurales de Bornéo dans une optique de prévention

Contexte : comprendre la chasse des orangs-outans dans les régions rurales de Bornéo

Comme le décrit l'étude de cas 2.2, à Bornéo, le trafic d'orangs-outans vivants et, dans une moindre mesure, de parties de leur corps est indissociable d'un vaste ensemble de pratiques, dont la chasse. La mise à mort de ces primates est souvent fortuite et non le résultat d'un acte prémédité : le corollaire d'un autre phénomène, comme la chasse d'un autre animal ou un conflit entre humains et orangs-outans (Freund, Rahman et Knott, 2017 ; Meijaard *et al.*, 2011 ; Nijman, 2005). Lorsqu'un orang-outan femelle adulte est tué en représailles à la suite du pillage d'une plantation, sa chair peut être consommée et certaines parties de son corps conservées ou commercialisées pour leurs vertus médicinales, tandis que son petit peut être gardé localement comme animal de compagnie, avant d'être vendu à des trafiquants d'animaux sauvages (Nijman, 2005).

Les analyses ont mis en lumière certains aspects de ce problème, notamment les caractéristiques spatiales et démographiques des morts d'orangs-outans, le fonctionnement du trafic d'animaux sauvages, et la façon dont les villageois perçoivent les orangs-outans, la forêt et la loi¹. Ces informations inédites émanent d'entretiens, d'enquêtes et d'échanges au sein des groupes de réflexion qui ont eu lieu dans un grand nombre de villages. Cependant, en raison de l'orientation thématique et de la courte durée de leur mise en œuvre, ces méthodes ne permettent qu'un survol de la complexité culturelle, sociale, politique, économique, historique et religieuse de chaque village. Pourtant, une approche de ces réalités par l'intérieur pourrait se révéler essentielle pour comprendre les morts des orangs-outans dans ces zones et les prévenir.

L'anthropologie : méthodes et observations

Des approches ethnographiques, ou anthropologiques socio-culturelles, sont particulièrement adaptées pour éclairer ce qui se passe dans un cadre restreint. À la différence des enquêtes à grande échelle et de la modélisation prédictive, les méthodes utilisées en anthropologie mettent l'accent sur l'approfondissement et l'holisme, en situant des phénomènes spécifiques (comme la chasse des orangs-outans) dans leur contexte multiforme (Eriksen, 2015, chapitre 1 ; Geertz, 1973). Ces études scientifiques sont souvent effectuées par des anthropologues qui travaillent seuls ou parfois en équipe.

L'anthropologie socioculturelle se caractérise par l'observation des participants. Elle implique l'immersion en tant que participant et observateur dans un milieu donné – cela peut aller du village à un réseau mondial – afin de comprendre « de l'intérieur » comment il fonctionne et comment il est perçu et vécu par ses membres. L'observation des participants repose

sur le principe fondamental de « présence », et non sur l'organisation de rencontres dans un cadre scientifique officiel (comme la remise de questionnaires), et le partage du quotidien et des interactions informelles sur le terrain (Borneman et Hammoudi, 2009).

En anthropologie, la recherche se déroule en général sur de longues périodes, allant de plusieurs mois à un ou deux ans. Les anthropologues peuvent ainsi se familiariser au fil du temps avec le site et le terrain étudié (y compris en apprenant les langues locales), gagner la confiance des personnes qui participent à la recherche – notamment des personnes d'âge et de sexe différents et de catégorie sociale, religion, métier et sensibilité politique variés, etc. – explorer de nouveaux indices et creuser de nouvelles pistes. L'observation des participants s'accompagne fréquemment d'autres méthodes en sciences sociales, notamment des entretiens semi-structurés, le recueil de récits de vie oraux, des recherches biographiques, l'analyse d'archives, l'étude de cartes géographiques et de recensements, et la recherche comparative sur d'autres sites ou avec d'autres anthropologues (Bennett *et al.*, 2017a).

