

Naturalisation de la culture et patrimonialisation de la nature. Figures équivoques du chimpanzé en Occident et aux Iles Tristao (Guinée/ Guinée-Bissau)

VINCENT LEBLAN¹

Introduction

Les ONG internationales et les agences intergouvernementales pour la conservation de la biodiversité s'adressent à leurs publics (agences de développement, scientifiques, administrations environnementales, bailleurs privés, ONG...) au moyen de logos représentant des animaux plus ou moins charismatiques. Nous les identifions ainsi au premier coup d'œil : que l'on songe au panda du WWF (World Wide Fund for Nature), à l'éléphant de l'African Wildlife Foundation, à l'oryx de FFI (Fauna & Flora International), au dodo stylisé du Durrell Wildlife Conservation Trust, ou encore à la puissance évocatrice de la modeste empreinte de félin de la liste rouge de l'UICN (Union Internationale pour la Conservation de la Nature) désignant les espèces qualifiées de vulnérables.

A chaque époque ses icônes animales : les organisations citées ci-dessus sont apparues pour la plupart dans les années 1960. FFI, par exemple, descend d'une organisation civile créée au début du xx^e siècle par une coalition d'aristocrates, de naturalistes chasseurs et d'administrateurs des colonies anglaises d'Afrique orientale visant à réserver des ressources

¹ Anthropologue, UMR 208 Patrimoines Locaux et Gouvernance (PALOC) MNHN-IRD, Sorbonne-Universités.

cynégétiques pour les élites impériales (Mackenzie, 1988). Il n'est donc pas étonnant qu'un gibier lui tienne lieu d'emblème. Le WWF et l'African Wildlife Foundation ont en revanche l'une et l'autre été fondées en 1961. C'est le moment où l'élaboration des politiques de conservation bascule des ex-administrations coloniales à de nouvelles ONG créées pour la circonstance, contexte favorable à de multiples campagnes médiatiques pour la création de parcs nationaux (Rodary *et al.* 2003). En choisissant de s'incarner respectivement dans un panda et dans un éléphant, ces deux ONG s'approprient les vertus imaginaires d'espèces perçues, en Occident, comme nobles, innocentes et sans défense.

Depuis le début de ce siècle, les singes anthropoïdes (chimpanzé, gorille et bonobo en Afrique, orang-outan en Indonésie) se sont imposés comme ambassadeurs de nouvelles organisations environnementalistes et sont aujourd'hui gratifiés des mêmes qualificatifs. Parmi ces espèces, seul le chimpanzé est présent en Afrique de l'Ouest où il apparaît comme l'icône d'ONG locales (Bossou, Guinée), de réserves communautaires (Dindéfelo, Sénégal), de parcs nationaux (Parc du Cantanhez, Guinée-Bissau) ou encore d'ONG à visée panafricaine souvent basées au Nord et animées par des chercheurs (Institut Jane Goodall, Wild Chimpanzee Foundation). Ces organisations ont créé sur place un arsenal d'autocollants, plaquettes, vêtements et affiches figurant la créature sous les traits d'un individu pacifique, parfois rieur. En parallèle, les scientifiques et leurs « alliés » conservationnistes dénoncent au Nord l'utilisation de chimpanzés comme caricatures d'humains par les publicitaires et les entreprises de divertissement, qu'ils jugent nuisibles à leurs actions de conservation (Ross *et al.* 2008).

Ces flux mondialisés d'images soulèvent deux questions que nous examinerons successivement. Tout d'abord, en quels sens les anthropoïdes font-ils patrimoine pour les acteurs occidentaux de la conservation ? Nous aurons ici recours, entre autres, à d'autres images qui offrent une perception de ce que ces espèces peuvent signifier pour eux, notamment à travers la rhétorique de la parenté bioculturelle des grands singes avec le genre humain. Dans un second temps, nous détaillerons quels sens revêt l'icône « chimpanzé » pour les Nalou, habitants du territoire de Kosboki, petit groupe d'îles compris dans l'archipel des Tristao sur la frontière entre la Guinée et la Guinée-Bissau. Les récits des origines distribuent des catégories d'êtres (humains, chimpanzés) au sein d'espaces et de milieux auxquels sont attachés des significations territoriales différentes selon que l'on adopte la perspective d'un agriculteur ou d'un agent de la conservation. De plus la perception locale des chimpanzés n'est pas indépendante de leurs comportements, notamment lorsque s'engage avec eux une compétition pour le palmier à huile, ressource polyvalente pour les deux espèces. A l'instar des Mende de Sierra Leone (Richards 1995) et des Manon de Bossou dans le sud-est de la Guinée (Yamakoshi et Leblan 2013), les Nalou des Iles Tristao établissent une forte proximité

ontologique entre humains et chimpanzés sans pour autant permettre aux acteurs institutionnels de greffer leurs actions de conservation à ces modalités d'identification aux grands singes.

Imbrolios nature/culture en Occident

Du génome comme patrimoine « naturel »...

L'affiche d'une exposition récente au Muséum d'histoire naturelle de Marseille (photo 25) propose aux visiteurs de se rencontrer « autour du singe », l'usage du singulier (recouvrant en réalité plus de 200 espèces) lui conférant un statut proche de « l'Homme », vraisemblablement sous-entendu ici comme son alter ego. Ce message est associé à la représentation d'une silhouette de chimpanzé dont l'opacité ouvre un horizon d'interrogation mystérieux et difficile à circonscrire pour le visiteur. Elle semble l'enjoindre à venir sonder, dans cette exposition, l'abîme évolutionniste de son identité d'humain. Une autre affiche (photo 26), émanant d'une ONG internationale qui prend en charge les chimpanzés extraits des réseaux illicites de la vente d'espèces protégées, représente une femelle épouillant son petit avec affection. Il s'agit d'une invitation à la projection d'un film concernant la réintroduction d'animaux dans leur milieu social et environnemental d'origine. Le titre du film, « Nés pour être libre (sic) », permet sans doute au public de s'identifier au couple mère/enfant figuré sur la photographie.