Rassembler des connaissances et des données

Les méthodes utilisées en anthropologie génèrent des types de données spécifiques à même de combler les importantes lacunes qui grèvent nos connaissances des nombreux aspects de la chasse des orangs-outans. Tout d'abord, les conversations, plus franches et sincères, qui accompagnent le travail de terrain génèrent des informations en général plus intéressantes que celles tirées des entretiens structurés, des enquêtes et des questionnaires (Eriksen, 2015, chapitre 3 ; Hume et Mulcock, 2004). Les réponses à ces derniers peuvent être dictées par une certaine réserve ou un manque de confiance, voire l'intérêt propre des participants (gain financier par exemple). En revanche, la présence d'anthropologues sur une certaine durée et leur investissement dans les relations sociales sur le terrain les amènent souvent à connaître des opinions et à vivre des expériences imperceptibles pour les personnes extérieures. C'est particulièrement important lorsqu'on explore un sujet aussi sensible que la chasse des orangs-outans, que les villageois n'ont sans doute pas envie d'aborder ouvertement avec des acteurs de la conservation ou des enquêteurs, de peur d'être incriminés.

Deuxièmement, la nature holistique et illimitée de la recherche en anthropologie peut produire une image plus complète de la vie villageoise que d'autres méthodes. Au lieu de se concentrer sur des problèmes précis et leurs solutions, les anthropologues commencent par explorer le contexte général, en prêtant attention à des phénomènes comme les relations entre les sexes et au sein de la famille, les questions morales, les pressions économiques, les structures de pouvoir et les formations politiques au niveau local, la religion et les rites, et enfin les relations avec l'État (Eriksen, 2015). Tout cela est indissociable du milieu dans lequel s'inscrit la chasse aux orangs-outans et compte souvent beaucoup plus que la conservation de la biodiversité aux yeux de la population rurale de Bornéo qui, pour une grande part, s'intéresse peu à ces primates ou en a peu l'expérience.



Photo : La recherche sur le sujet révèle que les pratiques de chasse ne sont pas uniquement utilitaires, mais structurent aussi les relations sociales et l'identité au niveau des villages, tout en reliant des lieux reculés à l'économie mondiale. Collet dans une aire protégée ; positionné le long d'une clôture pour attirer les animaux.
© Tim Laman/naturepl.com

Troisièmement, les méthodes de l'anthropologie peuvent révéler la complexité, l'ambiguïté et le caractère fluctuant de la réalité. Comme le problème de la chasse des orangs-outans, la vie et l'identité des êtres humains comportent une pluralité de facettes : une même personne peut pratiquer l'agriculture vivrière et les cultures de rente, avoir un emploi dans une plantation de palmiers à huile et dans une administration. Et celle-ci peut avoir des avis divers, voire contradictoires, sur les orangs-outans, la forêt et la conservation, ces avis étant susceptibles de varier en fonction des situations et au fil du temps. Grâce à leur longue présence sur le terrain, les anthropologues sont parfaitement capables de suivre les changements et les évolutions, et d'en comprendre les moteurs, manifestations et conséquences (Eriksen, 2015 ; Howell et Talle, 2012). Le problème de la chasse des orangs-outans est en constante mutation, tout comme son contexte ; les analyses anthropologiques peuvent permettre d'en capter les vicissitudes.

L'utilité des observations anthropologiques pour la conservation est illustrée par la recherche sur la chasse à Bornéo et dans d'autres pays. Par exemple, des études réalisées en Afrique et en Papouasie-Nouvelle-Guinée révèlent que les pratiques de chasse ne sont pas uniquement utilitaires, mais structurent aussi les relations sociales et l'identité au niveau des villages, tout en reliant des lieux reculés à l'économie mondiale (Gordon, 2016 ; Sillitoe, 2003 ; Tadie et Fischer, 2013). Bon nombre d'actions de conservation bien intentionnées ont échoué pour n'avoir pas pris en compte ces fonctions et significations de la chasse (Marks, 2016 ; West, 2005). Il serait par

conséquent intéressant pour les interventions de conservation concernant les habitudes de chasse à Bornéo de prendre au sérieux les profondes racines sociales de la chasse (Puri, 2005 ; Wadley et Colfer, 2004 ; Wadley, Colfer et Hood, 1997).

D'autres recherches montrent que l'évolution des moyens de subsistance et les migrations des zones rurales vers les villes peuvent modifier les interactions entre les humains et les animaux sauvages (Margulies et Karanth, 2018). À Bornéo, ces phénomènes ont un fort impact sur le jeu politique et les formes de pouvoir dans les villages, avec des répercussions sur la mise en œuvre des interventions de conservation et de la loi à cet échelon (Elmhirst *et al.*, 2017 ; Li, 2015). Ces phénomènes peuvent aussi générer des aspirations et des croyances religieuses nouvelles, transformer l'identité des individus et leur sentiment d'appartenance, avec une incidence sur la conception que les villageois ont de la forêt, de la modernité et des relations entre les humains et les animaux en général (Chua, 2012 ; König, 2016 ; Schiller, 1997 ; Schreer, 2016 ; Sillander et Alexander, 2016). Pour comprendre comment les villageois de Bornéo appréhendent les orangs-outans et la conservation, il est vital de suivre l'évolution de cette conception au fil du temps et son influence sur la dynamique de la société.

Formuler de nouvelles stratégies

Les observations ci-dessus font plus que compléter les connaissances des acteurs de la conservation sur les causes et le contexte de la chasse aux orangs-outans, elles permettent d'éclairer le problème pour imaginer de nouvelles stratégies

et approches afin d'y remédier à la source : le village. Ces stratégies et approches pourraient en outre être appliquées à d'autres contextes de conservation impliquant la chasse, le braconnage ou les conflits humains-animaux.

Premièrement, l'analyse anthropologique peut renseigner sur les raisons du succès ou de l'échec de certaines interventions de conservation, et sur les modalités de mise en œuvre de certains textes juridiques et d'initiatives de conservation, sur leur interprétation, sur leur prise en compte, leur transformation et/ou leur rejet sur le terrain (Großmann, 2018 ; Lounela, 2015). Cette approche est utile pour répondre à une pléthore de questions précises. Par exemple, est-ce par ignorance ou indifférence que la population fait fi des lois qui protègent la faune sauvage, ou bien à cause d'une rancœur envers l'État, les acteurs de la conservation ou d'autres parties ? Comment fait-elle pour concilier les obligations familiales, les pressions économiques et les interdictions édictées par les lois ? Un programme a-t-il échoué à cause d'une mise en œuvre inadéquate ou d'une incompatibilité avec les idéaux locaux sur le plan moral ? Un autre a-t-il réussi parce qu'il s'accordait avec une volonté locale ou grâce à l'appui d'une personne influente ? En mettant en exergue ces éléments apparemment extérieurs, les anthropologues peuvent montrer comment ils jouent sur la conservation de manières diverses, et parfois inattendues (Kockelman, 2016 ; Lowe, 2006 ; Perez, 2018 ; West, 2006).

Deuxièmement, l'éclairage offert par les études anthropologiques peut inciter les acteurs de la conservation à s'intéresser à d'autres problématiques propres au contexte et à leurs solutions éventuelles lors de la conception d'interventions à partir des données objectives. Par exemple, la compréhension des relations de pouvoir au niveau local peut faciliter la collaboration avec certains réseaux (comme des groupements d'agriculteurs, des caisses de crédit mutuel, des groupes de femmes et des communautés religieuses) ou des interventions à plusieurs échelons (avec les gouvernements provinciaux, les autorités coutumières et les organisations villageoises d'assistance mutuelle). La compréhension des valeurs et tabous culturels prégnants, dont ceux relatifs à la réciprocité ou à la honte, peut aider à repenser la formulation des messages de conservation destinés à susciter l'implication de la communauté (Aini et West, 2018 ; Infield *et al.*, 2018 ; Rubis, 2017). Par ailleurs, la connaissance des circuits et des technologies de diffusion de ces messages (comme la radio et les médias sociaux) pourrait permettre aux acteurs de la conservation de toucher la population en alimentant les conversations qui se déroulent hors des lieux d'échange habituels, comme les écoles et les moments de convivialité.