La grande proximité évolutive, et plus spécifiquement génétique, de ces simiens avec les humains est fréquemment érigée en argument pour leur protection. En d'autres termes, le génome des humains et des chimpanzés relève d'un patrimoine interspécifique au sens où les premiers s'identifient aux seconds par référence à un ancêtre (évolutif) commun. Ce système de parenté qui relie l'Homme aux grands singes par la médiation du biologique, conférant un statut de cousines aux deux espèces, est rendu plus concret encore par la mesure chiffrée de leur identité : qui n'a pas entendu que leur « patrimoine génétique » est à 99 % identique ? C'est selon cet argument désormais bien connu que le GRASP (Great Ape Survival Project)², dans une fiche de quelques lignes destinée à des donateurs potentiels, identifie les grands singes au genre humain : « All species [of great apes] are listed as endangered by the Convention on Trade in Endangered Species and are protected by national laws. They are humans' closest living relatives, sharing up to 98.4 % of their DNA with us », signifiant par là qu'au fond de nous-mêmes nous serions tous profondément des grands singes (Marks 2003).

² Projet de conservation des grands singes de l'Unesco.

Ce message est susceptible d'être repris par des ONG, dont l'Institut Jane Goodall qui l'a diffusé en 2009 en Guinée *via* des autocollants distribués sur les marchés, dans les administrations, etc. Le chiffre se mue alors en argument contre la consommation alimentaire de ces animaux : « La chair de chimpanzé est à 98 % identique à celle des Humains – Ne la mangeons pas ! ». Comment les relations tissées avec les chimpanzés dans les interactions quotidiennes conduisent-elles les populations concernées à interpréter ces imputations de cannibalisme ? Il ne s'agit pas ici d'ouvrir un débat sur la pertinence de cet argument en matière de conservation, mais de rappeler que cet ordre de grandeur était déjà démontré par l'anatomie comparée depuis longtemps, ce qui suggère que la dimension performative de ce chiffre précis se situe sur d'autres plans : culturels, politiques et sociaux (*ibid.*).

... aux comportements animaux comme patrimoine « culturel »

Les comportements des chimpanzés servent aussi de repère pour penser la phylogénèse des phénomènes culturels. Ils sont qualifiés de culturels en biologie lorsque leur perpétuation au sein d'un groupe est jugée compatible avec des modalités de transmission sociale. On exige également qu'ils aient été observés régulièrement chez plusieurs adultes d'un groupe tout en s'assurant de leur absence chez d'autres groupes, afin de démontrer leur caractère arbitraire, que les primatologues rapportent à des choix de type culturel. C'est peu ou prou au moyen de cette définition que la « primatologie culturelle » a acquis un statut de quasi-discipline dans les sciences du vivant, la notion de culture étant revendiquée à la fois comme réalité vécue par les primates et comme concept opératoire pour rendre compte de leurs conduites (Wrangham *et al.* 1994 ; McGrew 2004). Dans cette configuration, les groupes sociaux de primates sont culturellement différenciés par des traditions, c'est-à-dire par des manières distinctes d'exprimer certains comportements, transmises par-delà les générations.

Or l'imputation de qualités culturelles à des primates constitue, parallèlement à la patrimonialisation des génomes, un argument supplémentaire pour leur protection : les grands singes sont menacés non seulement en tant que patrimoine biologique mais aussi en tant que *générateurs de traditions*. Celles-ci sont conçues comme éléments d'un patrimoine culturel en danger : un groupe social de chimpanzés ou d'orangs-outans qui s'éteint, c'est aussi, en primatologie, une culture qui disparaît (Van Schaik 2002 ; Vaidyanathan 2011). La « primatologie culturelle » mobilise à présent une rhétorique proche de celle de Cultural Survival, ONG se donnant pour objectif de défendre les droits et le patrimoine des minorités ethniques de par le monde :

« we must protect them because their cultural diversity and complexity are all that we have today to help us understand the origins and development of our own cultural evolution » (McGrew 2004).

Ici, ce sont bien les comportements appris et transmis entre générations qui constituent un patrimoine pour les éthologues : les traditions des grands singes sont investies d'une signification patrimoniale en tant qu'archives de l'évolution sociale et comportementale de l'Homme. La culture est perçue comme un héritage commun à notre espèce et aux chimpanzés, une ressource pour enquêter sur nos origines que l'on se doit de transmettre aux générations futures.

Paradoxalement, le rassemblement des (pré)humains et des grands singes du même côté de la frontière nature/culture inspire une éthique de la conservation caractérisée par un dualisme fort entre nature et société :

« [...] we are coming to realize things about apes that bring them ever closer, behaviorally, to the threshold that many have set dividing humans from nonhuman relatives. [...] apes are losing the battle for survival in nature. The call is out to prevent "culturecide" as populations are decimated by human activities in their home areas » (Fragaszy et Perry 2003). « [...] where communities are threatened, we must erect barriers to keep out hazards. Where people have encroached into nature reserves, they must be displaced » (McGrew 2004).

Ainsi, les dispositifs de conservation sont renforcés plutôt que repensés : il s'agit le plus souvent d'étendre l'emprise des aires protégées et des parcs nationaux, de créer des corridors forestiers pour les relier, de former davantage de gardes, d'accroître la sévérité des législations existantes, ainsi que de promouvoir des projets de développement économique afin d'obtenir l'adhésion des populations locales à cette logique de conservation.

La photographie choisie pour illustrer la couverture d'une grande revue internationale de primatologie de 2005 à 2013 (photo 27) constitue un témoignage significatif de cette modalité occidentale d'identification aux primates. Le photographe s'est posté à l'arrière d'un groupe de gorilles en position d'arrêt, à hauteur de leurs yeux, générant chez le lecteur un sentiment d'empathie avec ces derniers. Cette prise de vue interpelle la communauté scientifique en imputant aux gorilles la perception d'un paysage de collines complètement défrichées qu'ils paraissent observer comme retranchés depuis le sommet de l'une d'entre elles et dans lequel leurs chances de survie semblent presque nulles. Le regard imaginaire des gorilles sur ce paysage synonyme de désolation totale pour eux préfigure peut-être, aux yeux du photographe et de son public, l'avenir de leurs proches parents les humains.

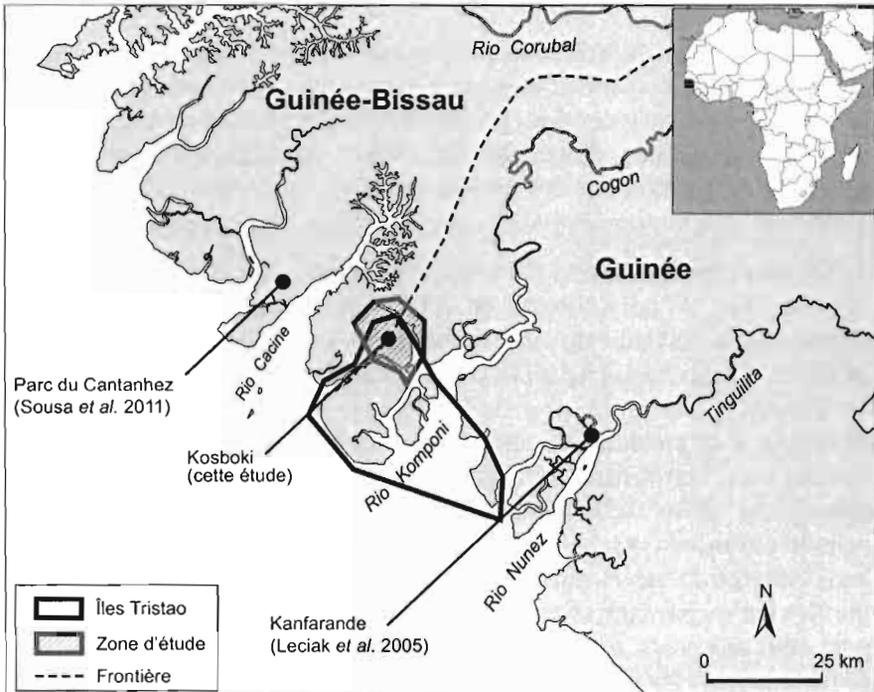
Relations humains-chimpanzés aux Iles Tristao

Le chimpanzé, un homme déchu

La situation des chimpanzés d'Afrique occidentale tranche fortement avec celle dépeinte pour les gorilles ci-dessus. La majorité d'entre eux vivent communément au sein de milieux non protégés, transformés par l'agriculture sur brûlis (Junker *et al.* 2012). La présence des chimpanzés aux Iles Tristao, un archipel estuarien situé aux marges géographiques et administratives de la Guinée et de la Guinée-Bissau (figure 1), s'inscrit dans cette configuration, à ceci près qu'on n'en rencontre aucun sur les îles vraies, c'est-à-dire celles qui sont en permanence ceinturées d'eau. Ils sont audibles (et plus rarement visibles) depuis l'espace de travail quotidien des agriculteurs, notamment lorsqu'ils construisent leurs nids à quelques dizaines de mètres des villages. Cependant, c'est la chasse qui amène à rencontrer les chimpanzés le plus fréquemment, bien qu'ils ne soient eux-mêmes ni chassés ni consommés.

L'absence de consommation des chimpanzés est localement expliquée par le récit de leurs origines recueilli dans nombre de villages : on raconte que « Dieu avait interdit de forger le dimanche et le jeudi mais certains, n'en

Figure 1. *Iles Tristao.*



ayant cure ou se croyant plus intelligents, ont installé leur atelier sous un *lengé* (*Afzelia africana*) et se sont mis à forger ; quand ils ont commencé le travail, Abraham [ou Dieu, selon les versions] les a retirés de l'humanité et c'est ainsi qu'ils ont été transformés en chimpanzés », c'est-à-dire chassés des espaces civilisés vers la brousse. Cette histoire est également racontée, de façon aussi lapidaire, dans les villages peul et landouma de la région de Boké (Leblan et Bricka 2013), dans les zones de peuplement nalou au nord et au sud des Tristao, l'interdit portant parfois sur la pêche (Leciak 2006 ; Sousa *et al.* 2014), comme cela est également attesté dans différentes régions de Sierra Leone (Kabasawa 2012). Elle trouve sa source dans le coran et certains hadiths et s'est sans doute propagée avec l'islamisation massive de l'ouest guinéen dans les années 1950. Elle est généralement attestée dans les sociétés islamisées, les singes y apparaissant comme des humains métamorphosés en êtres repoussants par la volonté de Dieu après avoir commis quelque acte gravissime, ce qui rend leur consommation illicite (Benkheira 2000).

L'un des traits de ce récit que l'on peut mettre en rapport avec les politiques de conservation est l'expulsion de certains humains, transformés en chimpanzés, des villages vers la forêt. Cette redistribution spatiale des êtres ne prend sens que par rapport à la façon dont les habitants eux-mêmes pratiquent cette frontière, dont la signification est loin d'être anodine. En effet, les chasseurs sont la seule catégorie de villageois qui arpentent inlassablement les espaces non habités et non cultivés, soumis à l'emprise des génies. Ils sont autrement évités par la majorité des villageois qui répugnent à y circuler de façon prolongée et répétée. Cette frontière est particulièrement saillante dans les récits de fondation de village, processus se déroulant presque invariablement selon le schéma suivant : un groupe d'hommes, généralement constitué de parents agnatiques, part en éclaireur à la recherche d'un lieu afin d'y cultiver un essart et y reste un an ou deux. Si la récolte « donne bien », si la chasse est fructueuse, le groupe enverra l'un de ses membres chercher ceux de la famille restés au lieu d'origine, et tentera parfois de recruter d'autres membres du lignage pour les rejoindre. L'installation est précédée d'un sacrifice propitiatoire aux génies occupant les lieux, afin de s'assurer de la possibilité de rester dans les parages. Ce processus concerne également l'ouverture des essarts : si un agriculteur n'a d'autre contrainte, dans un premier temps, que de s'adresser au lignage des fondateurs du village où il réside pour obtenir l'autorisation de défricher tel morceau de forêt, il devra ensuite se rendre sur les lieux afin de demander la permission aux génies, qui prendra ici encore la forme d'un sacrifice : l'acceptation ou le refus des éléments offerts (noix de cola, œufs, riz, pagnes...) se fait au cours d'un rêve la nuit suivante. En d'autres termes, les génies sont des interlocuteurs incontournables dans les modalités d'accaparement et d'usage de la terre (Leblan 2007).