Enfin, l'anthropologie peut transformer la relation qui existe entre la conservation et les communautés locales. La connaissance de la diversité et de la complexité de la vie sur le terrain peut bousculer les stéréotypes à l'emporte-pièce sur « la population locale » (vue comme protectrice de la forêt ou une bande de sauvages ignorants) et de mieux armer les acteurs de la conservation pour agir sur les problèmes et priorités au niveau local, dont certains n'ont rien à voir avec les orangs-outans. Cependant, pour que ces approches fondées sur le contexte et des données objectives portent leurs fruits, il est vital que des méthodes utilisées en anthropologie et en sciences sociales soient pleinement intégrées aux travaux habituels de la conservation, traitées comme des composantes essentielles, et non pas complémentaires, de cette discipline, et bénéficient du temps, des ressources et du soutien financier nécessaires à leur réussite (Bennett *et al.*, 2017b).

Les exemples cités dans l'étude de cas 2.3 indiquent que différentes démarches de recherche scientifique peuvent offrir un éclairage unique sur les contextes sociaux, culturels et politiques de la prise de décisions, sans se limiter aux seuls processus. Les acteurs de la conservation seront alors en mesure d'affiner leur compréhension des communautés qui vivent dans les pays de l'aire de répartition des grands singes, pour éventuellement s'appuyer sur leur expertise, au lieu de les voir comme des obstacles à surmonter. Une étude approfondie réalisée dans l'aire protégée nationale de Nam Kading au Laos a mis en évidence les principaux facteurs à l'origine de la chasse dans les communautés locales :

- accès fiable aux marchés et aux services ;
- développement économique progressif ;
- coût de la vie assez bas (90 USD par mois en moyenne) ;
- économie locale reposant sur l'agriculture et l'élevage du bétail ;
- communauté soudée ;
- aires protégées et conservation des ressources naturelles ;
- préférence pour la consommation de viande sauvage, en particulier chez les chasseurs ;
- absence de chasseurs venus de l'extérieur dans les forêts communautaires (Head, 2014, p. 43).

Cette étude a révélé que, si la chasse était avant tout une activité culturelle, la viande sauvage étant presque toujours consommée par le chasseur et sa famille, c'était l'une des rares sources de revenus pour les adolescents qui n'héritent de terres agricoles qu'une fois mariés. Head (2015) a élaboré un ensemble de questions qui se sont révélées déterminantes pour la compréhension de la dynamique sociale, éducative et politique

en jeu à Nam Kading. L'intégration de ces questions à l'analyse de la situation de certains paysages avant une intervention pourrait permettre aux acteurs de la conservation de mieux comprendre l'identité des habitants et leurs pratiques. Voici ces questions :

- Comment est organisée la communauté locale ? Qui exerce le plus grand ascendant sur les membres de la communauté ?
- Au niveau local, ceux qui donnent l'exemple sont-ils aussi bien des hommes que des femmes ?
- Quelle est la place de la faune sauvage dans les croyances locales ?
- Y a-t-il des populations autochtones dans la zone ? Leurs croyances à l'égard de la faune sauvage sont-elles différentes de celles des autres habitants ?
- Des animaux sauvages sont-ils utilisés dans certaines cérémonies locales ?
- Une fonction sociale ou culturelle est-elle attribuée à la chasse d'animaux sauvages ou à leur consommation ?
- La chasse des grands singes et d'autres espèces est-elle taboue ? Quelle est l'origine de ces tabous et dans quelle mesure sont-ils respectés ?
- La tendance chez les membres de la communauté va-t-elle dans le sens d'un plus grand respect de ces tabous ou bien l'inverse ? L'évolution des attitudes face à la chasse ou à la consommation de viande sauvage témoigne-t-elle de changements dans la zone, comme l'arrivée d'immigrants ou l'extinction d'une espèce sur le plan local ?
- Les membres de la communauté tolèrent-ils, apprécient-ils ou bien désapprouvent-ils le fait d'être en possession d'animaux sauvages et de produits forestiers ?
- Les animaux sauvages pourraient-ils être remplacés par des alternatives durables ? Quels obstacles faudrait-il vaincre ?
- La culture de la population locale s'est-elle transformée récemment ?
- La consommation de viande sauvage est-elle associée à des croyances et tabous différents chez les immigrants de cette zone ?
- Quel est le rôle des immigrants dans le trafic de viande sauvage ?
- Les croyances et tabous locaux se sont-ils transformés à la suite de l'arrivée des immigrants ? (Head, 2015, p. 45).