La coupure brousse/espace habité constitue donc une trame majeure des relations à l'environnement. Dans ce contexte, le message diffusé par

l'ONG « Institut Jane Goodall » sur un support vestimentaire (photo 28) se révèle aisément équivoque : « CHACUN CHEZ SOI ! Les Hommes au village. Les chimpanzés dans la forêt ». Si l'on peut raisonnablement supposer que les rédacteurs ont voulu incriminer les pratiques humaines jugées néfastes pour les chimpanzés et « leur » environnement, le porteur du vêtement, habitant l'une des îles Tristao, en propose une lecture radicalement opposée : ce sont bel et bien ces derniers et leurs déprédations qu'il dénonce. Leur intérêt est de se tenir à distance du village, au risque d'être éliminés. Ce point de vue, exprimé comme une boutade, cristallise en fait l'un des principaux enjeux Nord-Sud des relations aux chimpanzés dans cette région. En effet, l'injonction faite par l'ONG aux villageois de rester au village et de laisser les espaces forestiers aux chimpanzés se superpose exactement à la césure opérée par les villageois entre les espaces habités par les êtres dangereux que peuvent être les génies, et les espaces cultivés et habités par les humains ne pouvant être préemptés sur leur domaine qu'en respectant des prescriptions rituelles précises. Le sens du message peut donc s'inverser de façon instantanée selon la valeur que l'on accorde à la forêt et aux êtres qu'elle abrite, espace de liberté pour nos cousins les chimpanzés (discours de l'ONG) ou de mise au ban de ces hommes déchus, transformés en chimpanzés et expédiés par Dieu dans l'univers hostile des génies (discours du villageois). Entre ces deux représentations de la frontière village-forêt il n'y a qu'un pas, condition permettant l'expression d'un réel malentendu au sujet de la place de l'Homme [et du singe] dans la nature.

Rappelons que la patrimonialisation d'un objet, d'une institution, de savoir-faire, etc., est toujours légitimée par des récits puisant dans l'histoire et dans les cosmologies locales. Ceux-ci fournissent aux acteurs du processus des motivations et des rationalisations pour mobiliser l'objet de la patrimonialisation en tant que vecteur d'identité de leur groupe social (di Méo 2007). De façon évidente, les modalités occidentales et locales d'identification aux chimpanzés examinées ici contrastent par des narrations inscrivant l'espèce dans des temporalités irréconciliables : celle des origines de l'humanité pour les acteurs de la conservation et celle de la chute de l'Homme pour les habitants des Iles Tristao. Il est bien entendu inconcevable de s'identifier positivement à des êtres dont le statut est déterminé par un manquement à leurs obligations morales et religieuses. Ceci constitue sans nul doute un premier obstacle à la patrimonialisation locale de l'espèce.

Palmiers des hommes...

Parmi les acteurs institutionnels de la conservation des chimpanzés vers la frontière Guinée-Guinée-Bissau il faut également compter, outre l'Institut Jane Goodall, avec la présence d'ONG bissau-guinéennes

impliquées depuis 1992 dans les plans successifs de la création du Parc du Cantanhez qui a abouti en 2008. Dès sa conception, celui-ci a été très critiqué par les habitants en raison de l'insécurité foncière qu'il a générée, de l'absence de débouchés pour les nouvelles cultures de fruits censées compenser la perte de terres, et de l'interdiction de chasser les principaux prédateurs champêtres désormais protégés (singes et phacochères) (Temudo 2005). Bien que séparé du territoire de Kosboki, dont il sera question ici, par le Rio Cacine (20 km à vol d'oiseau), le discours conservateur mobilisant la rhétorique de la parenté avec l'Homme parvient aux habitants par une station de radio émettant à partir du Parc où diverses ONG écotouristiques et programmes scientifiques (primatologie, botanique, etc.) se sont implantés.

Kosboki correspond à un territoire lignager composé de sept îles de 0,5 à 7 km² et d'une presque île de 10 km², toutes sauf une accessibles à pied à marée basse. Parsemées de cinq villages de quelques dizaines d'habitants chacun, en général situés à une heure de marche les uns des autres, la moitié d'entre elles sont habitées de façon permanente ou temporaire par des chimpanzés. On trouve aussi quelques campements agricoles susceptibles d'être occupés plusieurs années consécutives, certains d'entre eux installés sur les sites de villages abandonnés par des Bissau-Guinéens qui s'étaient réfugiés en ces lieux pendant la guerre anticoloniale, laissant derrière eux des manguiers qui intéressent toujours humains et animaux. On distingue enfin une poignée de hameaux habités par des Balant pratiquant pour leur subsistance la riziculture de mangrove, arrivés plus tardivement dans la région, sans doute dans les années 1920 pour les plus anciens fuyant des recrutements forcés de main d'œuvre dans le nord de la Guinée portugaise (Carreira 1962).