Dans cette région du Laos, il était particulièrement important de comprendre les conséquences sociales et culturelles des évolutions politiques et économiques dans les zones rurales. Il était notamment intéressant d'apprécier le rapport des communautés avec l'État, les ONG nationales et internationales, et d'autres parties extérieures, puisque ces entités peuvent influencer leur perception des interventions, comme les lois de protection de la faune sauvage et les initiatives de conservation. Il était également utile de s'informer des réactions de la communauté locale face à certains faits nouveaux comme l'arrivée de l'agriculture industrielle ou l'émergence de certaines industries extractives (Head, 2014). L'étude de cas 2.4 aborde l'importance de la compréhension des facteurs locaux dans les actions de sensibilisation à la conservation et de mobilisation des communautés en Ouganda.

Intersectionnalité de la culture et de divers facteurs afférents au trafic de grands singes

Dans ce chapitre, nous considérons que les stratégies de conservation efficaces reposent sur une compréhension approfondie des normes et pratiques culturelles des communautés locales, dont la chasse, et que la meilleure façon pour les acteurs de la conservation

ÉTUDE DE CAS 2.4

Étude de la culture et de la conservation en Ouganda

La Cross-Cultural Foundation of Uganda a mené des recherches afin d'établir dans quelle mesure les attitudes culturelles peuvent contribuer à la conservation des chimpanzés. Les travaux ont porté sur deux communautés dont la culture dénote une affinité avec les grands singes : les Bakonzo d'Ouganda, qui se trouvent principalement au nord du lac Édouard, le long de la frontière avec la RDC, et les Banyoro, l'une des ethnies les plus importantes du pays, qui occupent des espaces forestiers à l'Est du Lac Albert (CCFU, 2018 ; voir la figure 2.2). L'étude révèle que l'habitat des grands singes, et plus généralement les ressources forestières et naturelles, sont appréciés non seulement pour leur intérêt économique, mais aussi pour leur signification culturelle et leur caractère sacré, d'où un fort sentiment d'identité et d'appartenance au sein de la communauté. Bien qu'une grande partie des vastes forêts ait été classée comme réserve forestière ou parc national, les membres des communautés voisines ont exprimé leur attachement à ces paysages naturels et à leur faune sauvage. Pour certaines personnes interrogées, les chimpanzés sont des « personnes qui se sont enfuies de la communauté » ou « des membres de la famille qui doivent être respectés » (CCFU, 2018, p. 3). Compte tenu de leur ressemblance avec les êtres humains et de leur évidente intelligence, illustrée par leur capacité à utiliser des outils et à se faire un nid tous les soirs, les communautés se sont gardées de les chasser ou de les consommer (CCFU, 2018).

Les Batangyi (appartenant à l'ethnie bakonzo) comme les Bayanja (de l'ethnie banyoro) ont choisi le chimpanzé comme totem (CCFU, 2018 ; voir l'encadré 2.3). Malgré la modernisation, la tradition clanique de ces deux communautés est restée vivace à ce jour, car on enseigne aux enfants dès leur plus jeune âge à ne pas blesser ni à maltraiter les chimpanzés, mais plutôt à voir cet animal comme un « grand-père » ou comme le « propriétaire de la forêt » (CCFU, 2018, p. 3). Ce type d'identification peut servir de tremplin culturel pour sensibiliser à l'importance de la conservation du chimpanzé tous les clans, qu'ils aient ou non cet animal comme totem.

Dans certaines régions, une attitude positive envers la faune sauvage coexiste avec des pratiques qui nuisent à la conservation des chimpanzés. Les guérisseurs traditionnels de cette région ont reconnu utiliser des parties de corps pour soigner, soi-disant sous l'influence des immigrants congolais. L'afflux de populations venant d'ailleurs peut effectivement transformer les pratiques culturelles en Ouganda, où les communautés ne sont de manière générale pas connues pour consommer de la viande de chimpanzé. Sur les deux sites de recherche en Ouganda, la croissance et le changement démographiques ont conduit non seulement au déboisement de l'habitat des chimpanzés, mais aussi à une transformation de l'attitude vis-à-vis de l'espèce (CCFU, 2018). L'étude de cas 2.1 fournit des exemples de ce changement de comportement au Cameroun, qui a vu arriver des populations d'origines culturelles diverses (CCFU, 2018 ; Chuo, 2018). Ces

évolutions soulignent la nécessité d'être attentif aux mutations culturelles en cours lorsqu'on réfléchit à des interventions locales de conservation.

Malgré les bouleversements démographiques observés en Ouganda, l'identité culturelle reste un élément essentiel de l'organisation sociale et des relations entre les clans et entre ceux-ci et l'extérieur. Les institutions culturelles du pays des Bakonzo et des Banyoro sont activement impliquées dans la transmission de leurs valeurs, pratique qui pourrait être amplifiée si elle est entreprise en lien avec des partenaires du domaine de la conservation, l'administration ougandaise chargée de la faune (Uganda Wildlife Authority ou UWA) et les bureaux de développement communautaire du district. Les propriétaires forestiers privés de ces zones sont sans doute également favorables à la biodiversité et pourraient donc contribuer à la préservation du chimpanzé et de son habitat hors des aires protégées. Ensemble, ces parties prenantes concernées sont bien placées pour encourager les pratiques et processus culturels appropriés, et ainsi accompagner le changement de comportement nécessaire pour juguler à la fois la chasse et le trafic de grands singes (CCFU, 2018).

Dans le cadre de cette étude, les personnes interrogées pensent qu'il conviendrait de modifier le Uganda Wildlife Act, c'est-à-dire la loi ougandaise sur la faune sauvage qui guide la démarche de conservation de l'UWA (Parlement ougandais, 1996). En particulier, elles recommandent la formulation d'orientations politiques sur :

- l'implication des centres culturels dans les activités de conservation et le recours au savoir et aux compétences autochtones pour éclairer les interventions locales et les campagnes de sensibilisation ;
- l'association avec les propriétaires forestiers privés pour protéger la forêt et les chimpanzés, par exemple en mettant en place des parcs destinés aux touristes pour l'observation de la faune sauvage ;
- la mise en jeu de la responsabilité des investisseurs pour les dégâts causés au patrimoine naturel et culturel, et la garantie qu'ils s'engagent dans les actions de restauration nécessaires ;
- le recensement des chimpanzés du pays pour évaluer si la culture et d'autres facteurs affectent leur statut d'espèce en danger (CCFU, 2018, p. 23).

Les liens entre les populations et la biodiversité sont des aspects importants de l'identité individuelle et ethnique et contribuent beaucoup au sentiment de bien-être. Sans lien avec l'environnement, les individus et les communautés risquent de perdre leur sentiment d'identité et d'ancrage dans un lieu et une époque. En dépassant l'approche traditionnelle reposant sur les amendes et les clôtures, les gouvernements et leurs partenaires peuvent mettre le patrimoine culturel au service de la conservation et des communautés. Pour cela, ils pourraient permettre à celles-ci de définir leurs besoins et leurs objectifs de la manière qui leur convient le mieux et rechercher d'autres solutions pour renforcer leur capacité à participer véritablement aux prises de décision.