La végétation dominante de ces îles de mangrove est un recru forestier post-agricole buissonnant et dense, atteignant souvent plusieurs mètres de hauteur. Une partie des friches se trouve sous des palmeraies : les palmiers (*Elaeis guineensis*), ayant besoin d'un fort taux d'ensoleillement pour prospérer, ne se propagent spontanément qu'en lisière des forêts ou dans les chablis. Mais en effectuant des trouées dans le manteau forestier, l'agriculture par défriche-brûlis crée des conditions favorables à la propagation de cette espèce pionnière et pyrophile selon une action, pour reprendre la terminologie d'Haudricourt (1962), tout à la fois indirecte (les plantules et les arbres sont simplement épargnés, sans sélection particulière, par le défrichement et les sarclages) et négative (l'élimination des herbes et arbres concurrents facilite leur épanouissement). En l'espace de quelques générations, les palmiers dominent ainsi la canopée des espaces cultivés. Aux Tristao, c'est sans doute pour des raisons pédologiques et/ou hydrologiques que les palmeraies se développent presque exclusivement sur le pourtour des îles sous la forme d'une bande plus ou moins dense pouvant atteindre plusieurs dizaines de mètres de large.

Cette configuration résulte de pratiques de défrichement sélectives au très long cours, un traitant français explorant les Tristao au début de la période coloniale les décrivant comme « couvertes de véritables forêts de palmiers » (Paroisse 1896). Des densités élevées étaient aussi mentionnées par un autre explorateur, un peu plus au sud : « Toute la partie du Rio Nunez [...] dans le voisinage de la mer fournit le palmier à huile (*Eloeis* [sic] *guineensis*) en très grande quantité : telles sont les régions formant le delta du Nunez, du Compony et du Cassini » qui couvrent le secteur des Tristao (Drevon 1894). L'archipel, doté d'une factorerie et d'un réseau de traitants stationnés dans l'ensemble de ces estuaires pour l'exportation d'arachides, d'amandes de palmes et de caoutchouc, a été un lieu de commerce franco-africain considérable dans les années 1890 (Madrolle, 1895). L'huile extraite du péricarpe, utilisée pour la fabrication du savon, et celle tirée de la graine, recherchée par les parfumeurs, étaient les principaux éléments du commerce des produits oléagineux avec les Européens (Sambuc et Vigné 1888). Ces textes ne nous disent rien à propos des lieux de production de ces huiles mais on peut raisonnablement supposer que de grandes quantités provenaient des régions littorales et des estuaires dont les peuplements denses de palmiers avaient tant frappé les voyageurs.

L'espèce est donc depuis longtemps présente en densité élevée sur la bordure des îles. De nos jours, il s'agit toujours d'une ressource alimentaire et économique incontournable. La production de l'huile issue de la chair du fruit est une source de revenus monétaires importante pour les hommes qui vendent leur cueillette aux femmes, et pour les femmes qui font acheminer l'huile vers les marchés urbains par la route ou par l'océan. Ce végétal a également des usages variés en architecture et même en voirie, le bois réputé imputrescible étant communément employé à la confection des charpentes et éventuellement à la stabilisation des chemins pédestres dans les chenaux argileux de la mangrove. Les palmes, quant à elles, servent à la fabrication des clôtures et des abris sur les campements agricoles. Il faut également compter avec des usages thérapeutiques variés et avec la fabrication d'une multitude d'objets courants, du balai à la ceinture utilisée pour grimper au sommet des palmiers afin d'en cueillir les régimes.

Il s'agit, à n'en pas douter, du végétal le plus polyvalent dans la région. La cueillette des régimes de palmistes est l'apanage de jeunes hommes. Munis d'un ciseau monté sur un manche en bois, ils se hissent au sommet du stipe à l'aide de la ceinture et cisailent la base des régimes par percussion pour les faire chuter. Une fois tombés, ils sont ramenés au village où les femmes effectuent toutes les activités de transformation, de l'égrenage à la production de l'huile rouge. La cueillette est une activité risquée qui requiert un effort physique considérable (les régimes sont à 10-15 m de hauteur) et la production proprement dite exige de longues journées de travail qui empiètent sur le temps dévolu à d'autres activités de subsistance (jardinage, agriculture). Autrement dit, l'ensemble du processus de production implique des compétences très diverses, plus ou

moins partagées dans la population, et c'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles les palmiers à huile ne sont appropriés par personne, individus, familles ou lignages.

... palmiers des chimpanzés

Or le palmier est aussi un végétal à usages multiples pour les chimpanzés. En se nourrissant de sa pulpe, les chimpanzés avalent les noyaux que l'on retrouve dans 17 % des fèces examinées en 2009 (N = 89), cette ressource étant susceptible de constituer un palliatif en période de faible production des autres espèces fruitières (Yamakoshi 2011). Les chimpanzés arrachent également les jeunes feuilles situées au sommet du stipe afin d'en consommer la base, moelleuse et imbibée de sève, c'est-à-dire du liquide qui sert en d'autres régions à la fabrication du vin de palme. Mais c'est l'utilisation nocturne du palmier à huile par les chimpanzés de cette région qui entre en concurrence avec les humains. A la nuit tombante, chaque individu adulte construit une nouvelle plateforme dans les arbres, ou réaménage une plateforme préexistante, afin d'y dormir. Les populations littorales de Guinée et de Guinée-Bissau se distinguent des autres (du Sénégal à la Tanzanie) par leur nidification presque exclusive dans le palmier à huile (Humle 2003). A Kosboki, 94 % (N = 1694) des nids recensés sont construits dans cette espèce³ (photos 29 et 30).

Des chimpanzés ayant fourragé ensemble à la fin de la journée construisent leurs nids simultanément, de quelques mètres à quelques centaines de mètres les uns des autres. A cet instant ils communiquent entre eux, ainsi qu'avec d'autres groupes nidifiant au loin, par de puissantes vocalisations. Ils sont ainsi aisément audibles, et parfois même visibles lors de la construction des nids, du moins lorsqu'ils s'installent près d'un village. En revanche, durant la journée, les chimpanzés fourragent fréquemment dans les jachères, vers l'intérieur des îles. Ces jachères sont caractérisées par une végétation arbustive impossible pour un humain à pénétrer sans trahir sa présence, ce qui a pour effet de les soustraire aux regards des habitants de façon quasi permanente. Les chances sont faibles de rencontrer des chimpanzés en s'adonnant à la cueillette des palmistes, activité diurne, concentrée sur le pourtour des îles où poussent la quasi-totalité des palmiers. Ce n'est donc pas une confrontation directe qui se joue entre les Nalou et les chimpanzés. En fait, la construction des nids implique de tordre et de casser plusieurs palmes à leurs extrémités proximales et distales afin de les plier et de les entrelacer, entraînant selon les villageois un ralentissement de la production fruitière et une diminution de la taille des fruits. En conséquence, certains prédisent des lendemains difficiles,

³ Les chimpanzés nidifient généralement dans plusieurs dizaines d'espèces différentes avec une utilisation plus fréquente de 5 à 10 d'entre elles.

caractérisés par une situation de concurrence avec les chimpanzés pour l'accès à cette ressource.

Comment cette situation s'est-elle mise en place ? Selon des comptes rendus locaux, la plus grande partie des forêts décidues de Kosboki a été convertie en jachère au cours des dernières décennies en raison d'une densité de population humaine accrue. Sans préjuger de la complexité du processus de conversion des forêts en jachères agricoles⁴, celles-là couvrent en effet la plus grande partie de l'espace sur les vues satellitaires récentes⁵. D'autre part, les cartes topographiques au 1/50.000 des années 1950 présentent une forêt dense et des espaces agricoles occupant des parts du sol à peu près égales du côté portugais, et une proportion de forêt bien plus élevée, mais difficile à chiffrer, du côté français, les zones qualifiées de « brousse secondaire » étant majoritairement situées sur la périphérie des îles ou sur de petites péninsules aisément accessibles. La possibilité de construire les nids dans les forêts denses serait donc aujourd'hui moindre que dans les palmeraies. Les conflits entre villageois et chimpanzés à propos des palmeraies se seraient progressivement intensifiés, les palmiers devenant avec l'expansion des zones anthropisées quasiment la seule ressource disponible pour la construction des nids.

Cette hypothèse implique cependant un changement de comportement des chimpanzés que certains habitants des Tristao ne reconnaissent pas, la nidification dans les palmiers n'étant pas un phénomène nouveau selon eux. Étant donné les densités de palmiers déjà importantes dans le passé, il est en effet possible qu'ils aient depuis longtemps pris l'habitude de construire leurs nids dans cette espèce. Il est donc difficile d'affirmer, en l'état actuel des recherches, si nous sommes en présence d'une adaptation des chimpanzés à un processus récent de substitution des palmeraies à la forêt dense, ou d'une préférence manifestée par les chimpanzés à une époque où il y avait un plus large éventail de ressources disponibles.

C'est néanmoins dans ce contexte que la radio communautaire émet depuis le parc du Cantanhez des messages en faveur de la conservation de la faune et notamment des chimpanzés, tout en soulignant les risques judiciaires encourus par ceux qui s'en prendraient à cette espèce intégralement protégée par la loi. Réagissant à ces radiodiffusions, le chef d'un village de Kosboki déclara que les chimpanzés étaient selon lui surprotégés par les « Blancs » : « pourtant, les chimpanzés ne sont pas leurs frères ! ». Cette déclaration exprime efficacement le régime de « parenté » au moyen de laquelle les acteurs occidentaux de la conservation s'identifient eux-mêmes aux chimpanzés. L'équipe des primatologues du Cantanhez a récemment

4 Les recensements nationaux, à considérer avec précaution, indiquent en fait une stabilité de la densité de population, de l'ordre de 4 hab./km² à l'échelle de la sous-préfecture concernée en 1972 (Boiro et Barry 1978) et de nos jours (statistique du Ministère du Plan et de la Coopération).

5 source : GoogleEarth.

enquêté sur les « savoirs locaux » concernant le chimpanzé au moyen d'un questionnaire ethnocentriste (« Où vivent les chimpanzés ? Quels malheurs leur arrive-t-il en ce moment ? Le chimpanzé est-il important ? », etc.) et sans tenir compte, dans l'analyse des réponses, des rapports de pouvoir opposant ONG conservationnistes et habitants depuis vingt ans (Sousa *et al.* 2014).

La déclaration du chef de village est d'autant plus intéressante à cet égard qu'elle ne réduit pas la menace que constituent pour lui les chimpanzés à un problème de cohabitation locale avec ces derniers. Il formule le problème de façon plus large en indiquant qu'il s'agit aussi d'un désaccord entre humains (acteurs de la conservations et habitants) à propos des chimpanzés, exprimant d'une autre façon l'idée d'une mésentente Nord-Sud au sujet de la « place de l'Homme [et du singe] dans la nature ». En d'autres termes, cette espèce comptant parmi les plus menacées selon les agences internationales de conservation représente davantage, localement, une menace contre les moyens d'existence qu'un patrimoine à préserver.

Le critère de raréfaction (réelle ou supposée) d'une ressource constitue très souvent l'une des conditions de sa patrimonialisation (Cormier-Salem et de Robert 2013). Les scientifiques et acteurs institutionnels de la conservation mobilisent régulièrement un discours globalisant sur la disparition progressive de « nos plus proches parents » afin de justifier de nouvelles politiques de conservation. Aux Iles Tristao, ce discours est cependant perpétué indépendamment des conditions locales et concrètes de leur coexistence avec les hommes. En fait, les chimpanzés de la frontière Guinée/Guinée-Bissau vivent en dehors de tout territoire dévolu à la conservation et sont présents au voisinage de la quasi-totalité des villages. Cette tendance est pérenne depuis un siècle et demi, ces populations animales s'étant maintenues au fil des variations en dents de scie du couvert forestier que l'on peut relier à une succession de cycles économiques en rapport avec la traite de divers produits agricoles et forestiers (Leblan 2014). Les chimpanzés de Kosboki s'inscrivent pleinement dans cette tendance. Conjugée aux dégâts qu'ils infligent aux palmiers, cette donnée permet de saisir le non-sens que représente localement l'idée d'une raréfaction de l'espèce, ce qui constitue un second obstacle à la patrimonialisation locale de l'espèce.