FIGURE 2.2

Les terres natales des peuples bakonzo et banyoro en Ouganda



Sources : Bunyoro-Kitara Kingdom (s.d.), Protected Planet (s.d.-b), PNUE-CMCS (2019b, 2019d)

ENCADRÉ 2.3

Les rebouteux et la protection totémique

Je suis Mutangi de par mon clan. Je sais que les rebouteux utilisent des os de chimpanzés pour réduire les fractures. En août 2017, mon fils s'est cassé la jambe et je suis allé trouver un rebouteux pour qu'il le soigne. Quand je lui ai demandé quel os il allait fixer à la jambe de mon fils, il m'a répondu que c'était un os de chimpanzé. J'ai immédiatement refusé ce traitement parce que c'est mon totem et celui de mon fils. J'ai décidé d'aller en voir un autre qui utilise une méthode différente (avec des herbes) de crainte que d'autres rebouteux veuillent aussi appliquer un os de chimpanzé sur mon fils, même en affirmant le contraire (CCFU, 2018, p. 16).

“ Les questions relatives à la conservation des grands singes concernent aussi l'identité et le bien-être de la personne humaine. Les valeurs entretenues par les communautés locales révèlent souvent leurs liens avec leur environnement ; les acteurs de la conservation qui comprennent ces valeurs sont les mieux placés pour explorer comment les mettre à profit pour la conservation ainsi que pour les communautés elles-mêmes. ”

d'acquérir ces connaissances consiste à interroger les populations sur ce qui compte pour elles dans leur milieu naturel, au lieu de le leur dire ou de décider à leur place. Comme l'évoque l'étude de cas 2.4, les communautés traditionnelles assurent la transmission des croyances et pratiques ancestrales pour que ce qu'elles jugent précieux ne tombe pas dans l'oubli. Dans les cas où ces pratiques, notamment l'utilisation de parties de corps de grands singes en médecine traditionnelle, entrent en conflit avec les objectifs de la conservation, un dialogue entre la population locale et les acteurs de la conservation peut permettre de repérer les compromis nécessaires. Dans le meilleur des cas, cette collaboration servira à protéger les diverses espèces ainsi que les moyens de subsistance et l'identité culturelle de la population, qui dépendent de l'intégrité écologique de l'environnement local.

Parallèlement à leur travail en partenariat avec les communautés locales, les acteurs de la conservation peuvent entreprendre des études scientifiques supplémentaires afin que les questions de genre et d'autres enjeux soient pris en compte de manière adéquate lors des interventions. Les actions de conservation et de gestion de la faune sauvage négligent souvent la dimension du genre, bien que les inégalités et différences entre les sexes se reflètent dans l'utilisation, la gestion et la conservation de cette faune au niveau local (Meola, 2013 ; Ogra, 2012). Par ailleurs, selon les données provenant d'observations de terrain, le rôle des acteurs dans le trafic d'animaux sauvages est nettement genré (L. Aguilar, communication personnelle, 2018). Les mesures suivantes peuvent être prises pour intégrer les questions de genre dans les projets de conservation :

- Évaluer la dimension du genre dans le projet et le milieu ;
- Élaborer des indicateurs propres au projet pour suivre la prise en compte du genre ;

- Mettre en place des processus institutionnels plus généraux pour accompagner cette prise en compte (L. Aguilar, communication personnelle, 2018).

Comme le montre ce chapitre, les questions relatives à la conservation des grands singes concernent aussi l'identité et le bien-être de la personne humaine. Les valeurs entretenues par les communautés locales révèlent souvent leurs liens avec leur environnement ; les acteurs de la conservation qui comprennent ces valeurs sont les mieux placés pour explorer comment les mettre à profit pour la conservation des grands singes ainsi que pour les communautés elles-mêmes.