Conclusion

Le contexte des Tristao contraste avec les situations de coexistence documentées en d'autres régions des littoraux guinéens. En effet, les primatologues du Cantanhez ne font aucunement état de conflits avec les chimpanzés bien qu'ils y construisent aussi 90% de leurs nids dans les palmiers à huile (Sousa *et al.* 2011). Au sud, sur la rive droite du Rio Nunez, les chimpanzés seraient moins les parasites que les commensaux

des humains, tout en nidifiant fréquemment, eux aussi, dans les palmiers de l'interface terres-mangroves (Leciak *et al.* 2005). Il y aurait une pléiade de facteurs à observer pour rendre compte de ces disparités régionales, la perception de la frontière humains-chimpanzés pouvant varier avec des conséquences écologiques différentielles de la construction des nids, selon l'importance de l'huile de palme dans les économies locales, ou encore selon la spatialité des palmeraies et celle des relations interspécifiques qu'elle contribue à organiser. Le statut d'exception accordé aux chimpanzés par le récit islamique des origines, généralisé à l'ensemble de la zone, n'implique pas un style d'interactions similaire d'un terroir villageois à l'autre. Les chimpanzés ne peuvent donc être assimilés à quelque symbole positif ou négatif circulant de façon abstraite dans l'esprit des habitants de la région, les représentations qui leur sont liées variant aussi avec la diversité de leurs actions sur l'environnement. Les analyses développées ici évitent de réduire la culture à un ensemble de « croyances locales » favorables ou défavorables à la conservation, isolées de leur contexte, sur lesquelles les politiques pourraient s'appuyer afin de promouvoir la gestion participative des populations de primates.

La rhétorique de la parenté mobilisée par les habitants et par les acteurs occidentaux de la conservation (scientifiques, ONG, la frontière étant souvent poreuse) procure un indice des divergences quant à leurs conceptions de la proximité hommes-singes : entre les approches naturalistes attribuant un ancêtre commun à l'Homme et aux chimpanzés, imputant des cultures à ces derniers, et la conception de chimpanzés comme transfuges d'humains en rupture d'interdit aux Tristao, les possibilités de recoupement ontologique sont minces. La possibilité d'un processus de patrimonialisation locale du chimpanzé se heurte également aux significations données par les différents acteurs au franchissement de la frontière village/forêt. Pour les uns, il doit être défendu aux humains, perçus comme empiétant sur un milieu revenant de droit aux chimpanzés en vertu de leur parenté bioculturelle avec l'Homme et de leur raréfaction à l'échelle continentale. Pour les autres, c'est dans le sens inverse qu'il doit être défendu, c'est-à-dire aux chimpanzés pilliers de ressources, êtres refoulés de la communauté des hommes suite à des écarts de conduite religieuse. En définitive, l'ambivalence patrimoniale du chimpanzé aux Tristao réside dans une confrontation entre deux agendas que l'on peut l'un et l'autre qualifier de sanctuaristes, chacun invoquant le besoin d'une frontière séparant humains et chimpanzés. Tant les Nalou que les conservationnistes reconnaissent cette frontière ainsi que des qualités humaines aux chimpanzés, tout en leur accordant des significations apparemment irréconciliables.

Désormais prise en étau entre patrimonialisation de la nature et naturalisation de la culture, la distinction commode entre patrimoines naturels et culturels promue par les institutions en charge des politiques patrimoniales paraît faiblement opératoire pour rendre compte de la

complexité des enjeux identitaires, écologiques et sociaux de la coexistence entre hommes et primates. Il importe dorénavant de comparer dans différentes régions l'organisation de leurs relations autour de ressources dont la dissémination est étroitement solidaire des espaces anthropisés. Le double cadrage ethnographique et éthologique de la cohabitation interspécifique permettra de documenter l'émergence et la stabilisation de configurations sociales et comportementales aux significations équivoques et toujours aisément réversibles, ainsi que de mieux comprendre ce que signifient, localement, les politiques associées à ces nouvelles icônes de la conservation.

Références bibliographiques

- BENKHEIRA M.H., 2000, *Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris : Presses Universitaires de France, 220 p.
- BOIRO A., BARRY I., 1978, Monographie historique et géographique de la Région Administrative de Boké, Arrondissement Central de Boké, 40 p., multigr.
- CARREIRA A., 1962, População autóctone segundo os recenseamentos para fins fiscais, *Boletim cultural da Guiné Portuguesa* 17 (66), p. 221-280.
- CORMIER-Salem M.-C., DE ROBERT P., 2013, « Introduction : un patrimoine dans tous ses états ». In Juhé-Beaulaton D., Cormier-Salem M.-C., de Robert P., Roussel B. (eds.), *Effervescence patrimoniale au Sud : entre nature et société*, Marseille : IRD Editions, p. 11-24.
- DI MÉO G., 2007, « Processus de patrimonialisation et construction des territoires ». Communication au Colloque *Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes : connaître pour valoriser*, Poitiers-Châtelleraut, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00281934>, 19 p.
- DREVON D., 1894, « Contribution à la géographie médicale. Le pays des soussous. Topographie médicale de la Guinée Française, moeurs et coutumes des habitants », *Archives de médecine navale et coloniale* 61, p. 321-357.
- FRAGASZY D.M., PERRY S., 2003, « Towards a biology of traditions », in Fragaszy D.M., Perry S. (eds.), *The biology of traditions : models and evidence*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 1-32.
- HAUDRICOURT A.-G., 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 2 (1), p. 40-50.
- HUMBLE T., 2003, « Behavior and ecology of chimpanzees in West Africa », in Kormos R., Boesch C., Bakarr M.I., Butynski T.M. (eds.), *West African chimpanzees : status survey and conservation action plan*, Gland et Cambridge : IUCN, p. 13-20.

- JUNKER J., BLAKE S., BOESCH C. *et al.*, 2012, « Recent decline in suitable environmental conditions for African great apes », *Diversity and distributions* 18 (11), p. 1077-1091.
- KABASAWA A., 2012, Chimpanzee sanctuaries: changes in human-chimpanzee relationships, Kyoto : Shoukadoh Book Sellers, 192 p.
- LEBLAN V., 2007, « La mise en réserve des espaces soumis aux *jinna* en pays peul et landouma (Guinée, préfecture de Boké) : les causes d'une controverse latente », *Cahiers d'Anthropologie Sociale* 3, p. 47-63.
- LEBLAN V., BRICKA B., 2013, « Genies or the opacity of human animal relationships in Kakande, Guinea », *African Study Monographs* 34 (2), p. 83-108.
- LEBLAN V., 2014, « The impact of West African trade on the distribution of chimpanzee and elephant populations (Guinea, Guinea-Bissau, Senegal, 19th-20th century) », *Human Ecology* 42 (3), p. 455-465.
- LECIAC E., HLADIK A., HLADIK C.-M., 2005, « Le palmier à huile (*Elaeis guineensis*) et les noyaux de biodiversité des forêts-galeries de Guinée Maritime : à propos du commensalisme de l'homme et du chimpanzé », *Revue d'écologie (terre et vie)* 60 (2), p. 179-184.
- LECIAC E., 2006, De l'espèce au territoire : la gestion locale de la biodiversité en Guinée Maritime, Thèse de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux III, 361 p.
- MADROLLE C., 1895, *En Guinée*, Paris : Le Soudier, 407 p.
- MARKS J., 2003, « 98 % chimpanzee and 35 % daffodil : the human genome in evolutionary and cultural context », in Goodman A., Heath D., Linde M.S. (eds.), *Genetic nature/culture : anthropology and science beyond the two culture divide*. Berkeley : University of California Press, p. 132-152.
- MACKENZIE J. M., 1988, *The empire of nature : hunting, conservation and British imperialism*, Manchester : Manchester University Press.
- MCGREW W.C., 2004, *The cultured chimpanzee : reflections on cultural primatology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- PAROISSE G., 1896, Notes sur les peuplades autochtones de la Guinée française, *L'anthropologie* 7 (4), p. 428-442.
- RICHARDS P., 1995, « Local understandings of primates and evolution : some Mende beliefs concerning chimpanzees », in Corbey R., Theunissen B. (eds.), *Ape, man, apeman : changing views since 1600*, Leiden: Leiden University, p. 265-273.
- RODARY E., CASTELLANET C., 2003, « Les trois temps de la conservation », in Rodary E., Castellanet C., Rossi G. (eds.), *Conservation de la nature et développement : l'intégration impossible ?* Paris : Karthala, GRET, p. 5-47.

- ROSS S.R., LUKAS K.E., LONSDORF E.V., STOINSKI T.S., HARE B., SHUMAKER R., GOODALL J., 2008, Inappropriate use and portrayal of chimpanzees, *Science* 319 (5869), p. 1487.
- SAMBUC C., VIGNÉ P., 1888, La culture et le commerce des plantes oléagineuses dans la Sénégambie et les Rivières du Sud, *Bulletin de la société de géographie commerciale de Bordeaux* 11 (9), p. 332-341.
- SOUSA J., BARATA A.V., SOUSA C., CASANOVA C.C.N., VICENTE L., 2011, « Chimpanzee oil-palm use in Southern Cantanhez National Park, Guinea-Bissau », *American journal of primatology* 73 (5), p. 485-497.
- SOUSA J., VICENTE L., GIPPOLITI S., CASANOVA C., SOUSA C., 2014, « Local knowledge and perceptions of chimpanzees in Cantanhez National Park, Guinea-Bissau », *American journal of primatology* 76 (2), p. 122-134.
- TEMUDO M., 2005, « Western beliefs and local myths : a case study on the interface between farmers, NGOs and the State in Guinea-Bissau rural development interventions », in Igoe J., Kelsall T. (eds.), *Between a rock and a hard place : African NGOs, donors and the state*, Durham : Carolina Academic Press, p. 253-277.
- VAIDYANATHAN G., 2011, « The cultured chimpanzees », *Nature* 476 (7360), p. 266-269.
- VAN SCHAIK C.P., 2002, « Fragility of traditions: the disturbance hypothesis for the loss of local traditions in orangutans », *International journal of primatology* 23 (3), p. 527-538.
- WRANGHAM R.W., MCGREW W.C., DE WAAL F.B.M., HELTNE P.G. (eds), 1994, *Chimpanzee cultures*, Cambridge: Harvard University Press, 425 p.
- YAMAKOSHI G., 2011, « Pestle-pounding behavior : the key to the coexistence of humans and chimpanzees », in Matsuzawa T., Humle T., Sugiyama Y. (eds.), *The chimpanzees of Bossou and Nimba*, Tokyo : Springer, p. 107-116.
- YAMAKOSHI G., LEBLAN V., 2013, « Conflicts between indigenous and scientific concepts of landscape management for wildlife conservation: human-chimpanzee politics of coexistence at Bossou, Guinea », *Revue de Primatologie* 5, URL : <http://primatologie.revues.org/1762#bodyftn1>

Leblan Vincent (2016)

Naturalisation de la culture et patrimonialisation de la nature : figures équivoques du chimpanzé en Occident et aux Iles Tristao (Guinée / Guinée-Bissau)

In : Guillaud Dominique (ed.), Juhé-Beaulaton D. (ed.), Cormier-Salem Marie-Christine (ed.), Girault Y. (ed.).
Ambivalences patrimoniales au Sud : mises en scène et jeux d'acteurs

Paris : IRD ; Karthala, p. 199-215

ISBN 978-2-8111-1692-7