Conclusion

Les attitudes et pratiques culturelles figurent parmi les moteurs, mais aussi les freins du trafic de grands singes. Dans ce chapitre, nous avançons qu'une compréhension approfondie des effets de ces facteurs dynamiques sur la chasse et la capture des grands singes dans les contextes locaux peut s'avérer d'un grand intérêt pour les acteurs de la conservation. En effet, il est possible d'évaluer le comportement culturel tout comme les facteurs économiques du déclin des populations de grands singes, et les interventions correspondantes peuvent cibler les deux par des approches analogues, comme la sensibilisation, les stratégies de changement de comportement et une répression appropriée (voir les chapitres 4 et 5).

Ce chapitre met en relief les avantages des interventions conçues en tenant compte de l'identité et des pratiques des personnes et des communautés locales. En nouant un dialogue respectueux avec la population locale et en déterminant les co-bénéfices de la protection des grands singes hominidés et des gibbons, les acteurs de la conservation peuvent ouvrir la voie du compromis, notamment en proposant des pratiques alternatives qui n'exigent pas de tuer de grands singes.

Comme l'indique l'étude de cas 2.4, il est possible de renforcer les pratiques de conservation en appréciant mieux la signification socioculturelle des grands singes pour les communautés locales, plutôt que de les réduire au rôle d'animaux intéressants pour le tourisme ou la zoologie, par exemple. En préservant le bien-être des communautés (c'est-à-dire leur santé et leur sentiment d'identité en général), les interventions pourraient aussi assurer des bénéfices sur le plan de la conservation.

En pratique, cependant, il peut être délicat de trouver l'équilibre parfait entre ces deux objectifs : enrayer le trafic de grands singes et soutenir les communautés locales, en tenant compte de leurs valeurs complexes et de leurs besoins socioéconomiques. Comme l'indiquent le tableau 2.2 et l'étude de cas 2.3, un certain nombre de méthodes utilisées en sciences sociales peuvent compléter les évaluations écologiques traditionnelles du trafic de grands singes et de son impact, mais les acteurs de la conservation ne disposent pas forcément des budgets requis pour faire une étude approfondie d'une zone et de ses habitants. Par ailleurs, si la théorie et les pratiques actuelles dans le domaine de la biodiversité pâtissent de certains principes erronés et de fausses représentations des normes culturelles, certaines attitudes et certains comportements traditionnels sont bel et bien responsables du recul des effectifs de grands singes et de gibbons. En dépit de cette complexité, il est sans doute possible de parvenir à un compromis et à un changement positif si les acteurs de la conservation ancrent leurs interventions dans la réalité locale, et dans le contexte des relations familiales et sociales. C'est ainsi qu'ils seront en mesure de repenser leur communication pour préserver les liens avec le passé tout en s'inscrivant résolument dans le XXI^e siècle, afin de déboucher sur des bénéfices qui, au lieu de renforcer la dichotomie traditionnelle nature-culture, pourront favoriser en même temps le bien-être et la conservation de la biodiversité.

Remerciements

Auteur principal : Adam Phillipson²

Contributeurs : Liana Chua³, Karmele Llano Sánchez⁴ et Paul Hasan Thung⁵

Étude de cas 2.2 : Karmele Llano Sánchez

Étude de cas 2.3 : Liana Chua et Paul Hasan Thung

Notes de fin de chapitre

- 1 Abram *et al.* (2015) ; Campbell-Smith, Sembiring et Linkie (2012) ; Campbell-Smith *et al.* (2010) ; Davis *et al.* (2013) ; Freund, Rahman et Knott (2017) ; Marshall *et al.* (2006) ; Meijaard *et al.* (2011, 2013) ; Nijman (2005, 2009, 2017).
- 2 Fondation Arcus (www.arcusfoundation.org).
- 3 Brunel University London (www.brunel.ac.uk/anthropology).
- 4 Yayasan International Animal Rescue Indonesia (www.internationalanimalrescue.or.id).
- 5 Brunel University London (www.brunel.ac.uk/anthropology).